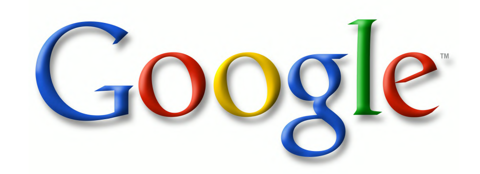
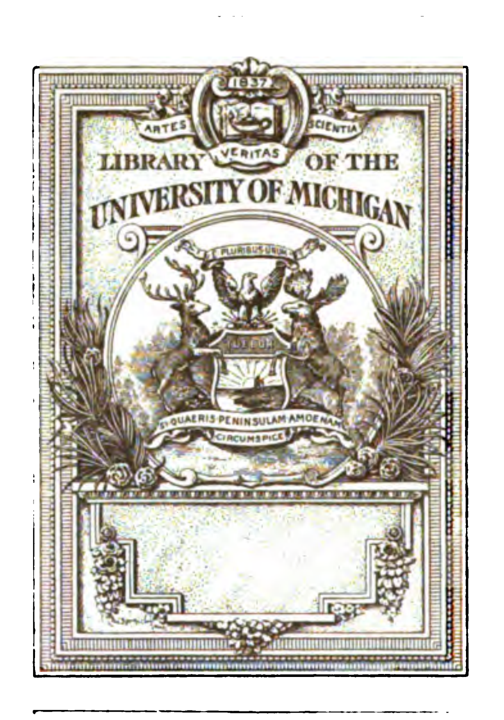
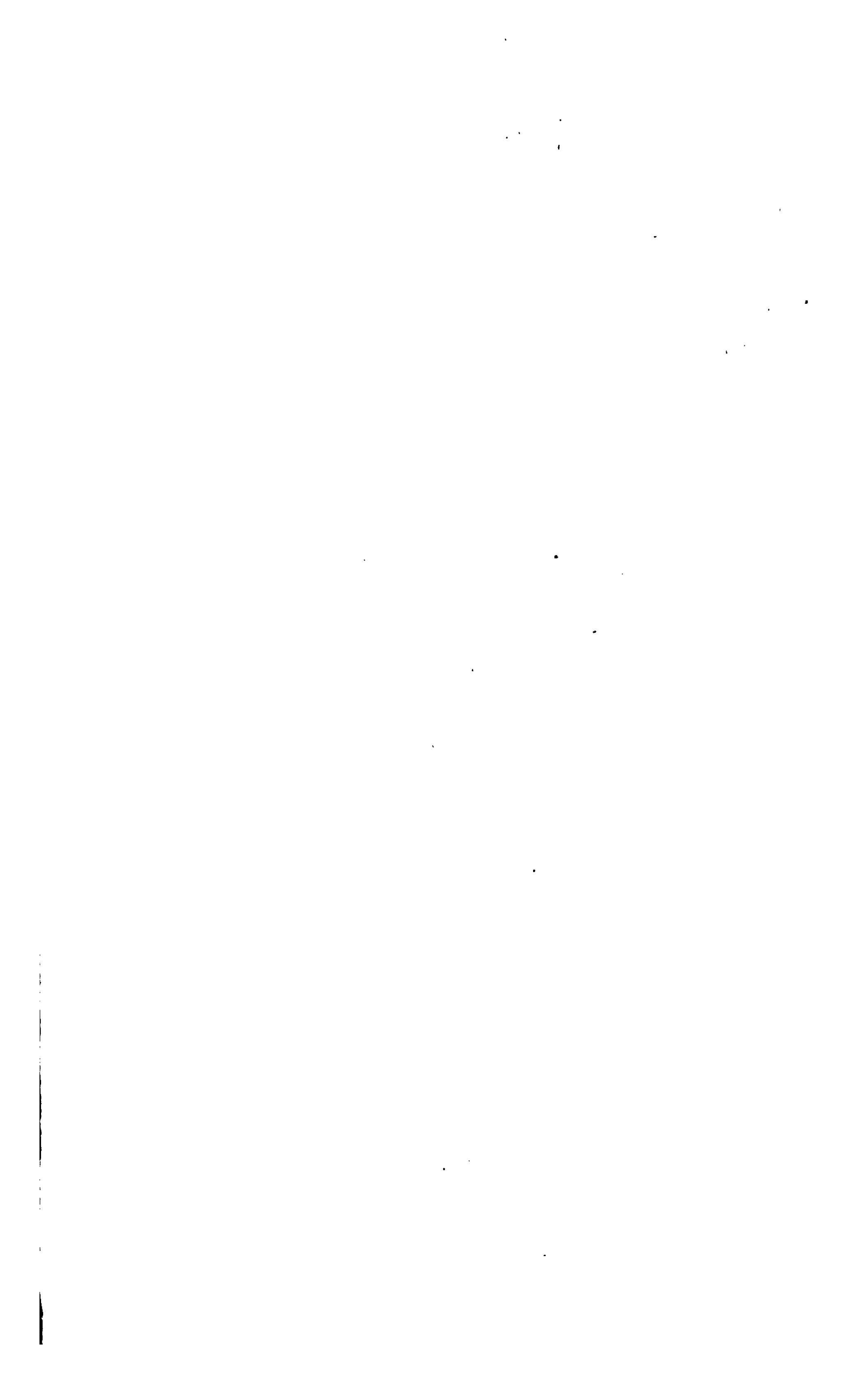





1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE









JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

SIEBENTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1881

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Theologie und Naturwissenschaft.

Ein Rückblick auf die Geschichte ihrer Beziehungen

Von

Carl Siegfried.

Es ist vor Kurzem ein stoffreiches äusserst solide gearbeitetes Buch von O. Zöckler in Greifswald erschienen,[1]) welches sich zur Aufgabe gestellt hat, die Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft in der Weise zu beschreiben, dass vorzugsweise an dem Problem der Weltschöpfung und an den mit demselben zusammenhängenden Lehren von Menschenschöpfung und Sündenfall, Sintflutsgeschichte und Völkerzerstreuung also an dem Stoffe der ersten elf Kapitel der Genesis als an dem leitenden Faden gezeigt wird, wie die theologische und die naturwissenschaftliche Weltbetrachtung sich im Laufe der Zeiten zu einander verhalten haben. Diese Beschränkung der Darstellung findet vorzugsweise in der hervorragenden Wichtigkeit der ausgewählten Materien ihre Rechtfertigung, welche unter anderm auch darin hervortritt, dass manche naturtheologische Werke geradezu die Form von Kommentaren zu diesen Genesiskapiteln erhalten haben. Auch zeigt die Geschichte der Wissenschaft, dass eine derartige analytisch-discursive Methode oft grossen Nutzen hinsichtlich der Klar-

---

1) Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte. Erste Abtheilung: von den Anfängen der christlichen Kirche bis auf Newton und Leibniz. 1877. S. XII. 780. 8°. Zweite Abtheilung: von Newton und Leibniz bis zur Gegenwart. 1879. S. VII. 836. 8°. Gütersloh, Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

stellung der Grenzen wissenschaftlicher Gebiete bringt und die Sache, um welche es sich handelt, mehr fördert als eine systematische Behandlung. Statt aller anderen Beispiele erinnern wir hier nur an Lessings Laocoon. Auch fallen bei dieser Darstellungsweise, insofern die lebendige Discussion der in Rede stehenden Fragen angeführt wird, der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung mancherlei Ergebnisse in den Schooss, namentlich gewinnt die letztere hierbei mühelos eine ganze Reihe hermeneutischer Charakterbilder. Ebenso ergeben sich für die biblische Hermeneutik allerlei Beiträge aus der Vorführung verschiedener Auslegungsmethoden und noch reichhaltigere für die Erkenntniss der Geschichte der christlichen Apologetik. Sehr reichen Gewinn trägt auch die Geschichte der verschiedenen Zweige der Naturwissenschaft davon, da man aus den Genesiserklärern den Wissensstandpunkt ihrer Zeit in dieser Beziehung erkennen kann. Endlich haben wir hier einen Kulturkampf von so ächtem Schrot und Korn und so ausdauernder Gesundheit, wie nur je die Weltgeschichte einen solchen erlebt hat, denn es ist eine merkwürdige Ironie des Schicksals, dass zwei Wissenschaften wie diese, welche prinzipiell rein gar nichts mit einander zu schaffen haben, ja welche als solche vollkommen unfähig sind einander auch nur zu verstehen, doch von Anbeginn ihres Daseins eine durch Nichts zu erklärende Zärtlichkeit zu einander gefasst haben, welche sich, wie das bei Liebenden ja oft der Fall sein soll, vorzugsweise in dem Bedürfniss äussert, sich mit einander zu zanken. Denn in der That den ostensiblen Ingrimm mit dem beide Wissenschaften immer aufs Neue übereinander herfahren, können wir nur für eine verkappte Zärtlichkeit halten und zwar aus dem Grunde, weil eine Aversion wohl zu einem Conflicte aber dann auch zu dem Beschlusse führen würde, einander für geschiedene Leute zu halten, nicht aber dazu, dass man immer wieder aufs Neue einander den Hausrath besichtigt und inventarisirt. Es hat etwas überaus Komisches dieses beständige Hinüberschielen auf das was der Nachbar treibt. Da hört man Theologen von Erdbildung und geologischen Perioden, von

chemischen Prozessen und mikroskopischen Untersuchungen, von Pflanzenphysiologie, von Astronomie kurz von allen möglichen Naturwissenschaften reden und dann die Erklärung abgeben, dass die wahre Naturwissenschaft — welche das ist. müssen sie natürlich sehr genau wissen — ganz mit der Bibel übereinstimme. Auf der andern Seite finden sich Naturforscher, die uns belehren wollen was Geist und Gott sei, während man doch glauben sollte, dass dies Dinge seien die eigentlich nicht zur Natur gehörten und von denen sie daher etwa ebensoviel verstünden wie Alexander der Grosse von den Bildern des Appelles, damals als ihn die Jungen auslachten, welche die Farben rieben. — Es rühren in der That alle Verwickelungen zwischen beiden Wissenschaften von diesen beiderseitigen Competenzüberschreitungen her. Wenn die Theologie die zeitliche Form in die der Gedanke, dass alles irdische Sein durch die göttliche Kausalität bedingt sei, sich in der mosaischen Schöpfungsgeschichte gekleidet hat, wenn die Theologie diese zeitliche Form als zum Wesen der Sache gehörig betrachtet, dann ist sie allerdings genöthigt ihr Gebiet zu überschreiten und Lehrsätze aufzustellen über Vorgänge, deren Erforschung nur Sache der Naturwissenschaft sein kann. Auf der andern Seite hat es die Naturwissenschaft als solche nur mit Stoffen und Kräften, Erscheinungen und Bewegungen der Materie zu thun. Sobald sie anfängt über geistige Dinge zu reden, überschreitet sie ihre Grenze und thut wie jeder der von Sachen spricht, die er nicht versteht, etwas Lächerliches. —

Vielleicht kann die historische Betrachtung der jahrhundertelangen beiderseitigen freundlichen und feindlichen Berührungen etwas dazu beitragen, dass man sich auf beiden Seiten dessen bewusst werde, wie der Hauptfehler eben in jener oben beschriebenen Competenzüberschreitung lag; und die Kräftigung dieses Bewusstseins und des daraus hervorgehenden Entschlusses, jedem das Seine zu lassen, würden wir für einen grossen Gewinn halten. Wir können zur Gewinnung dieses Ueberblickes keinen besseren Führer finden als O. Zöckler, der auf die in seiner theologia naturalis

1860 auf S. 8—158 gelegten Grundlage in dem vorhin angeführten Werke ein umfangreiches Gebäude aufgeführt hat, das auf ebenso umfassenden und vielseitigen als gründlichen und tiefeindringenden Studien ruht. Der confessionelle Standpunkt des Verfassers soll uns nicht beirren, denn so weit sind wir doch wohl nicht heruntergekommen, dass wir die Wahrheit nicht gern aus eines Jeden Händen annähmen, wer es auch immer sei. Ausserdem muss dem Verfasser das Zeugniss ausgestellt werden, dass ihm sein eigener fest gewählter Standort nicht die Weite des Blickes beschränkt, noch ihm die Fähigkeit für das Verständniss fremder oder entgegengesetzter Anschauungen genommen hat. Allerdings aber dürfen wir uns vorbehalten hie und da unseren abweichenden Standpunkt zu markiren, Einzelnes zurechtzustellen was nach unserem Dafürhalten der Verfasser schief gestellt hat und vereinzelte Nachträge zu bringen zu dem was er gab. Das jedoch wiederholen wir, dass in der Hauptsache die folgende Darstellung auf dem gediegenen Werke O. Zöckler's beruht.

Der erste Band desselben, der von den Anfängen der christlichen Kirche bis auf Newton und Leibniz reicht, gliedert sich in vier Bücher, deren erstes das Werden der christlichen Naturanschauung im alten und neuen Testament schildert, während das zweite die altkirchliche Zeit oder die christliche Naturansicht unter der Herrschaft des Philonismus, das dritte das Mittelalter oder die christliche Naturansicht unter der Herrschaft des Aristotelismus und das vierte die reformatorische Periode oder die Zeit des Emancipationskampfes der Naturwissenschaft bis zu ihrem Siege unter Newton umfasst.

Bei der Darstellung der Naturanschauung des alten Testaments, mit welcher das erste Buch beginnt, würde dem Verfasser ein noch reicheres und schöneres Material hinsichtlich der lyrischen, didaktischen und prophetischen Poesie zugeflossen sein aus der Benutzung der trefflichen Charakteristik, welche Ehrt in seiner Abhandlung: Versuch einer Darstellung der hebräischen Poesie nach der Beschaffenheit ihrer Stoffe 1865 besonders p. 76 ff. gegeben

hat. Sonst sind von Zöckler sehr treffende und feine Bemerkungen gemacht über den Einfluss der landschaftlichen Natur des heiligen Landes auf die geistige Entwickelung Israels und besonders auch über die Schranken dieses Einflusses, die zu betonen nöthig war, weil wir vor nicht gar langer Zeit den gedankenlosen Versuch erleben mussten, die Erscheinung Jesu aus den localen Umgebungen erklären zu wollen. Nicht zustimmen können wir der Behauptung von einer innerpersönlichen Selbstunterscheidung des göttlichen Wesens oder von einem Dämmern trinitarischen Lichtes im A. T. (S. 31. 32). Das A. T. kennt nach unsrer Ueberzeugung nicht wie das christliche Dogma eine Differenz innerhalb des göttlichen Wesens selbst, es kennt nur die Unterscheidung des göttlichen Wesens an sich und seiner *Manifestation* nach Aussen. Die Bezeichnungen: Geist, Wort, Name, Angesicht, Jahveengel, Herrlichkeit, Weisheit meinen sämmtlich lediglich den nach Aussen wirkenden Gott. Auch die „Weisheit" ist nirgend im A. T. um Gottes selbst willen da, es liegt ihr stets seine Beziehung zur Welt — sei es zu der zu schaffenden (Prov. 8, 30) — sei es zu der zu erleuchtenden (bes. Weisheit 7, 25—27) — zu Grunde. Ebenso ist in Beziehung auf die angeblich von Gott geschaffene Urmaterie (S. 30) die sogenannte biblische Schöpfung aus Nichts (S. 52) unsre unverholene Ansicht die, dass den Verfassern der Genesis diese ganze Anschauung völlig fremd ist. Das geben wir allerdings zu, dass in der Consequenz des A. T. lichen Gottesbegriffs ebenso wie die Herleitung des Bösen aus Gott (1. Sam. 16, 14. 15. 18, 10. 1. Kön. 22, 19—23.), so auch die der Materie aus Gott liegt, denn der straffe Monotheismus des A. T. schliesst jedes selbständige Sein anderer Mächte neben Gott, seien sie geistig, seien sie materiell gedacht, aus. Aber wir leugnen, dass der Verf. der Schöpfungsurkunde, sich mit dieser Frage beschäftigt. Er schildert nur, wie Gott diese sichtbare Welt aus der anfänglich ungeformten Materie gestaltet hat. In den Worten: „im Anfang schuf Gott Himmel und Erde und die Erde war wüst und leer" können wir nichts von Schöpfung einer Urmaterie finden und schwerlich würde

der Autor begriffen haben, was man wolle, wenn man ihn nach der Urmaterie gefragt hätte. Er fast Gott wie einen Künstler auf; wie ein solcher aus einem formlosen Block ein Bild meisselt, so bildet Gott aus dem formlosen Stoff Himmel und Erde. Wo dieser Stoff herkommt, darüber reflectirt unser Schriftsteller ebensowenig wie über den Bluträcher Abels und das Weib Kains, über den aufrechten Gang der Schlange vor der Verfluchung u. dergl. — Anmuthend hat uns die Darstellung der neutestamentlichen Naturanschauung wie sie besonders in Jesu Parabeln und bei Paulus hervortritt, berührt und sehr eingehend ist die Erörterung des Verfasser's über den Gegensatz der christlichen und der antik-heidnischen Naturansicht, wobei er die vielfach herrschende Ansicht vom mangelnden Natursinn der Alten berichtigt. Hierher gehört auch (z. S. 78 Anm. 10) das gründliche Programm von Roscher über „das tiefe Naturgefühl der Griechen und Römer in seiner historischen Entwickelung. 1875. (St. Afra in Meissen), — Hinsichtlich der jüdisch-helenistischen Naturansicht hat der Unterzeichnete zu seiner Freude die Zustimmung des Verfassers zu seinen Untersuchungen in seinem Buche über Philo von Alexandria als Ausleger des A. T's. 1875 gefunden.

Auch in dem 2. Buche, das der Schilderung der Einflüsse Philo's auf die Kirchenväter sich zuwendet, hat der Verfasser die Resultate des Unterzeichneten theils bestätigt, theils durch neue Entdeckungen erweitert. Es treten diese Einflüsse hervor in der Herrschaft der allegorischen Exegese und sachlich in der Herübernahme vieler Theologumene, wie besonders der Simultanschöpfungslehre, ferner in der Zahlensymbolik, Namendeutung und in zahlreichen Einzelexegesen. — Auch bei den Kirchenvätern zeigt sich oft ein feiner Natursinn in manchen schönen Schilderungen und in den Natursymbolen ihrer Allegoristik. Neben die blos ästhetische oder symbolische Naturbetrachtung tritt bei ihnen die teleologische, welche nach antiken Mustern die Erscheinungen der Natur als Beweise der göttlichen Weisheit, Macht und Güte betrachtet, wie dies

im Octavius des Minucius Felix und später bei Origenes in der Streitschrift gegen Celsus durchgeführt ist. Die sinnige Betrachtung der Welt als eines Buchs, das der Schöpfer den Menschen zu lesen gegeben hat, damit sie ihn darin entdecken möchten, findet sich besonders schön bei Athanasius, Basilius, Chrysostomus und Augustin durchgeführt, aber freilich wissen sie nur vom Eindruck des Weltganzen auf das Gemüth schön zu reden, sobald sie sich zum Einzelnen wenden, treten die Schwächen der Zeit bei ihnen hervor. Mit Recht erinnert der Verfasser, dass es thöricht von naturwissenschaftlicher Kritik geredet ist hier besondere theologische Finsterniss zu finden, da die Kirchenväter doch nicht über die allgemeine Erkenntniss ihrer Zeit sich erheben konnten. Sie huldigen sämmtlich dem ptolemäischen Geocentrismus, hinsichtlich der Gestirne schwanken sie zwischen Sphärentheorie oder der Lehre vom freien Umherschweifen derselben am Himmel, wobei einige auch der Anschauung des morgenländischen und classischen Alterthums von dem beseelten ätherischen Wesen der Sterne zuneigen. In Bezug auf die Erde findet sich vorherrschend die Vorstellung von ihrer Kugelgestalt, doch daneben auch die antike von der meerumflossenen Scheibe oder der hausartigen Gestalt zu der der Himmel das Dach bildet. Ganz eigenthümlich ist Cosmas Indicopleustes Vorstellung einer oblongen Erde mit wallartiger Erhöhung gegen Norden. Eine grosse Aversion haben manche Kirchenväter gegen den Gedanken an Antipoden (Lactanz, Augustin, Cosmas), abenteuerliche Meinungen herrschen theilweise über den unterirdischen Lauf der Paradiesesflüsse, über Erdbeben und monströse Fabelmenschen. In dem Schöpfungsbegriff tritt als wichtiges Moment der vermittelnde Logos, der von den orthodoxen Kirchenvätern einmütig mit der göttlichen Natur Christi identificirt wird. Ebenso einstimmig verwerfen sie die Vorstellung einer ungeschaffenen Materie. Den Zweck der Schöpfung finden sie im Dasein des Menschen, dem Philo in der Vorstellung von dem für ihn zubereiteten Hause folgend. Die mosaische Schöpfungsurkunde wird ebenfalls nach Philo's Vorgange

fast durchweg allegorisch erklärt, die Menschenschöpfung gänzlich spiritualisirt, die Tagewerke beseitigt, indem die philonische Simultanschöpfungslehre durchdringt. Einzelne Kirchenväter fassen die 7 Tage als Weissagung auf die Dauer der Weltzeit. Unter den vielen interessanten Einzelheiten welche der specielle Theil aus den exegetischen Schriften der Kirchenväter (S. 149—280) bringt, sei hier besonders hervorgehoben, dass die neuerdings von Kurtz vorgetragene Anschauung: das Hexaemeron Mose's sei eine „rückwärts schauende Weissagung" bereits im Eingang der Homil. II, des Chrysostomos sich findet. Zu der S. 190 E. angeführten Theorie des Basilius von dem unterirdischen Zusammenhange aller Meere und Landseen durch Canäle im Innern der Erde bemerken wir, dass eine ganz ähnliche Anschauung im Simplicissimus von Grimmelshaussen bei der Erzählung der Fahrt in den Mummelsee entwickelt wird. Bemerkenswerth ist auch wie bei den Kirchenvätern die sich bereits bei Philo findenden Nachrichten (vergl. bes. de ebrietate §. 42) über allerlei seltsame Thiere und deren Eigenschaften weiter überliefert werden, immer mehr an Umfang und tollen Auswüchsen zunehmend. So bei Basilius (S. 193—196), Eustathius (S. 214. 215), Hieronymus und Ambrosius (S. 229) u. dergl. und ebenso in der Periode des Mittelalters. — Unter den poëtischen Bearbeitungen des Schöpfungskapitels zeigen die des Marius Victor und Avitus einzelne hohe Schönheiten. — In einem abschliessenden Capitel erörtert der Verfasser, was im Zeitalter Darwin's wohl kaum zu umgehen, die Frage nach dem Darwinismus der Kirchenväter, welchen Ruhm einige complaisante Naturforscher und eifrige theologische Apologeten besonders für Basilius und Ambrosius zu retten gesucht haben (vergl. S. 298. 299. Anm. 97. 98). In Wirklichkeit sind es nur einzelne ganz flache Analogien, die man da aufgebracht hat oder es handelt sich um poetische Schilderungen, bei denen dem Unterzeichneten dem Dichter besonders Ovid's Metamorphosen vorgeschwebt zu haben scheinen.

Das 3. dem Mittelalter gewidmete Buch giebt zuerst

eine allgemeine Würdigung dieser grossen Periode, wobei in sorgsamer Weise Licht und Schatten erwogen und einseitigen Betrachtungen gegenüber gezeigt wird, dass sich im Mittelalter sowohl eine aufsteigende als eine abwärtsgehende Bewegung verfolgen lässt, durch welche nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse die ganze Zeit in 3 Abschnitte zerfällt: in eine Zeit der Vorbildung, in welcher die staatlichen Bildungen des Lehnswesens und die kirchliche der Hierarchie ihr festes Gefüge erhalten, in eine Zeit der Ausbildung, in welcher während der Kreuzzüge Kaiserthum und Papstthum, Ritterthum und Mönchthum, scholastische und mystische Speculation ihre höchste Blüthe entfalten, und in eine Zeit der abschliessenden Durchbildung, in der alle diese Bildungen von ihrer Höhe herabsinken aber zugleich die Keime einer neuen Zeit in den vorreformatorischen Bewegungen und der Renaissance, im Städtewesen und Bürgerthum emporspriessen. Die mittelalterliche Frömmigkeit zeigt im Heiligendienst ein Wiederaufleben des antiken Götter- und Heroencults, in dem Mariendienst eine Fortsetzung der alten Culte der magna mater, in der Hierarchie dagegen eine Nachbildung des jüdischen Hohenpriester- und Levitenthums. Die Richtung der Andacht zur Natur zeigt sich im Klosterleben schon in der Wahl der Ansiedlungsorte, in der kirchlichen Poesie tritt uns bisweilen geradezu eine mystische Naturtrunkenheit entgegen. So im Hymnus des Franz von Assisi „vom Bruder Sol", auch in prosaischen Schriften bei Bonaventura, Bernhard von Clairvaux, Hugo v. St. Victor und in den lieblichen Feld- und Wiesenpredigten des Bruder Berthold von Regensburg u. a. — Eine eigenthümliche Zeiterscheinung ist die beginnende gelehrte Sammlerthätigkeit, welche claves d. h. lexikalische Allegoriensammlungen zusammenstellt, ferner Moralitätenbücher, in denen die alte Physiologuswissenschaft sich fortsetzt und die Thierwelt als Sittenspiegel der Menschen erscheint. Doch giebt es auch eigentliche physiologi, herbarii, cosmographi in dieser Periode. — Das Vorhandensein der Hierarchie macht sich durch den jetzt zuerst auftretenden Druck bemerklich,

der auf die naturwissenschaftliche Forschung ausgeübt wird. Besonders die alte Feindschaft gegen die Antipoden regte sich und man liess sie nicht aufkommen, bis sie von Columbus wirklich gefunden wurden. Astronomié und Astrologie galten als Zauberei und noch Dante versetzte desswegen den Kaiser Friedrich II. in einen feurigen Graben und seinen Hofgelehrten Michael Scotus noch ėinige Klafter tiefer in der Hölle. Chemie und Anatomie waren durchaus verpönt, doch schützten einzelne Päpste solche Gelehrte gegen Verfolgung. — Wir stimmen dem Verfasser darin bei, dass es Gerechtigkeitspflicht ist nicht zu vergessen, dass der Franziskanerorden, der einen ruhmreichen naturforschenden Jünger als Magier im Kerker schmachten liess, eine Reihe von Missionaren aussandte, die hohen Entdeckerruhm erwarben (S. 344). Allein es darf doch dabei nicht verschwiegen werden, dass es nicht ein wissenschaftliches Interesse war, welches diese Aussendung hervorrief, und dass dieser Ruhm mehr den Personen als dem Orden gehört. Was das S. 345 betonte Zusammentreffen des Bibelverbots mit den Verfolgungen der Wissenschaft anlangt, so ist dies nur ein äusserliches. Beide enthielten gefährliche Waffen für das kirchliche System. — Grossartige Erscheinungen dieser Zeit sind Albertus magnus der wie Aristoteles unermüdlich die Natur im Grossen und in der Fülle ihrer Erscheinungen beobachtete, und sodann der verfolgte Franziskaner Roger Bacon, der wie ein Profet auf die Zeit hinblickte, „wo Wasserfahrzeuge gemacht werden, welche rudern ohne Menschen, und Wagen gebaut werden, die ohne ein Thier in Bewegung gesetzt werden mit unermesslichem Ungestüm“. Auch eine kirchliche Bewegung weissagt er, in welcher die heilige Schrift werde zum Ausgangspunkt religiös-sittlicher Erneuerung der Menschheit gemacht werden. Neben diesen verdienen genannt zu werden Raimund von Sabieude (Sabunde) und Nicolaus von Cusa, der letztere Astronom und als Naturphilosoph ein Vorläufer des Leibnizischen Systems.

Charakteristisch für das ganze Mittelalter ist die Herrschaft des Aristotelismus, der selbst sonst platonisirende

Denker wie Scotus Erigena verfallen. Auch Marsilius Ficinus, der seine Schüler: „geliebte Brüder in Plato“ anredete, betrieb diesen Cult doch mehr so zu sagen platonisch, da er sich thatsächlich an den altaristotelischen Thomas von Aquino anlehnt. In der ersten Zeit des Mittelalters war dieser Aristotelismus noch nicht aus der Quelle geschöpft, sondern den Kirchenlehrern vorzugsweise durch Compilatoren wie Photius zugeflossen. Seitdem aber die aristotelischen Studien der Araber (Averroes) und maurischen Juden (Maimuni) aufblühten, ward ihnen, wenn auch nur durch Uebersetzungen die Quelle selbst zugänglich und die grossen kirchlichen Lehrgebäude der Summisten erwachsen auf diesem Fundamente. — Was nun die mittelalterliche Naturbetrachtung im Einzelnen betrifft, so sind die Kosmogenien der morgenländischen Kirche wie die des *Photius* in seinen Amphilochien, des Georgios Synkellos in seiner Chronographie und des Michael Glykas in seiner Weltchronik vorzugsweise Compilationen aus den älteren morgenländischen Schriftauslegern, bei welcher Gelegenheit auch der obenerwähnte Physiologus eine gründliche Auferstehung feiert (s. S. 379). Die späteren orientalischen Scholastiker wie Euthymius, Zigadenus, Nicetas Choniates u. a. beschäftigen sich mehr mit den Ketzern als mit der Natur. Im Abendlande bietet Alcuin's Katechismus der Genesis-exegese nichts als Auszüge aus Hieron. Ambros. und Augustinus, in denen auf thörichte Fragen noch thörichtere Antworten gegeben werden. Hrabanus Maurus schreibt Beda's Genesiscommentar ganz kritiklos aus und auf ihn wieder stützt sich Walafried Strabo's glossa ordinaria. Eine kühne zu seinem Glück von der Zeit nicht begriffene Opposition gegen die Kirchenlehre zeigt Scotus Erigena. Ihm ist die Schöpfung ein für Gott metaphysisch nothwendiger Process, so dass von einer potentiellen Präexistenz der Creatur in Gott geredet werden kann. So ist die Schöpfung des Lichtes nichts Andres als der Uebergang der Primordialursachen zu ihren Wirkungen, das Urelement des Lichts liegt allen übrigen Elementarsubstanzen zu Grunde. Das Paradies ist die ursprüngliche menschliche

Natur, zeitlich war der Mensch nie im Paradiese; seitdem er zeitlich ist, ist er gefallen, doch spiegelt er immer noch in seiner geistigen Natur die göttliche Trinität im intellectus ratio und sensus ab. — Unter den Mystikern des 12. Jahrhunderts ragt Rupert von Deutz hervor, der in seinem Buche von der Trinität auch einen Hexaemeron-Commentar bringt. Er knüpft an Beda und Augustin an, hat aber selbstständige mystische Conceptionen. So die Meinung, es zeige sich im Schöpfungswerke die umgekehrte Reihenfolge der sogenannten 7 Geistesgaben von Jesaias. 11, 2. — Seine Naturanschauungen sind seltsam, so lässt er die Wasser über der Veste d. h. jenseits der verdünnten Luft durch Gottes Allmacht schwebend erhalten werden. Daneben finden sich sinnige Naturschilderungen wie die von der sich immer wieder erneuernden Fülle der lebendigen Creaturen. Neben ihm verdient Hugo von Sankt Victor Erwähnung, der vorzugsweise den Wortsinn unter Anlehnung an Beda auslegt mit eingestreuten moralisch-mystischen Anwendungen. Ausschweifend in seiner theils mystisch überschwenglichen, theils sehr derb realistisch gerichteten Phantasie zeigt sich Ernald (Arnold) von Chartres. — Abaelard's Auslegung des Hexameron zeigt nicht den kühnen Dialektiker der früheren Zeit, der mit dem Dogma gefährlich spielt, sondern den von der Hierarchie gezähmten Löwen der seine Sprünge macht und nur hie und da einmal zeigt dass man sich in Acht zu nehmen habe, wenn er zuschnappt. — Unter den scholastischen Dogmatikern zeigt Wilhelm von Conches in seiner grossen Naturphilosophie bedenkliche Ketzereien. Ganz materialisirend klingt seine Theorie von der Entwicklung des Thierlebens im Wasser und auf der Erde in Folge des erwärmenden Einflusses der Gestirne. — Grundlegend für die späteren Naturbetrachtungen der ganzen Schule wird der magister sententiarum Petrus der Lombarde, der die orthodoxe Quintessenz aus Augustin, Beda, Alcuin und Hugo von Sankt Viktor heraus destillirt und im kurzgedrängten Paragraphenstil vorträgt. Ausser ihm hat nur noch der magister historiarum Petrus

Comestor weitreichenden Einfluss erlangt, der auch auf geistigem Gebiete sich als ein „Verschlinger“ zeigte, welcher mit Vorliebe die unverdauliche Speise der jüdischen Schöpfungsagadas ass. — Später traten noch mehr ausserchristliche Einflüsse auf — manichäisirende bei den Katharern und innerhalb der Kirche muhammedanische durch Averroes der den Aristoteles den Kirchenschriftsellern übermittelte. Die Schöpfung aus Nichts vertheidigte man bei diesen nicht durch den hierzu vorzugsweise geeigneten Kusari des Jehuda ha Levi, sondern durch Maimuni's More Nebochim, der als Dogma des Glaubens die Schöpfung aus nichts, als Dogma der Vernunft die aristotelische Weltewigkeitslehre hinstellte. — Zusammenhängende Schöpfungstheorien auf aristotelischer Grundlage finden sich zuerst bei Albertus in seiner summa theologiae und summa de creaturis, die reich sind an ermüdenden spitzfindigen Untersuchungen voll philosophischen Formalismus und nur stellenweise die gediegenen astronomischen botanischen und zoologischen Kenntnisse dieses tüchtigen Naturforschers verrathen. Im engsten Anschluss an den Lombarden bewegen sich Thomas, Bonaventura, Raimund von Sabieude, Nicolaus von Cusa und trotz seiner Kritik desselben Roger Bacon. — Eine eigenthümliche Erscheinung ist die grosse erbauliche Encyclopädie des Vincentius von Beauvais „speculum naturale“, eine Art Riesencommentar zu Genes. 1 in 32 Bden. Neben grosser Beschränktheit der Naturanschauungen zeigt er doch hin und wieder recht gute Kenntnisse des Einzelnen. Seine staunenswürdige Belesenheit umfasst Alles, was das damalige positive Naturwissen aufbringen konnte. — Beachtenswert ist des Petrus de Aliaco imago mundi, besonders um deswillen, weil Columbus aus diesem Werke zum Theil seine kosmographischen Kenntnisse geschöpft hat; sonst muss man freilich den ins rothe Meer fliessenden Indus und 300 Fuss lange Gangesaale mit in den Kauf nehmen. — Gelehrte Genesiscommentare lieferten Folgende: Nicolaus von Lira, der unter Raschi's Einfluss die grammatisch-historische Bibelauslegung in der

Kirche begründete, obwohl er zunächst sein Prinzip mehr aufstellte als durchführte. Die jüdischen Agada's aus Raschi verspottet er, führt sie aber doch häufig an und folgt ihnen bisweilen. Für alles dies erlaubt sich Unterzeichneter auf seinen Nachweis in Merx, Archiv f. w. Erf. des A. T.'s 1869, IV, 428ff, 1871, I, 39ff zu verweisen. — Ihn setzte fort Paul von Burgos mit bisweilen scharfer Correctur, wogegen meist mehr mit Leidenschaft als mit Gründen Lira's Ordensgenosse Matthias Doring kämpfte. — Einen kabbalistischen Wirrsal tischt Picus von Mirandula in seinem Heptaplus auf. — Unter den Dichtungen der Zeit ist Caedmon's poetische Paraphrase der Genesis auszuzeichnen, siehe besonders die herrliche Schilderung vom Uebergang aus der chaotischen Finsterniss zum dämmernden Licht, welche der Verfasser S. 483 anführt. — Was endlich den Darwinismus betrifft, so finden sich nur sehr schwache und entfernte Anklänge an denselben bei den Schriftsellern dieser Zeit. Es wäre ja auch wunderbar, wenn es anders wäre.

Das 4. Buch von der reformatorischen Periode beginnt mit einem tiefeindringenden Nachweis des inneren Zusammenhanges, der in den humanistischen, naturwissenschaftlichen und religiösen Bestrebungen der Zeit stattfindet und zeigt, wie selbst bei feindseligem Verhalten der Kreise dieser Forscher doch diese innerliche Gemeinsamkeit sich nicht verleugne. Ein Symptom derselben ist der auf allen Forschungsgebieten geführte Befreiungskampf gegen die Fesseln der aristotelisch-scholastischen Methode. — Das erste Zeichen des anbrechenden Tages waren die grossen geographischen Entdeckungen des Jahrhunderts. Sie zwangen der sich sträubenden Kirche mit einem Schlage die so verhassten Antipoden und Antöken auf, brachten eine Anschauung vom wirklichen Umfange der Erde und bahnten den Weg zum inductiven Verfahren auch auf allen anderen naturwissenschaftlichen Gebieten. Die erste Folge dieser Anregung war des Copernicus grosse Entdeckung, die aber erst nachdem 1609 von Galilei das Fernrohr erfunden war, in ihrer Tragweite erkannt werden und

durch Kepler ihre vollkommene Ausbildung erhalten konnte. Dasselbe Jahrhundert brachte dann Harvey's ruhmreiche Entdeckung vom Blutumlauf der Thiere. — Neben die Erfinder treten die grossen Theoretiker wie Baco von Verulam. — Nun aber regen sich auch die durch die neue Forschung bedrohten Mächte. Hier jedoch können wir dem Verfasser nicht beistimmen, wenn er sagt: nicht eigentlich die kirchliche Orthodoxie, sondern der Aristotelismus sei der Gegner der Naturwissenschaft gewesen und von diesem seien die kirchlichen Autoritäten nur vorgeschoben worden. Allerdings war es nicht das Wesen der christlichen Kirche, welches zu einem feindseligen Gegensatz gegen die Naturforschung trieb, wohl aber eben die kirchliche Orthodoxie und zwar die protestantische nicht minder als die römische, wie dies eigentlich auch der Verfasser selbst auf S. 530 zugiebt. Das kopernikanische System ist doch wahrhaftig nicht dem Aristoteles zu Liebe bestritten worden, sondern deshalb, weil es die biblische Weltanschauung, wie sie besonders in der bekannten Josuastelle hervortritt, zu gefährden schien. Es ist ja möglich, dass Giordano Bruno wie der Verfasser S. 532f. ausführt nicht blos um seines Kopernikanismus willen, sondern vorzugsweise wegen der heidnischen Lehre von mehreren Welten verbrannt worden ist, aber was trägt das am Ende aus, dann bleiben immer noch Foscarini und vor Allen Galilei, die lediglich um jener Lehre willen verfolgt wurden und unter den Protestanten ist Kepler von den Tübinger Theologen doch gewiss nicht blos wegen der schönen Augen des Aristoteles, sondern „weil er die Ruhe der Kirche“ störte, angefeindet worden. — Nein, diese Flecken bringt kein Reinigungsmittel von den Rockschössen der Orthodoxie! — Noch eine andere unangenehme Frage hatten die neuen Entdeckungen im Gefolge: die Frage nach dem Ursprunge der Amerikaner und nach ihrem Zusammenhange mit Adam. An ihrer Lösung versuchten sich abwechselnd polygenistische Theorien, Wanderungshypothesen und vor allen die Präadamitenhypothese, welche besonders Isaac

le Peyrère begründete, den man auch nicht wegen des Aristoteles in den Thurm sperrte. — Ein freundliches Verhältniss christlicher Frömmigkeit zu naturwissenschaftlicher Forschung zeigen dagegen Columbus, die sprach- und naturforschenden römischen Missionare, Tycho, Kepler, der gelehrte theologisch gebildete Arzt Caspar Peucer, die mancherlei Naturkenntnisse zeigenden lutherischen Theologen: Cruciger, Joh. Gerhard, Joh. Arnd, der reformirte Sam. Bochart, der in biblischer Geographie, Ethnographie und Naturkunde gleich ausgezeichnet dasteht. — Schöne Naturschilderungen enthalten die Tagebücher des Columbus, und besonders die holden Dichtungen des spanischen Augustiners Luis de Leon; unter den Protestanten zeigt Luther zwar keine Naturkenntnisse, aber feinen Natursinn, mystisch ist die Naturbetrachtung bei Jakob Böhme, Joh. Kepler und später Amos Comenius. Schöne Schilderung der Natur begegnet uns in Gothold's zufälligen Andachten von Christian Scriver und in Paul Gerhard's unsterblichem Sommerliede: „Geh aus mein Herz und suche Freud' in dieser schönen Sommerzeit", auch bei Angelus Silesius bei dem auf S. 599 noch die feinsinnige Schrift von Franz Kern, Joh. Scheffler's cherubinischer Wandersmann, Leipzig 1866, nachzutragen wäre. — Im 17. Jahrhundert treten auch naturtheologische Werke auf, in denen die physikotheologische Argumentationsweise in der Betrachtung der Natur als Offenbarungsstätte der Herrlichkeit Gottes vorwiegt. — Die Ansicht von der Schöpfung bleibt bis zum Schluss dieser Periode antikopernikanisch sowohl bei Katholiken als bei Protestanten. Die Einzeldifferenzen in der Schöpfungslehre sind unerheblich, s. S. 621—628. Unter den eigentlichen Genesisauslegern sieht man mit Befremden Luther's strengen Gegner Cajetan als Ketzer sich gebaren. Eva's Schöpfung aus Adams Rippe sei buchstäblich verstanden eine Absurdität, sie müsse symbolisch verstanden werden, versichert dieser kecke Cardinal. Noch kühner bewegt sich Eugubinus (Stenchus von Gubbio, Bischof von Chisamo auf Candia). Gründliche

Arbeit lieferten die Jesuiten: Benedict Pererius in seinem vierbändigen Commentar zur Genesis und Denis Petau (Dionysius Petavius), der besonders dem Eugubinus erbittert entgegentritt. — Sehr genau nahm die Sache auch Marius Mersenne, der wie er sagt „für Theologen, Philosophen, Juristen, Aerzte, Mathematiker, Musiker und Katoptriker" schrieb. Doch müssen alle diese Leute viel Geduld haben, da auf den 1ten Vers der Genesis allein 712 Spalten folio kommen und man 8000 nützliche Beziehungen des Knochensystems sich merken muss. In Bezug auf Luther muss der Unterzeichnete auf die Begründung seines Urtheils in Merx Archiv a. a. O. verweisen, wenn er vom Verfasser einigermassen abweichend behauptet, dass er im Genesiscommentar sachlich vom Liranus abhängig ist, und dass das Neue nur in seiner dogmatischen Anschauung besteht, die aber mit dem Wortlaut der Genesis oft herzlich wenig zu thun hat, wie besonders die wiederholt und jedesmal vom Zaune gebrochene Polemik gegen das Mönchthum beweist. Unter den Uebrigen sind die Wichtigsten: Joh. Brenz, der auf Luther im Genesiscommentar fussend sich durch klare Darstellung auszeichnet, später Joh. Gerhard, der wesentlich dogmatische Auslegung bringt, und Abrah. Calov, der insofern ein Vorläufer Knak's ist als er den Copernikanismus nicht aus naturwissenschaftlichen, sondern lediglich aus biblischen Gründen verwirft und jede Annahme einer Accommodation der Bibel an die Redeweise ihrer Zeit mit Entrüstung zurückweist. Die lutherischen Ausleger verloren sich zuletzt in Wunderlichkeiten. August Pfeiffer in seiner Theosophia Mosaica (1698) leitete sämmtliche 28 Artikel der Augsburgischen Confession aus der Genesis her und empfahl die letztere als Rüstkammer für die Polemik selbst gegen die „Tartaren". — Auf reformirter Seite zeigt Calvin's Genesiscommentar, eine seiner letzten Arbeiten, gute sprachliche Behandlung, Sebastian Münster vereinigt geographisch-kosmographische Kenntnisse mit biblischen, Jean Mercier ist als philologischer und theologischer Ausleger bedeutend, die übrigen sind im grossen Sammel-

werke der critici sacri vereinigt. Ein grosses encyclopädisches Werk schrieb Zanchi, welches sich dem speculum des Vincenz an die Seite stellen lässt. Er giebt darin einen Ueberblick über das gesammte Naturwissen seiner Zeit und sucht wie die anderen Apologeten all diesen Stoff in den Rahmen der 6 Tage des biblischen Schöpfungswerkes hinein zu pressen, so lange an Mose und Aristoteles zerrend, bis beide die gleiche Länge haben. — Hottinger's theologisch-philologische Prüfung der Schöpfungsgeschichte erweist gediegene sprachliche aber sehr ungenügende naturwissenschaftliche Kenntnisse. — Die mystische Naturwissenschaft tritt uns besonders bei Jacob Böhme entgegen, der sich sehr unabhängig von der Schöpfungsurkunde bewegt. Die wirkliche Welt geht nach ihm hervor aus den 7 im göttlichen Ternar enthaltenen Naturgestalten; ihr Einzug aus dem idealen Zustande in die Wirklichkeit wird durch Gottes Willen bewirkt, aber ihr Werden „zu compactirten Wesen" d. h. festen Gestalten ist Sache der Matrix, der herben constringirenden Qualität. In Folge des letzteren Umstandes haftet den Dingen Zorn neben der Liebe an. Lucifer, der ganz aus dem Zorn ist, bewohnt als Fürst diese sichtbare Erde, die deshalb vom Himmel geschieden wird. Erst bei diesem Punkte des Schöpfungsvorganges setzt nach seiner Auffassung die mosaische Schöpfungsurkunde ein. Der Urzustand Adams wird insofern androgyn gefasst, als er die ewige Weisheit als Jungfrau in sich tragend vorgestellt wird; so geartet, sei er bestimmt gewesen aus sich selbst lauter Engelskinder zu erzeugen, aber da er in thierischen Schlaf verfiel, bekam er das irdische Weib, statt des himmlischen, fiel dann durch Essen der sinnlichen Frucht noch tiefer und kam ganz unter Lucifer's Herrschaft. — Unter den poetischen Bearbeitern der Schöpfungsgeschichte leuchtet in dieser Periode der Niederländer Vondel hervor, dessen „Lucifer" theilweise von Milton nachgeahmt worden ist.

Auch bei den Kirchenschriftstellern dieser Periode glänzt der Darwinismus vorzugsweise durch seine Abwesenheit. Wenn man will, so kann man allenfalls in einer

Aeusserung in Danaeus Physice christiana von einer gewissen selbständigen Schöpferkraft der Erde etwas Derartiges finden, vielleicht auch in der Ansicht M. Hale's, dass seit der Schöpfung mancherlei Veränderung der Thierarten eingetreten sei. —

Hatte die erste Abtheilung des Buches von Zöckler mehr ein akademisches Interesse: so erfasst uns vom Beginn der zweiten ab eine beinahe dramatische Spannung, die mit dem Fortschreiten der Darstellung wächst und der Verfasser weiss es so zu wenden, dass uns in den durch die neuen Entdeckungen auf dem Naturgebiet hervorgerufenen Kämpfen und Bewegungen das Gefühl ergreift tua res agitur. — Der Verfasser hat in diesem Bande den Vortrag der geschichtlichen Entwickelung in 3 Bücher zerlegt, welche den frühern als 5. 6. und 7. nachfolgen. —

Das 5. Buch, welches die Zeit des Stillstandes des experimentirenden Dogmatismus von 1675—1781 beschreibt führt uns gewissermassen in die Vorhalle der Neuzeit, in welcher noch eine verhältnissmässige Stille herrscht, da wir hier mehr eine Periode der Sammlung und Verarbeitung des in der vorigen Erlangten haben. — An ihrer Schwelle begegnet uns Speners ehrwürdige Gestalt, welcher wie überhaupt freieren Sinnes auch gesunde naturwissenschaftliche Anschauungen zeigt. Er will nichts von der Alchymisterei und verwirft im physicus alle metaphysischen aristotelischen Grillen, da es zur Gewinnung der Naturgesetze lediglich auf Beobachtung selbst ankomme nicht auf Betrachtung derselben von einem ausserhalb gelegenen metaphysischen Standpunkte. Doch hat er von Newton's grossen Entdeckungen noch nichts gehört. — Weniger unbefangen steht John Wesley in England da. Er zweifelt an der Wahrheit des kopernikanischen Systems und ist ein Gegner der Newton'schen Astronomie und Physik. Doch bethätigt er sein lebhaftes Naturinteresse in einem 5bändigen „Compendium der Naturphilosophie

als Uebersicht über die Weisheit Gottes in der Schöpfung", das freilich auf einem etwas naiven Standpunkt steht, indem es das Hauptsächlichste, was jetzt betreffs der Erde und des Himmels erforscht ist „frei von allem mathematischen Jargon" darzustellen verspricht. — Eifrige Freunde der Natur, aus deren tieferer Erkenntniss sie Bestätigung ihrer eigenthümlichen theosophischen Speculation erhofften, waren die Würtemberger Bengel und Oetinger und der Scandinavier Swedenborg. Namentlich der letzte suchte eine seltsame mystische Vereinigung des empirischen Naturwissens mit der Vorstellung von der Realität einer jenseitigen Welt. Die in dieser Zeit herrschende Philosophie befreundet sich, wenn auch nicht mit der orthodoxen, so doch mit der allgemein christlichen Anschauung, da die eigentlich bedeutendsten Systeme das Pantheistische des Spinoza und und das Materialistische des Hobbes keinen weiteren Anklang fanden. Lessing hatte wohl in seinem späteren Leben einmal eine spinozistische Anwandlung, aber im Grunde war seine Weltansicht doch leibnizisch-deistisch. Ebenso halten die Skeptiker und Spötter Bayle, Hume und Voltaire stets die deistische Grundlage fest, namentlich Voltaire war entschieden der Meinung, dass der liebe Gott ungefähr ein so grosser Geist wie er selber sei. —

Auf Seiten der Naturforschung leitet Isaac Newton's grosse Erscheinung diese Periode ein. Er verwirklicht das Ideal der vereinigten inductiven und philosophischen Forschung, welches Bacon vorgeschwebt hatte. Seine Resultate haben ebensowohl mathematische als philosophische Evidenz. Der berühmte Apfelfall brachte ihn auf das grosse Bewegungsgesetz, welches Kleinstes und Grössestes im Weltall beherrscht. Aber mit dieser Entdeckung verbindet sich bei ihm die Ueberzeugung von der Unentbehrlichkeit des ersten Urhebers der Tangentialbewegung, welche das Rotiren der nach der Sonne gravitirenden Planeten um dieses ihr Centrum bewirkte. Er erklärt die Lucrezische Annahme von einer ursprünglichen Ausbreitung der Materie durch das ganze All für absurd, da sie gegen die Thatsache der Gra-

vitation streite und zeigt, dass aus blinder Nothwendigkeit kein Werden und keine Veränderung hervorgehen könne. Somit ist ihm das Dasein eines persönlichen Urhebers und Ordners der Welt erwiesen und in der That sieht man nicht wie die ehernen Glieder dieser Schlusskette durchbrochen werden könnten. Wie energisch sein religiöses Interesse war, zeigt seine angelegentliche Beschäftigung mit Daniel und der Apokalypse, deren Heptaden (Weltwochen) ihn ebenso interessirten wie die 7 Farben des prismatischen Spectrums. Wenn Moleschott, Büchner u. a. diese Studien der Altersschwäche Newton's zuschreiben wollten: so klingt dies einfach lächerlich. Allerdings war Newton ein Kind seiner Zeit, doch der Zustand des alten Gehirns Newton's dürfte den des Hirns des Herrn Büchner in seiner Blüthezeit wohl noch um ein Beträchtliches übertreffen. — Jenem zur Seite tritt als Mitbegründer des neuen Geisteslebens und der wissenschaftlichen Methode Leibniz, dessen Hauptbedeutung jedoch weniger in den von ihm errungenen Resultaten lag, als in den Anregungen die er gab und in der Erschliessung neuer Gebiete, zu denen er die Bahn brach. So thut er auf den Gebieten der Geologie und Paläontologie tiefe Blicke in das Wesen der Gebirgsbildung, fordert Anwendung des Mikroskops zur Untersuchung der Gesteine, stellt die Lehre von der Keimmetamorphose der Monaden auf, welche sich mit der modernen Evolutionstheorie berührt, weist scharfblickend auf den Unterschied todter und lebendiger Kraft hin, stellt zuerst, den Bann der Hebräischen Ursprache durchbrechend, das Ziel der modernen linguistischen Forschung hin und eilt in kühnem Fluge selbst der Idee einer Pasigraphie, eines Universalalphabets, entgegen. Was er als Staatsmann und Historiker Grosses geleistet, fällt aussersalb der gegenwärtigen Betrachtung. Seine religiös-theologische Anschauung war synkretistisch. Er plant unablässig Einigung mit den Katholiken und Herstellung einer Universalreligion. Andrerseits ist er bestrebt orthodoxe Vorstellungen wie Trinität, ewige Höllenstrafen, die geschichtlichen Wunder Christi festzuhalten, immer erfolgreich in Auffindung dia-

lektischer Formeln durch welche diese Dinge philosophisch denkbar gemacht werden. Seine eigenthümlichste Vorstellung von der Allbeseelungslehre (Monadologie) hat neuerdings durch Häckel eine Art Auferstehung gefeiert. — Die Epigonen Christian Wolff und Baumgarten zogen aus des Meisters Material eine Art Extract, aus dem sie nach Göthe's Wort „breite Bettelsuppen" kochten und infolge dessen „ein gross Publikum" hatten, zu dem allerdings sogar Friedrich der Grosse und Lessing gehörten. —

Wie die Folgezeit unter dem Einflusse der grossen Entdeckungen Newton's stehend mehr den Charakter der Reproduction und detaillirten Fortbildung als der Neuschöpfung trägt, zeigt der Verfasser an den verschiedenen Gebieten des Naturwissens auf S. 23—31. Dem entsprechend trägt auch die Naturphilosophie dieser Periode das Gepräge des Dogmatismus. Kant zeigt sich bis 1781 in naturwissenschaftlicher Hinsicht durch Newton, in philosophischer bis auf die Terminologie durch Leibniz beeinflusst. — In religiöser Beziehung sind die Naturforscher dieser Periode vorzugsweise gläubig zu nennen. So Hartsoeker, Boerhave, E. Stahl, Friedrich Hofmann, Haller, Euler, Linné, bei denen die religiöse Betrachtung sogar mit einem grossen Nackdrucke sich hervordrängt. Nur wenige sind Skeptiker wie Halley, Maupertuis, Lalande. So giebt es denn auch unter den Theologen viel eifrige Naturforscher, aus deren langer Reihe wir hier nur Celsius (theologischer Professor zu Upsala) und Scheuchzer (Chorherr zu Zürich) hervorheben wollen. Vereinigung medicinischer und theologischer Studien zeigt der ruhmvolle Pentateuchkritiker Astruc († 1766). — Was das Verhalten der Kirchen zur Naturforschung betrifft: so beharrt die römische Kirche beim Geocentrismus; auch die protestantische Orthodoxie, welche bis ins 18. Jahrhundert nach dem julianischen Kalender weiterrechnet, bleibt beim Ptolemäus. Einige wie Buddeus und Rambach schwanken, doch auf Zimmermann's Empfehlung des Copernicus antwortet eine Reihe heftiger Gegenschriften, deren eine diese Anschauung auf den Erzfeind Satan zurückführt. Erst allmählich dringt

der Copernicanismus durch, den z. B. der Pietist Joachim Lange unzweifelhaft festhält. Langsamer ging es in England, wo auch die cartesianischen Wirbeltheoretiker, nach denen der Weltäther die Weltkörper herumwirbelte, in Opposition treten. — Eigenthümlich wirkten Newton's Entdeckungen auf die Ausbildung der Weltenvielheitslehre. Man erfand im Scherz und Ernst vollständige Romane, die auf dem Monde und den Planeten spielten. Speculativ zeigt Leibniz wie die lückenlose Stufenreihe zahlloser beseelter Wesen bis zu Gott hinauf diese himmlischen Wohnungen nöthig mache. Eine theologische Opposition aus christologischen Gründen, der die Bedeutung der Erlösung hiedurch beeinträchtigt schien, wird beschwichtigt durch Hinweis auf den geistigen Vorzug, der auch so der Erde bleibe. In der Wunderfrage sind Newton, Locke und Leibniz, welchen Wolff, Bonnet, Euler und Haller folgen, conservativ. Die Wunder gelten als vorher geplante Eingriffe höherer Seinsordnung in die ordinäre Wirklichkeit. Wunderbestreitung tritt zuerst bei Hume auf, der besonders geltend macht, dass zum Erweis der Thatsächlichkeit eines Wunders niemals ein äusseres Zeugniss genügen könne. Rationalisirende Wundererklärung findet sich bei Hermann v. d. Hardt, Clericus und Reimarus. Naturtheologische Systeme treten zuerst in England auf, in denen aber das Theologische allmählich auf die Trias von Gott, Tugend und Unsterblichkeit zusammenschrumpft. Im Interesse des physikotheologischen Beweises beschrieb Ray (Wray) die Naturreiche; in der sogenannten Boylestiftung bewies der grosse Philolog Bentley die Thorheit des Atheismus. Ein hervorragender Apologet ist John Butler, der die Wahrheit des Christenthums aus der Conformität desselben mit der natürlichen Religion erweist. — Aehnliches versucht Fenelon's berühmte Abhandlung: „Ueber die Existenz und die Attribute Gottes." In Deutschland sucht Christian Wolff in seiner Theologia naturalis mit mathematisch geformten Beweisen Gottes Dasein und Wesen aus der Natur zu ermitteln. Weit übertrifft dies langweilige Buch Reimarus in den „Abhandlungen von den vor-

nehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion 1754“ mit seiner gediegenen Detailkenntniss und seinem schriftstellerischen Talent. Einer neuen Literaturrichtung von wahrhaft ungezieferartiger Fruchtbarkeit brach Joh. Albrecht Fabricius Bahn, zuerst in seiner Uebersetzung einer englischen Astrotheologie, der später Hydro- und Pyrotheologie folgten. Kaum war diese Parole ausgegeben, so wimmelte es von Litho-, Insecto-, Testaceo-, Chiono-, Phyto-, Petino-, Bronto-, Akrido-, Ichthyo- und anderen Theologien und die unersättlichen Kritiker verlangten noch dazu eine Zoo-, Geo-, Metallo-, Aethero-, Chemio-, Spermato-, Terato-, Tycho- und Mikrotheologie und erhielten wirklich noch eine Melitto- und Sismotheologie. Diese unerträgliche Monotonie, mit der jedes Naturgebiet über denselben Leisten geschlagen wurde, vergegenwärtigt so recht eine Zeit, an die man nicht ohne Gähnen zurückdenken kann. Hier konnte nur der Spott Rettung schaffen. Wir möchten hier zu dem was der Verfasser anführt, noch an Lichtenberg's Wort erinnern, von der tiefen Weisheit des Schöpfers, der den Katzen just da die Löcher in den Pelz schnitt, wo er die Augen hinsetzen wollte. — Neben die wissenschaftlichen Naturtheologien treten die erbaulichen, meist Nachbildungen des Scriver'schen Gotthold. Besonders verdient der Engländer Harvey genannt zu werden, der auf dem Boden modern-astronomischer Weltansicht das specifisch Christliche festzuhalten strebt. — Die Predigten dieser Gattung verloren sich oft in Kleinlichkeiten. Seltsam berührt es den strengen Lutheraner Löscher am ersten Ostertag über die Wiedererweckung der Blumen und Pflanzen, am zweiten (Emmausjünger) „von denen merkwürdigen Reisen,“ zu Pfingsten über merkwürdige Gebäude predigen zu hören. — In seiner Bibelencyclopädie suchte Scheuchzer (Kupferbibel mit physica sacra) das teleologische Raisonnement durchzuführen. Specialgebiete bearbeiteten Hiller im Hierophyticon, Celsius im Hierobotanicon. — Naturtheologische Dichtung pflegten Erzbischof Polignac im Antilucrezius, Louis Racine (Sohn des Tragikers) in la religion, in ruhmvollster Weise Thomson in seinen Jahreszeiten

ganz auf Newton'scher Grundlage, auch Pope im essay on man u. a. Aus Deutschland sind Kirchenliederdichter wie Mentzer (O dass ich tausend Zungen hätte), Gellert (Wenn ich o Schöpfer deine Macht), Schmolke, Tersteegen u. a. zu nennen. Der eifrigste Naturdichter dieser Zeit war B. H. Brockes in Hamburg in seinen 5 Bänden „irdischen Vergnügens in Gott," die allerdings für ein Vergnügen etwas zu viel sind, doch einzelne Stellen wie die Schilderung des unendlichen Himmelsraumes möchten wir von dem Verwerfungsurtheil des Verfasser's ausnehmen. — Höher stehen Haller's Alpen, Chr. Ew. v. Kleist's Frühling und die Naturschilderungen bei Gessner, Voss, Klopstock und Claudius. — Tiefere Anregung für das Verständniss des Schönen überhaupt und des religiösen Grundes, auf welchem dasselbe beruht, brachte Winkelmann, der die höchste Schönheit in Gott suchen und alles irdisch Schöne als Abbild derselben verstehen lehrte. Ihm folgend fand Breitinger das Wesen der Poesie in treuer Naturnachahmung und bildete daher den darin vorbildlichen Homer nach. Tiefer noch grub Hamann, der in der Schöpfung „eine Rede Gottes an die Kreatur durch die Kreatur" fand, deren Glieder der Gelehrte zu sammeln, der Philosoph auszulegen und der Dichter nachzuahmen habe. Seine Geistesergüsse waren nach Tholuck's schönem Ausdruck: „Milchstrassen apologetischer Samenkörner, deren jedes sich zu einem Universum entfaltete." Vortreffliche Bemerkungen echter Nüchternheit und religiöser Tiefe macht Justus Möser gegen den leeren Rousseau'schen Naturcult, indem er in seiner Laienpredigt aus der geoffenbarten Religion einen besseren Trost verspricht, wenn Rousseau's Vicar beim Erdbeben den verzagten Zweiflern vergeblich die Schönheit der eingestürzten Werke Gottes predigen werde. — Weitere Entwickelung des Natursinnes namentlich der Empfänglichkeit für landschaftliche Schönheit brachten die Malerei und die romantischen Naturschilderungen der Robinsonliteratur, später Göthe's Schweizerreise und Georg Förster's Landschaftsbilder. Daneben wirkten theoretische Schriften, wie die des Aesthetikers

Sulzer und die geschmackvolle Art der Naturbeschreibung, welche Buffon einführte, dem Lambert in seiner Himmelsbetrachtung zur Seite trat.

In den Schöpfungshypothesen dieser Zeit spielte die Sintfluthfrage die Hauptrolle. Man erörterte die Fragen nach Ausdehnung und Höhe der Fluth und nach dem Bau der Arche, welche die allerverschiedensten Façons annehmen musste. Ja man baute sogar eine Probearche zur Erhärtung der Ausführbarkeit des Bau's. Man besprach die Raumverhältnisse der Arche, Vertheilung der Thiere, des Proviants u. dgl. — Daneben ward die Paradieseslage und die Controverse über das Alter des Menschengeschlechts verhandelt. — Wenden wir uns der Betrachtung des Einzelnen zu, so sehen wir innerhalb der katholischen Kirche Richard Simon mit seiner schneidigen Kritik einflusslos. Der Scholasticismus dauert in den Genesiscommentaren fort, nur Calmet zeigt sich frei von diesem dumpfen Traditionalismus. Auch die lutherische Orthodoxie bleibt in den alten Gleisen mit ihren oberhimmlischen Wassern, dem Wasserursprung, der Vögel u. dgl. Buddeus kann sich noch nicht zu Copernicus entschliessen und lässt Adam hebräisch sprechen. Sein gelehrter Genesiscommentar in seiner Kirchengeschichte des alten Testaments hat, wie Herder sagt, „ein dickes Cosmogoniengeweih von 100 Enden vor seiner Stirn.“ — Unter den Reformirten haben die streng orthodoxen Coccejaner eine gewisse mystische Naturliebe mit häufig wuchernden typologischen Spielereien. Am Genauesten nimmt es Burmann in seiner Synopsis theologiae mit dem Schöpfungsproblem. In der Menschenschöpfung ist er streng realistisch; die in die Nase geblasene Seele fährt beim Tode eben da wieder hinaus. Die eigentlich diluvialistischen Schöpfungslehren beginnen mit Th. Burnet, der die alte Welt durch die Sintflut vollständig vertilgt und eine neue durch sie hergestellt werden lässt, bei der die Schiefe der Ekliptik eintrat und damit das bisher so paradiesische Erdklima aufhörte. Eine seltsame Idiosynkrasie hat er gegen Gebirge und Meere. Jene sind ihm „grosse Erdscherben und zerbrochene Fugen,“ diese „Graben von

abscheulicher Fasslichkeit". Die ganze Erde ist nach ihm jetzt im trümmerhaften Zustande. Die Herbeiführung der Sintfluth durch einen Kometen lehren Whiston, Clüver und der brandenburger Schulrector Heyn. Letzterer berief sich auf Amos 5, 8 die beiden Sterne als Kometen deutend. Kritisch traten diesem Spuk Lambert's kosmologische Briefe 1761 und J. G. Krüger entgegen. Von geologischem Standpunkte brachte Woodward eine Sintfluthstheorie, in der er in gründlicher Weise animalische und vegetabilische Fossilien als Belege der allbedeckenden Fluth besprach. Ihm trat Ray entgegen, der richtig auf das Missverhältniss der kurzen Dauer der Fluth und der ungeheuren Masse der fossilen Reste aufmerksam machte. — Ein allgemeines Fossiliensuchen riss in dieser Zeit ein, bei dem Beringer in Würzburg ein Opfer der Mystification boshafter Studenten ward. Sie vergruben selbstverfertigte Thonfiguren, denen jener eine gelehrte Erklärung widmete, was lebhaft an neueste Erlebnisse erinnert. Glücklicher war Scheuchzer, der sich nur im homo diluvii testis irrte, da dieser sich später als Riesensalamander entpuppte. Bei der Sintflut behelligt er den Kometen nicht, Gott hält die Drehung der Erde einen Augenblick auf, dieser Ruck genügt zu einer, die ganze Erde bedeckenden, Ueberschwemmung. — Den Erosionsgedanken verfolgen Calmet, la Pluche und le Cat; letzterer lässt das Wasser so lange nagen bis es endlich wirklich den Untergang der Erde herbeiführt. — Als Kritiker des Diluvialismus traten auf Clericus, Clayton (Bischof von Irland), Linné, Camerarius († 1734 zu Tübingen), die theils die Particularität der Fluth behaupteten, theils auf die Schwäche der aus den Versteinerungen hergeleiteten Beweise hinwiesen. Von grösserer Bedeutung ist die kosmogonische Ansicht, die Leibniz in seiner Protogaea aufstellt. Er fasst den Urzustand der Erde als sonnenartig glühend, auf diesen Zustand folgte Bedeckung der Erde mit Rinde, dann solche der Rinde mit Wasser. Durch Einsturz von Gebirgsmassen erfolgte die spätere Fluth, worauf die Fluthen sich einen Abfluss zu unterirdischen Schlünden bahnten, und in Folge davon ein neues Fest-

land — die jetzige Erde — hervorkam. Ihm folgten Carpov und J. G. Krüger, Geschichte der Erde 1746, der den strikten Neptunisten die Frage entgegenhielt: „Wie kann Wasser solche grosse Dinge thun?“ Nach ihm ist die Grundlage der Erdbildung plutonisch, zwei allgemeine Erdbeben und zwei grosse Fluthen haben den gegenwärtigen Bestand der Erdoberfläche herbeigeführt. Sehr richtig bemerkt er, dass von der biblischen Sintfluth nur sehr wenig Versteinerungen herrühren können. — Auch Kant sann über die Erdbildung nach. Nach feuerflüssigem Zustande der Erde bildete sich nach seiner Auffassung feste Rinde, diese sprengen Luftblasen, es entstehen Senkungen und Risse, dadurch bekommt das Meer eine Einfassung.

Den Neptunisten ersteht in Whithurst 1778 ein neuer Vorkämpfer, der flüssiges Urchaos annimmt, indem durch Sonnen- und Mondattraction Fluthungen entstehen, in deren Folge das Land hervortritt. Die gegenwärtige Erdgestalt ist durch die Sintfluth herbeigeführt, welche durch ein Erdbeben veranlasst wurde. — Striktester Diluvialist ist Silberschlag (1780), der die Welt in buchstäblich 6 Tagen im Herbst geschaffen sein lässt, und die ganze gegenwärtige Erde von der Sintfluth ableitet. Mit allen Schwierigkeiten wird er im Handumdrehen fertig, in der Arche bringt er durch genaue Berechnung nicht nur alle Thiere unter, sondern behält noch Raum übrig. Indessen verdient er nicht blos Spott, seine Untersuchungen über Höhlenbildung, Meerestiefe u. dgl. sind ganz respektabel.

Theosophische Schöpfungsspekulationen tragen die mystischen Französinnen Antoinette Bourignon 1680 und Frau v. Guyon 1684 vor, mehr Substanz bieten Poiret (1719) und die Exegesen der Berleburger Bibel 1726. — Dickinson 1702 hat seine kabbalistische Geheimweisheit durch Vermittlung der keltischen Druiden von Abraham und Mose empfangen. Sie besteht in der Corpusculartheorie, nach welcher in der Bibel „Wasser“ und „Staub“ kleinste Körperchen (etwa Moleculen) bedeuten, aus denen Alles sich zusammensetzt. Das Lebensprincip aller Dinge Pandora, aurum aurae quinta essentia, wohnt im Luftkreise als eine

Mischung irdischer und himmlischer Kräfte. Eine daraus bereitete Essenz besass Noah und fütterte damit die Thiere der Arche, wie sich aus Genes. 6, 16 ergiebt, wo diese Wundersubstanz Sohar genannt ist. — Tiefsinnigere theosophische Sprüche finden sich beim christlichen Demokrit Dippel und im höheren Grade bei Hamann. — Oetinger steht auf Newton'schem Standpunkt; eine eigenthümliche Grille von ihm ist die dem 1000jährigen Reiche vorangehende „grosse Versetzung“ Haggai 2, 7, worunter er „eine kleine Abweichung des Poli“ versteht. Bemerkenswerth ist, dass er schon die Restitutionsidee beim Sechstagewerk hat, von der später noch die Rede sein wird.

Anspruchsvoll tritt Swedenborg auf, der seine Cosmogonie aus Offenbarung hat. Die Hauptsache ist der Parallelismus der Welten: der sinnlich natürlichen mit dem Sonnencentrum und der geistigen mit der reinen Liebe aus Jehovah als Centrum. Aus der göttlichen Liebe entstanden die drei geistigen Himmel, ebenso aus der Sonne die drei natürlichen Sphären, welche dann zusammen die Erde erzeugten. Um die Bibel bekümmert er sich dabei wenig, da er ja eine eigene Offenbarung hat. — Poetische Cosmogonien sind von Blackmore, der eine Apologie gegen die lukrezisch-epikuräische Weltanschauung bringt, von Thomson in seinem „Frühling,“ von Haller im Gedicht „über den Ursprung des Uebels.“ Einen speciellen Sintfluthssänger stellt die deutsche Literatur in Bodmer, der in seiner Noachide biblisch-orthodox neben klopstockisch-seraphischen Betrachtungen sehr sinnlich üppige Wielandische Schilderungen bringt und in Gleichnissen sklavisch den Homer nachahmt. Höchst belustigend ist, dass im Salon der Arche, wo die Familie Noah's sich zu versammeln pflegt, Gott derselben eigenhändig 20 herrliche, erbauliche Tableau's zur Schmückung der Wände gemalt hat, womit sie beim ersten Betreten des Gemaches in zartester Weise überrascht werden, und noch belustigender ist, dass Noah beim Beginn der Fluth die zur Rettung bestimmten Thiere wie ein Postillon zusammenbläst, und am allerbelustigendsten, dass die vorsintfluthlichen Frevler mit

Feuerrohren schiessen und Noah sich eines Fernrohrs bedient.

Allegorisirende Deutungen der biblischen Schöpfungsgeschichte finden sich in gläubiger Art bei Fabricius und van Helmont, bibelfeindlich nach Hobbes Anleitung (Leviathan c. 38) bei dem schamlosen Beverland, angemessener bei Burnet, Bekker, Tindal und Gerstenberg. Ueber des letzteren Geschmacklosigkeit äusserte sich Goethe unwillig. Abgesehen von einzelnen Spöttereien Bolingbroke's, Voltaire's, Edelmann's ging der biblischen Erzählung energisch zu Leibe Boulanger, der alle Religionen aus der Furcht vor Ueberschwemmungen herleitet, wozu wir an Herder's spöttische Bemerkung erinnern möchten (im Geist der hebr. Poesie II. Ausgabe 1827 Bd. 1. S. 49), dass er als Aufseher über Deiche und Brücken in Frankreich wohl von Amtswegen eine Wasserphilosophie haben musste. — Kühn und scharfsinnig griff Reimarus mit glänzendem schriftstellerischen Talent die biblischen Erzählungen an. Er war ja gegenüber der orthodoxen Auffassung mit ihrem Inspirationsbegriff dazu relativ berechtigt, aber es fehlt ihm doch, wie wir hier noch stärker als der Verfasser Strauss gegenüber betonen möchten, jeder historische Sinn, da er im Ernste von Noah, Abraham und den Erzvätern verlangt, sie hätten die Grundwahrheiten der Religion so wie er sie im 18. Jahrhundert erkannte, ausbreiten und dadurch ihre göttliche Sendung erweisen sollen. Auch auf den schwachen Punkt seiner Kritik möchten wir noch aufmerksam machen, dass er sehr oft die biblischen Berichte als in sich widersprechend und überhaupt unglaubwürdig darthut und dann doch dieselben Berichte zur Basis von allerlei Angriffen gegen die darin vorkommenden Personen macht. — Wie eine Sonne ging in dieser Zeit Herder's älteste Urkunde des Menschengeschlechts 1774—76 auf. Mit siegreicher Kritik beseitigte er die unzureichende orthodoxe wie die mythisirende Erklärung der Schöpfungsgeschichte, in letzterer Hinsicht sich besonders gegen die armselige Seichtigkeit des J. D. Michaelis richtend, auch die Affenbrüderschaft köstlich persifflirend.

In begeisterter goldener Sprache erschloss er das Verständniss der poetischen Schönheit der biblischen Erzählung und zeigte ihre ganze Grösse von dieser Seite her. Diese Leistung Herder's stellt nach unsrer Ueberzeugung der Verfasser nicht hoch genug, wenn er sie blos einen „kühnen Poetisirungsversuch in Prosa“ nennt. Es war Herder'n wirklich gelungen einzutauchen in den Strom der Poesie, der die Seele des Dichters des herrlichen Schöpfungsgemäldes erfüllte. Allerdings geben wir zu, dass Herder zu weit ging in seiner Construction der heiligen Siebenzal, namentlich in der Verfolgung des berüchtigten Sechsecks durch alle älteste Literaturen und orphischen Geheimnisse hindurch, aber man darf sich durch diesen angehängten Ballast doch nicht gegen die Anerkennung der Thatsache verblenden lassen, dass Herder in der That zuerst das schöne *Gesetz* der Symmetrie der Tagewerke entdeckt hat, wornach 1:3=2:4=3:6 sich verhalten (Licht: Lichtkörper — Wasserscheidung, Belebung des Wassers: Fische, Vögel — Erde: Erdthiere). Herder hat der christlichen Apologetik eine mächtige Waffe in die Hand gedrückt. Sie kann den Spöttern die schöne sinnvolle Composition der biblischen Kosmogonie entgegenhalten, gegen die kein Angriff irgend etwas auszurichten vermag. —

Zum Schluss wendet sich die Untersuchung des Verfassers wieder den etwaigen darwinistischen Anklängen zu. Es fängt nun wirklich an schon etwas unheimlich zu werden. Zwar bei Burnet und Clüver sind die Anklänge nur unscheinbare, denn bei ihrer Einschachtelungstheorie stecken die Keime sämmtlicher Nachkommen im Samen des Stammvaters, was doch ganz teleologisch und antievolutionistisch ist. Beiläufig möchten wir hier an Jean Paul's witzige Verspottung dieser Theorie in Adam's Traurede erinnern, welche dieser in Ermangelung eines Geistlichen selbst hält. Hier sieht er vermöge seiner damals noch unverlorenen vollkommenen Weisheit alle seine Nachkommen nach der Einschachtelungslehre wie grössere und kleinere Biergläser ineinandergesteckt und räth der Eva lieber von der Ehe mit ihm abzustehen, da sich zu ab-

scheuliche Subjecte unter jenen befänden. — Indessen, wir dürfen uns nicht verhehlen, dass es jetzt auch wirkliche darwinistische Anklänge giebt. So wenn Calmet nur einige Thierarten als ursprünglich geschaffene ansieht, aus diesen aber viele neue Arten sich entwickeln lässt, wenn Linné die Species durch Bastardzeugungen aus der Gattung hervorgehen lässt, so ist dies darwinisch. Weiter geht noch de Maillet, der alle heutigen Thierarten aus ursprünglich einfachen Formen herleitet, Maupertuis, der die thierischen und menschlichen Racenunterschiede als Folgen der Züchtung betrachtet. Robinet lässt am Himmel den Kampf ums Dasein beginnen und schreibt den Planeten erzeugendes Vermögen zu. Die Einheit des Gesetzes der Hervorbringung findet er in allen Erscheinungen der Natur und leitet ganz modern die Eigenthümlichkeit der Einzelwesen von der Anpassung an gegebene Verhältnisse her; so z. B. die schöne Stimme der Weiber von ihrer Schwatzhaftigkeit, welche letztere man doch grade nicht für ein Verbesserungsmittel halten möchte. — Bedeutend nähert sich auch Kant dem heutigen Darwinismus an, obwohl es eine Uebertreibung einiger heutigen Darwinianer ist, ihn zu einem vollständigen Anhänger ihrer Lehre zu machen. Er redet von Erzeugung aller Wesen durch eine gemeinsame Urmutter und spricht von der Möglichkeit der Fortbildung des Orang Utang zu menschlicher Geistesbildung. Letzteres aber bezeichnet er ausdrücklich als Hypothese und zwar als ein gewagtes Abenteuer der Vernunft. Ebenso hat Herder namentlich in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte evolutionistische Gedanken entwickelt, allein was er von der Affentheorie hält, kann man aus seiner ältesten Urkunde VI, 105 ersehen. Sein edles Humanitätspathos galt stets dem Göttlichen im Menschen. Wenn er die Thiere einmal unsere älteren Brüder nennt, so ist dies nur im Sinne der allgemeinen Naturverwandtschaft zu verstehen. Wir möchten hier zur Vergleichung auch auf Sakuntala hinweisen, welche die Schlingpflanzen ihre trauten Schwestern nennt und beim Abschiede um ihre Umarmung bittet. Sicherlich will sie damit nicht die Urzellenverwandtschaft ausgesprochen haben.

Das 6. Buch umfasst die Periode von 1781—1878 unter der Ueberschrift: die Zeit des modernen naturwissenschaftlichen Universalismus. Der Anfang derselben ist durch Herschel's Uranusentdeckung und Kant's Kritik der reinen Vernunft, welche beide in das Jahr 1781 fallen, deutlich markirt. Beherrscht wird diese Zeit durch die Namen: Herschel — Kant — Lavoisier — Watt — Lagrange — Hauy — Werner — Hutton — Bichat — Jenner — Blumenbach — Cuvier — Goethe — und es ist dieselbe hierdurch hinreichend als eine Zeit der vorherrschenden Naturwissenschaft charakterisirt. Auf dem Gebiet der Astronomie bricht sich W. Herschel mit seinem Riesentelescop in nie gesehene Himmelsfernen Bahn. [Seltsamer Weise verschweigt der Verfasser 3 Seiten hindurch sein Leben und Wirken erzählend seinen Namen.] Er entdeckt den Uranus, mehrere Doppelsterne, die Eigenbewegung der Sonne, zählt 258000 Fixsterne, 1000 Nebelflecken, findet Uranusmonde, Saturntrabanten und vieles Andre. An ihn schliesst sich der grosse Rechner Laplace mit seiner Bildungshypothese des Sonnensystems. Diesem grossen Forscherpaar folgen ebenbürtige oder ähnliche in Olbers und Gauss, John Herschel, Encke, Biela und Bessel, Hencke, Galle und Leverrier. Eine neue Epoche datirt von 1860 dem Jahre der Entdeckung der Spectralanalyse welche die gluthflüssige Beschaffenheit der Sonne bis zur Feststellung der brennenden Stoffe kennen lehrt. Die Reihe der Entdeckungen schliesst Hall's Auffindung zweier Marsmonde 1877. In der Chemie ist Lavoisier epochemachend durch seine Entdeckung der Bestandtheile der Luft. Ihm folgen Davy, Dalton und andre und später hebt Liebig's Agriculturchemie die Wissenschaft auf eine neue Höhe. — In der Physik war Lagrange der Reformator, dem Grössen wie Faraday, Chladni, Helmholtz (seit 1857) folgten. Sie lehren uns erkennen, was Wärme, Electricität, Magnetismus sind und wie sie in einander übergehen. Besonders wichtig waren Galvani-Volta's und Oersteds electromagnetische Entdeckungen. In überwältigender Schnelle folgten die Erzeugung electrischen

Lichts und auf akustischem Gebiet Telephon und Phonograph. — Die Meteorologie ward von Alexander von Humboldt und Dove als Wissenschaft begründet. Letzterer fand das berühmte Drehungsgesetz der Winde. — Die physische Geographie und Hydrographie ward durch Humboldt's süd- und mittelamerikanische Reisen, Mungo Park's afrikanische Expedition u. a. m. erweitert und durch Karl Ritter zu einer ganz neuen Wissenschaft umgestaltet. Neues brachten dann die grossen Polarreisen von Ross-Parry, Franklin u. a., die centralasiatischen Reisen von Humboldt, Rose und Ehrenberg und die neuesten Afrikareisen Livingstone's und Stanley's. — Die Meeresmessungen der Tuscarora und des Challenger ergründeten das Thierleben der Tiefe. — Die Geognosie und Geologie wurden zuerst wissenschaftlich behandelt durch Werner und Hutton. Dem ersteren folgen in Deutschland unter Anführung Leopold's von Buch stricte Plutonisten, unter ihnen Humboldt, bis Lyell's Prinzipien der Geologie den Neptunismus wieder zur Geltung bringen, dem heutzutage die Mehrzahl der Forscher unter Festhaltung des Richtigen im Plutonismus folgt. Eine neue Wissenschaft der Krystallographie durch Delisle und Hauy geschaffen, ist besonders durch Naumann angebaut worden. Die junge, vielversprechende Wissenschaft der Poläontologie rief Cuvier ins Dasein, dem viele Mitarbeiter folgten. Die botanische Systemkunde ist nach Linné besonders durch Jussieu und Decandolle gefördert, die Morphologie durch Goethe, Alexander Braun u. a. die Pflanzenphysiologie besonders seit Schleiden's Zellenlehre 1837 durch zahlreiche Forscher, die Pflanzenchemie durch Liebig, u. a., die Pflanzengeographie durch Ritter u. a. In der Zoologie hat die Systemkunde an Cuvier, die vergleichende Anatomie des Thierreichs an Cuvier, Johann. Müller, Rudolf Wagner u. a., die Thierphysiologie an Johann. Müller, K. E. von Baer, die Mikrozoologie an Ehrenberg u. a., die Malakozoologie an v. Chamisso, Karl Vogt u. a., die Kenntniss der Eingeweidewürmer an Virchow, die Insectenkunde an Leuckart, Darwin,

die Ichthyologie an Agassiz, die Reptilienkunde an Blainville, die Mastozoologie an Burmeister, die Ornithologie an Brehm, v. d. Decken u. a., die Thiergeographie an Andr. Wagner glückliche Bearbeiter erhalten. Die wissenschaftliche Ethnologie ist ganz neu begründet von Blumenbach, Theod. Waitz, des letzteren vielseitigen kenntnissreichen Fortsetzer Georg, Gerland, Osc. Peschel, Bastian, Siebold u. a. Die vorzüglich von Will. Jones 1794 begründete comparative Linguistik ist durch Hervas, Adelung, den ruhmvollen Fr. Bopp, Jacob Grimm, Wilh. v. Humboldt, Pott u. a. weiter geführt worden. — An diese theoretischen Fortschritte schliessen sich praktische von immenser das ganze Völkerleben umgestaltender Bedeutung. Auf den Gebieten des Verkehrswesens: die Dampfschiffe, Eisenbahnen (seit 1814). Versuche von Luftschifffahrten, electrische Telegraphen seit 1833 (zu Depeschen benutzt seit 1844). Auf den Gebieten der Industrie: die Dampfmaschinen fast in allen Fabrikationszweigen, die Galvanoplastik, Photographie, Mikroskopbenutzung, zahllose Neuproducte der Fabriken. Innerhalb derMedicin: die Entdeckungen mittelst der leider so oft gemissbrauchten Vivisection, die Auscultation und Percussion, die Entdeckung der anatomischen Verschiedenheiten der Empfindungs- und Bewegungsnerven, der Augen- Ohren- und Kehlkopfspiegel, die conservative Chirurgie, Cellularpathologie, Electrotherapie u. a. — Die Socialwissenschaft ist seit Adam Smith völlig zu einer Naturwissensohaft geworden. — Die colossale Massenhaftigkeit des Materials, das auf allen diesen Gebieten producirt wird, ist erdrückend. Das beständige Schwangergehen der Naturwissenschaft mit immer neuen Specialfächern macht jede Uebersicht unmöglich. Unter solchen Verhältnissen sind Entdeckungen wie die Mayer-Helmholtz'sche mit Freude zu begrüssen, da sie in dem unabsehbaren Wirrsal einen Halt geben. Wenn Wärme, Licht, Electricität, Magnetismus einerseits, Schwerkraft, Attraction u. dgl. andrerseits Aeusserungen derselben mechanischen Urkraft sind, die ihren Sitz in der Sonne hat, so scheint ein Centrum der Erscheinungen gegeben zu sein. —

Nach diesem Ueberblick fragen wir nach der innern Entwicklung, welche das Verhältniss von Theologie und Naturwissenschaften gewonnen hat. — Die grossen Bewegungen der Erhebung Amerika's und der französischen Revolution hatten eine Abkehr der Völker vom religiösen Leben zur Folge, die sich bei einigen in einem irreligiösen Radicalismus, bei allen aber in der allmählichen Durchführung der Religionslosigkeit des Staates, der Civilehe, der Trennung von Schule und Kirche äusserte. Die gegensätzliche Spannung ward durch die Reaction des Ultramontanismus und der protestantischen Orthodoxie wesentlich verschlimmert. Vielfach hat dadurch die Kirche an äusserer Macht und Geltung verloren, aber unfraglich an innerer Güte gewonnen. Die zu ihr haltenden Mitglieder, gleichviel welches Standpunkts, sind eifriger und bewusster, wie das Wachsthum der Bestrebungen äusserer und innerer Mission beweist. — Was nun speziell das Verhalten der Naturforscher zu Religion und Kirche betrifft, so ist ein kleiner Kreis derselben auch in der neueren Entwicklung ihrer Wissenschaft „gläubig" geblieben und es ist zu betonen, dass zu diesem kleinen Kreise grade einige der hervorragendsten Forscher gehören. Wir erwähnen Faraday, John Herschel, Buckland, Bell, Cuvier, Biot, Ampère, der den Thomas a Kempis auswendig wusste, Bessel, Carl Ritter, Joh. Müller, Rud. Wagner, E. v. Baer. Dem Christenthum freundlich gesinnt waren auch Encke, Gauss, Maedler, Liebig, Ehrenberg, Alex. Braun, Gust. Bischof u. a. — Andere nahmen wie Alex. v. Humboldt die Haltung kühler, vornehm reservirter Skepsis religiösen Fragen gegenüber ein. Viele aber huldigen einer Art begeisterter Irreligiosität, bei manchen derselben nimmt diese sich aus, wie ein Rausch, mit dem das staunenswerthe Fortschreiten ihrer Wissenschaft ihre Köpfe umnebelt hat. Solche wollen nichts vom ignoramus, noch weniger vom ignorabimus wissen. — Von Theologen, die sich an der Naturwissenschaft dieser Periode betheiligen, ist zunächst der Jesuit Secchi zu nennen, der die Sonne erforschte und in der Wissenschaft der Natur,

in der Religion dem Papste zu folgen bekannte. Ferner gehören hierher: der würtembergische Geistliche Wurm, der Erforscher der Doppelsterne; von evangelischen Geistlichen: der Zoologe Sars, die Ornithologen Brehm und Baldamus. Unter den Missionaren haben protestantische auf linguistischem, religionsgeschichtlichem, anthropologischem und geographischem Gebiete, katholische auf naturgeschichtlichem, besonders zoologischem Gebiet Hervorragendes geleistet, was nicht nur Männer wie Pott und Max Müller, sondern sogar ein v. Hellwald in warmen Worten anerkennen. —

Was das Verhalten gegen die neuen Entdeckungen angeht, so hatten diese auch innerhalb der naturforschenden Kreise selbst oft Noth sich ihre Anerkennung zu erkämpfen. Der Verfasser führt davon auf S. 346—349 eine ganze Reihe von Beispielen an und man muss einräumen, dass dies mildernde Umstände auch für den theologischen Köhlerglauben sind. Allein man muss dabei beachten, dass jene irrenden Naturforscher doch von sachlichen Gründen bei ihrem Widerspruch geleitet waren, die theologischen Köhler dagegen von Gründen, die mit der Sache gar nichts zu schaffen hatten.

Wenden wir uns nun mehr zu diesen, so haben wohl die Päpste den ersten Anspruch auf Beachtung, die erst 1835 in den sauren Apfel des Copernikanismus bissen. Unter den protestantischen Orthodoxen traten gegen die sogenannte astronomisch verwerfliche Literatur auf: Joh. Richers 1850. Karl Schöpfer 1854. A. Frantz 1867 und der für alle die Strafe tragende Knak. Es ist erfreulich die ernste Rüge zu lesen, welche der Verfasser auf S. 352 diesem Treiben mit seiner anmasslichen Competenzüberschreitung und wissenschaftlichen Unbildung ertheilt.[1]) Auf praktischem Gebiet erhoben sich, wenn auch nicht ausschliesslich theologische Stimmen gegen die Kuhpockenimpfung, das Chloroformiren, neuerdings mit theilweisem Recht gegen die Vivisection. Ein bonirter Eingriff

---

1) Allerdings hätte er hierbei nicht den Hauptschreier Knak übergehen dürfen, der diese Ungebür auf die Spitze trieb.

in die Naturforschung ward in England in Folge der Essaybewegung, in Frankreich von den Bischöfen gegen die Medicin der Universität Paris versucht.

Die Naturphilosophie dieser Periode steht unter Kant's Einflusse. Von ihm aus ging die Betonung des inductiven Verfahrens, die Abwehr des Teleologisirens, die blos ästhetische Geltung der Teleologie. Auf religiös-ethischem Gebiete war Kant's Einfluss weniger fördernd, da die dürren Begriffe des höchsten Wesens, der jenseitigen Glückseligkeit und der blossen Pflicht weder das religiöse Gemüth tiefer zu ergreifen, noch den sittlichen Trieb energischer zu bewegen vermochten. Hier trat Schleiermacher ergänzend ein mit der Geltendmachung der Gemüthsgrundlage alles religiösen Lebens, der Betonung der Erscheinung Christi als des Mittelpunktes der religiösen Bewegung und der Hervorhebung des sittlichen Gutes im Gegensatz zum leeren Pflichtbegriff. — Die kantischen Grundgedanken auf ethischem Gebiete verfolgt Fichte, auf naturphilosophischem Schelling, auf geschichtsphilosophischem Hegel. Ueber diese Epigonen greift man in neuerer Zeit wieder auf Kant selbst zurück. Das geschieht innerhalb der Naturphilosophie von Lange, innerhalb der Theologie von Lipsius, der aber durchaus nicht so einseitig wie der Verfasser auf S. 364 behauptet auf Kant, sondern ebenso sehr auf Schleiermacher zurückgeht. — Der Naturphilosophie tritt die Naturpoesie zur Seite, welche oft die kantischen Gedanken poetisch verklärt. Dies geschieht besonders bei Schiller und in gewissem Sinne auch bei Herder. Der vollendetste und dazu von Kant unabhängige Naturdichter ist Goethe. Seine früheste Naturauffassung war rousseauisch-ossianisch, die spätere spinozistisch mit antikisirendem Naturcult. Zur Seite gingen geologische, morphologische, anatomische und optische Studien. Auf seinen Schultern stehen die Romantiker, besonders Steffens, Novalis, Friedr. Schlegel, Eichendorff und nach einer Seite seiner Dichtung auch Fr. Rückert. Bei den Franzosen findet sich poetische Naturbetrachtung bei Chateaubriaud, Lamartine und

Victor Hugo, bei den beiden letzteren mit krankhaft wuchernder sentimentaler Phrase oder geradezu tollen Auswüchsen. Von Engländern gehören hierher: Byron, Thom. Moore, Tennyson, von Amerikanern Longfellow, Bryant. Auf diesem philosophischen, naturwissenschaftlichen und religiösen Zeithintergrunde entwickelten sich pessimistische und optimistische Weltanschauungen. — Die Zweckleugnung auf dem Naturgebiete hat zur nächsten Folge die auf dem geistigen. Der blinde Zufall wird Herrscher. Das augenscheinlich Zweckvolle wird abgeleugnet, überall erscheint Auflösung, Zerstörung und Verwesung. — Bei Kant und Goethe finden sich derartige pessimistische Anklänge, aber namentlich beim letzteren weit überwiegende optimistische. Am schwächlichen Weltschmerz litt er sicherlich nicht. Der eigentliche poetische Begründer des Pessimismus ist Byron. Von ihm rührt her die europäische Manie der düsteren verzweifelnden Betrachtungen, verbunden mit sittlicher Libertinage und renommistischer Gotteslästerung. Seine edleren Seiten erscheinen wieder bei Lamartine, die niederen, verbunden mit französischer plebejischer Frechheit bei Alfred de Musset und Victor Hugo. In Italien ward Leopardi, in Russland Turgénieff, in Deutschland Nicol. Lenau und Heinr. Heine von Byron beeinflusst. — Der philosophische Pessimismus hat mehr sittliche Haltung bewiesen, als der dichterische. Der bedeutendste Vertreter ist Arthur Schopenhauer. Nach ihm ist der Mensch das Opfer des unglücklichen Triebes zum Leben, welcher ihn in der elendesten leidvollsten aller Welten festhält, aus der ihn nur das Aufgeben des Willens zum Leben retten kann. Sein Schüler Eduard von Hartmann macht den blinden Willen des Lehrers zum hellsehenden Unbewussten, das zuletzt einmal den heilsamen Entschluss fassen wird, das gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit dann der Prozess und die Welt authört. Sein Pessimismus hatte mehr Glück als der des einsamen Lehrers, er ward in Berlin salonfähig bis zur huldigenden Verbeugung, sogar von Theologen. — Doch die jubelnde

und jauchzende Welt lässt sich nicht ewig ins Klaghaus sperren. Es traten dem pessimistischen Poeten optimistische gegenüber. Cullen Bryant † 1878 hofft unter begeisterten Schilderungen dieser schönen Welt ein siegreiches Fortschreiten zur höchsten Glückseligkeit. Ebenso geht unter den Philosophen die ganze positivistische Schule Comte's und mit ihr Renan u. a. auf die Seite der Hoffnungsvollen. Renan erwartet vom höchsten Naturwissen eine allumfassende Macht, in der die Menschheit zur Vollkommenheit gelangt, oder wie er es nach seiner verkehrten geschraubten Art ausdrückt „in der Gott vollkommen wird". Herbert Spencer erwartet schliesslich physische und moralische Vollkommenheit des Menschengeschlechts, doch ist bei seiner Schilderung derselben fast zu fürchten, dass die Sache wegen Mangels an Abwechselung etwas langweilig werden wird. —

Die eigentlich materialistischen Theorien treten in dieser Periode zuerst sporadisch auf bei Cabanis 1808, Lamark u. a. Kant's Einfluss liess sie nicht zur Herrschaft kommen. Sein dynamistischer Atombegriff nahm nicht träge Massen, sonder kraftbegabte Centra an. Die streng mechanische Atomtheorie kam erst in den vierziger Jahren dieses Jahrhundert's, durch Liebig, Virchow, Helmholtz u. a. begünstigt, zur Geltung. Insoweit es sich nun hier um rein naturwissenschaftliche Dinge handelt, hat nach unserer Ueberzeugung der Laie nichts drein zu reden. Man kann von einem ausserhalb gelegenen Standorte nur sagen, dass thatsächlich sich derartige Ansichten öfters geändert haben.[1]) Anders aber steht die Sache, wenn die Naturforscher dazu schreiten, eine allgemeine Welt- und Lebensansicht aufzustellen. Dann gehen sie über die Grenzen ihres Gebietes hinaus und verfallen einer allgemeineren Kritik. Wenn Naturforscher behaupten, das

1) Ueber manche Dinge scheint es uns auch vollkommen müssig zu streiten. Ob die Naturforscher einmal den Wagner'schen homunculus oder sonst organisch belebte Wesen in der Retorte werden darstellen können, ist eine Sache, die einfach abzuwarten ist. Viel Vertrauen haben wir allerdings nicht dazu.

Denken sei nur Phosphorescenz des Gehirns, es gebe keine andere Wahrheit als die, welche das Messer des Anatomen oder das Mikroskop des Physiologen dictire, es gebe keine ethischen Begriffe, sondern nur Luft, Wasser, Ort, Zeit, Essen, Trinken, Eltern und Amme: so darf ihnen erwidert werden, dass sie von Dingen reden, die sie nicht verstehen. Dass das Gehirn phosphorescirt, und wie es dies thut, können sie wissen, was „Denken" ist, können sie nicht wissen. Es lohnt nicht das anzuhören, was sie darüber vorbringen. — Eine eigenthümliche Zeiterscheinung ist der Spiritismus, der vermittelst des Experiments die Existenz abgeschiedener Geister darthun will. Indessen wenn diese langweiligen Burschen, welche bis jetzt die spiritistischen Medien citirt haben, auch wirklich im Jenseits existiren sollten: so möchten wir sie dringend bitten sich nicht zu uns zu bemühen, denn was sie mitzutheilen haben, ist nicht der Rede werth. —

Von grösserem Interesse sind einzelne in der Gegenwart zwischen Theologie und Naturwissenschaft verhandelte Streitfragen. So vor allen Dingen die Wunderfrage. Zunächst war man darüber in theologischen und philosophischen Kreisen selbst nicht einig. Kant leugnete ihre stricte Beweisbarkeit und ihre praktische Bedeutsamkeit als Stützen der Religion, worin ihm Lessing beitrat. Der Heidelberger Paulus fand, dass in der Bibel bei näherer Betrachtung alles Wunderbare ganz natürlich zugegangen sei. Strauss hielt die Wunder für mythische Dichtungen, Zeller für Einbildungen, des religiösen Bewusstseins. Powell verlangt, dass das Christenthum lediglich nach seinem religiösen Gehalt ohne Zusammenhang mit physischen Dingen betrachtet werde. — Auf der andern Seite Lavater, der durch enthusiastisches Gebet Antheil an der wunderwirkenden Kraft Gottes erhofft, Knapp, der das Wunder streng auf das biblisch-geschichtliche Gebiet beschränkt wissen will. Der ältere Supranaturalismus fasst das Wunder als ein Geschehen nicht contra naturam, sondern supra naturam, ähnlich die neuere Theologie. Ritschl will den Wundern objective Thatsächlichkeit aber nur für

die religiöse Erfahrung nicht für die naturwissenschaftliche Empirie gewahrt wissen. — Die erste Controverse zwischen Naturforschung und Theologie über diesen Punkt war die des Bischofs Mynster und Hans Oersted's. Ernstlicher trat Virchow der Wundertheorie in Veranlassung der ultramontanen Mirakel entgegen. Die abschliessende Entscheidung, welche der Verfasser auf S. 424 giebt, ist undeutlich. Der positiv-evangelische Wunderbegriff soll die allein haltbare Mitte bilden zwischen den beiden Extremen, nämlich der materialistischen Wunderleugnung und der ultramontanen Wundersucht. Man fragt, welcher ist der positiv-evangelische Wunderbegriff und wodurch wird er haltbar? —

Des alten Thema's von der Weltenvielheit ward man auch in dieser Periode nicht müde. Es begegnet uns in populär-astronomischen Schriften, in Erbauungsbüchern, auch in der schönen Literatur bei Herder und Jean Paul. Entschieden dagegen sprachen sich Hegel, Michelet und Rosenkranz aus, die die Vernunft lediglich auf der Erde wohnend wissen wollten, obwohl sie doch da oft am wenigsten zu finden ist. Aus theologischen Gründen wegen der Bedeutung der Erde für das Erlösungswerk traten Steffens, Baader, Whewell u. a. dem Pluralismus entgegen, während J. P. Lange, Hengstenberg, Kurtz u. a., die Gestirne zu Wohnungen für die Engel in Anspruch nahmen. Naturwissenschaftliche Pluralisten sind Proctor und Baumgaertner, welcher letztere Vervollkommnung der Lebensprocesse im Sonnensystem annimmt. Im Allgemeinen ist man doch in neuester Zeit dahin übereingekommen, dass menschenartige Wesen nur auf der Erde zu denken sind. —

Die naturtheologischen Systeme Kant'scher Observanz stellen Gott wie einen grossen rationalistischen Professor und die Erde wie ein Kleidermagazin und eine Suppenanstalt vor in einer Langweiligkeit, die über alle Begriffe geht. Lebensvoller durch den warmen Hauch von Frömmigkeit, der hindurchgeht, sind Sturm's Betrachtungen über die Werke Gottes im Reiche der Natur 1778ff., an welchen

sogar ein Beethoven sich erquickte. In England ist Paley's natürliche Theologie das Hauptwerk dieser Art, das dann in den Bridgewater-Büchern Nachfolger hatte. In neuerer Zeit hat in Deutschland Ulrici durch seine Werke „Gott und die Natur" 3. Aufl. 1875 sich einen ehrenvollen Platz erworben. Er legt die atomistische Weltansicht der modernen Physik zu Grunde, bildet sie aber im dynamischen Sinne um. — Die mystische Naturtheologie vertraten St. Martin, Baader, der den theosophischen Satz cogitor ergo cogito an die Spitze stellte, I. Fr. v. Meyer, der Magie, Astrologie und Geistererscheinungen in seinen Schutz nahm und G. H. v. Schubert, der mit Vorliebe der Nachtseite der Natur sich zuwandte und individuelle Schutzengel sogar für Thiere und Pflanzen annahm, doch reich an Gedanken in seiner „Geschichte der Seele" und „Symbolik des Traumes" war. In wissenschaftlicher Weise hat unser Verfasser in seiner theologia naturalis 1859 die Sache angegriffen. Er legt die biblische Naturansicht zu Grunde, sucht sie aber im Anschluss an die moderne Naturerkenntniss zu erweitern. Freilich können wir uns einiges Bedenkens hinsichtlich seiner Behandlungsweise nicht entschlagen. Die Beziehung der Naturerscheinungen auf einzelne Seiten des göttlichen Wesens hat doch viel Willkührliches. So, wenn Wahrhaftigkeit und Treue am Kreislauf der Wasser, Heiligkeit am aufrechten Gange des Menschen und ähnl. abgebildet sein soll. —

In dem speciellen Theile dieses Buches bespricht Zöckler zunächst antigeologische Darstellungen der Schöpfungsgeschichte. Von römisch-katholischer Seite gehört dahin das Brentano-Dereser'sche Bibelwerk, das an den 6 Schöpfungstagen und der universellen Fluth festhält. Auf protestantischer Seite hält es Philippi in seiner kirchlichen Glaubenslehre 1867 nicht der Mühe werth bei der Lehre von der Schöpfung von so einem Dinge wie Geologie Notiz zu nehmen. Antigeologische Polemik ward in England eröffnet, in Deutschland von Karl v. Raumer und Andreas Wagner fortgesetzt, welche die Braunkohle für Reste ungeborener Pflanzenembryonen erklärten. Am be-

quemsten machte es sich Keil, der aus dem Umstande, dass es Neptunisten und Plutonisten giebt, folgerte, dass es mit der Geologie nichts sei und im Uebrigen die Geologen auf Gen. 3,17 und die Sündfluth verwies, welche die ganze Erde umgeändert hätten. Der neueste Apologet Carl Glaubrecht 1878 lässt die Sündfluth durch einen Asteroiden herbeiführen, der zugleich eine allgemeine Vereisung bewirkt, die doch der Arche Noah's etwas unbequem geworden sein dürfte. Zu gleicher Zeit bringt dieser vielseitige Asteroid grosse Wasserdampfbildung zu Wege, was wirklich in der Eiszeit eine ausserordentliche Leistung ist. Das Fehlen fossiler Menschenreste in dem unteren Sedimentärgesteine wird durch den Umstand erklärt, dass beim Beginn der Fluth nur die Blödsinnigen umgekommen seien. — Aber man hat ja auch keine Knochen von Blödsinnigen gefunden!? Auf diese Art macht der Mann auf 600 enggedruckten Seiten die Theologie bei den Naturforschern berühmt! — Zur Aufgebung des Schöpfungsbegriffs angesichts der neugewonnenen Naturerkenntniss schritten Fichte, Hegel, Strauss, Marheinecke. Zur erweiterten Fassung derselben Schleiermacher, Rothe, Hase und Lipsius, die im Wesentlichen als Grundgedanken festhielten, dass alles zeiträumliche Werden in Gottes ewig allgegenwärtiger Causalität gegründet sei. Wenn der Verfasser sie deshalb tadelt als solche, die voreilig die Segel vor der Naturwissenschaft gestrichen hätten, lediglich bewogen durch die Scheu vor der Blokade und wissenschaftlicher Aushungerung, die bereits Schleiermacher der Theologie geweissagt habe: so vergisst er, dass diese Speculationen gar nicht eine Folge der geologischen Entdeckungen sind, sondern aus der Natur der Sache von selbst entstehen. Die Fragen: wie kann die Welt aus Nichts entstehen, wie kann sie einen Anfang gehabt haben, verlangen ihre Erledigung, auch wenn es gar keine Naturwissenschaft gäbe. Aehnlich liegt die Sache bei der Menschenschöpfung. Wenn man, wie doch auch der Verfasser thut, von der buchstäblichen Annahme der biblischen Erzählung absteht, so bleibt nichts übrig, als zu sagen, die Untersuchung über die Anfänge des Menschen-

geschlechts ist eine naturwissenschaftliche, für die Religion genügt es anzunehmen, dass Gott den Menschen schuf und ihn als geistiges Wesen aus allen andern Naturwesen ausschied. —

Die Betrachtung der biblischen Schöpfungserzählungen als mythischer Gestaltungen begann mit Gabler's Ausgabe der Eichhorn'schen Urgeschichte 1790—93. Die Schöpfungsgeschichte ward als ein Dichtergemälde angesehen, herrührend, wie man mit dem damals sogenannten „guten Geschmack" sagte, von einem „alten Barden der Urwelt" und zwar ward sie classificirt als philosophischer Mythus. In diesen Gleisen fuhren mit besonderem Behagen einher: Paulus, Teller, der jüngere Rosenmüller u. a., mehr rationalisirend Wegscheider und Bretschneider. Mit der Zendsage parallelisirte P. v. Bohlen die mosaische Cosmogonie. Tieferes Verständniss brachte an Herder anknüpfend, was nach unserer Meinung der Verfasser zu wenig betont hat, Heinr. Ewald. Er bringt zur Herder'schen Entdeckung von der Symmetrie der 6 Tage das Neue, dass eine ältere Construction von 8 Schöpfungswerken dem Ganzen zu Grunde liegt. — Von der blos mythisirenden Auffassung ist die tendenzkritische zu unterscheiden. Die ältesten, allerdings ziemlich plumpen Versuche der letzteren sind die von Pustkuchen und Redslob. Schärfer greifen diejenigen Untersuchungen zur Pentateuchkritik hier ein, deren Vorläufer Vatke 1835 und George 1837, neuerdings Nachfolger in Ed. Graf, Colenso, Kayser, Duhm, Kuenen und zuletzt in Wellhausen gefunden haben, dessen Geschichte Israels der Verfasser noch nicht mit berücksichtigen konnte! Namentlich der letztere hat mit glänzendem Scharfsinn und in specioser Darstellung die Hypothese von der elohistischen Urkunde als einer Erfindung eines späteren levitisch-priesterlichen Schriftstellers durchgeführt, es ist natürlich hier unmöglich in eine Besprechung dieser Sache einzutreten, nur das möchten wir noch beanstanden, wenn Zöckler S. 496 behauptet, es werde durch diese Ansicht der Offenbarungsgehalt der beiden Schöpfungsurkunden in noch radikalerer Weise geleugnet

als bei der mythischen Auffassung. Es mag das von Seiten einzelner Vertreter dieser Ansicht geschehen, in der Sache selbst liegt es nicht. Mag immerhin — was wir hier dahingestellt sein lassen — die elohistische Urkunde das Werk des spätern Judenthums sein, die poetische Schönheit und der unvergängliche Wahrheitsgehalt der biblischen Cosmogonie bleibt davon unberührt. Auch begreifen wir nicht warum der Verfasser diese Ansicht darwinistisch nennt? Dass das Ende später ist als der Anfang hat man doch schon vor Darwin gewusst. Dass der Verfasser bei dieser Gelegenheit auf den Ausgang der Tübinger Kritik hinweist ist allerdings nicht unzeitgemäss; es ist wahr, dass manche imponirende Construction derselben später vor den Thatsachen gesunken ist. Dieser Gedanke kam uns auch bei der Durchlesung des Wellhausen'schen Buchs. Aber das möchten wir doch den Verfasser bitten, die Sache nicht so darzustellen als ob die ganze Tübinger Kritik nichts als ein luftiger Einfall gewesen sei. Der Grundsatz dass auch auf die urchristlichen Urkunden die Methode historischer Kritik und Forschung anzuwenden sei und die Entdeckung des innern Gegensatzes der in der Urkirche wenn auch nicht in so schroffer Weise als Baur annahm, bestand; diese beiden Dinge mindestens dürften doch den 5. Act des Drama's, von dem der Verfasser spricht, überdauert haben. —

Was nun die speciellen Vereinbarungsversuche zwischen Naturwissenschaft und Bibel anlangt, so musste unbedingt die Sintfluthshypothese angesichts der geologischen Entdeckungen fallen gelassen werden. Dass diese kurze Fluth sämmtliche versteinerungshaltige Gebirgsschichten gebildet haben sollte war undenkbar. Es blieben daher nur 2 Wege übrig. Man musste entweder die Tage des Sechstagewerks zu grossen Zeitperioden dehnen oder man musste alle diese Erdbildungen in die Zeit vor dem Sechstagewerk legen. Den ersten Weg beschritt die sogen. Concordanzhypothese bei Jerusalem 1768, Doederlein 1792, Hensler 1791. Als Cuvier derselben mit seiner Autorität beitrat gelangte sie zur allgemeinen Verbreitung. Der andere Ausgleichs-

versuch die sogen. Restitutionshypothese ward von J. G. Rosenmüller (dem Aelteren), J. D. Michaelis, Less, Hezel, Reinhard aufgestellt, in theosophischer Fassung von J. M. Hahn, Baader, Schelling, J. Fr. v. Meyer, Drechsler, Baumgarten, Kurtz (Bibel und Astronomie seit 1842), etwas modificirt bei Steffens, Schubert, Franz, Delitzsch u. a. — Exegetisch und sachlich ist es natürlich vollkommen unhaltbar Gen. 1, 2 „die Erde war wüst und leer“ übersetzen zu wollen: „die Erde ward verwüstet“ und dazu dann das kleine Supplement zu machen „vom Satan und seinen Engeln“. — Vor jedem vernünftigen Denker muss die Restitutionshypothese als abgethan gelten. — Das können wir freilich dem Verfasser nicht zugeben, dass die geologische Forschung zu Gunsten der Concordanzhypothese entscheidet (S. 537), denn nach unserer Meinung hat bei der Genesiserklärung die geologische Forschung überhaupt nicht mit zu reden und wir halten nichts für verfehlter als die alte Schöpfungsurkunde und die Naturwissenschaft des heutigen Tages miteinander ausgleichen zu wöllen. Freilich ist dies Prokrustesverfahren bei der neuen sogen. gläubigen Theologie sehr beliebt. Was dabei aber herauskommt, dafür diene uns statt aller Kurtz zum Beispiel, der seinem Gericht so recht den haut gout zu geben wusste, der der blasirten Gläubigkeit unsrer Tage zusagt. Nach ihm sind die 6 Tage prophetisch-historische Tableau's, in denen der Schriftsteller sich im Geiste zu göttlicher Autopsie erhob und rückwärts schauend den Vorgang der Schöpfung erblickte in einzelnen Scenen, deren jede eine Hauptphase der Entwicklung darstellte. Ist das nicht eine preiswürdige Leistung umgekehrter Profetie? — Es gab denn doch auch unter den Gesinnungsgenossen einige vernünftige Leute, denen das zu stark war. Hofmann (Schriftbeweis 1852) und Kahnis (Dogmatik 1861) finden im Schöpfungscapitel blos den Ausdruck überlieferter Anschauung des Erstgeschaffenen und halten das Hexaemeron für schriftstellerische Form. — Mit gründlicher geologischer Kenntniss arbeitete eine Concordanz von Geologie und Bibel Hugh Miller aus, bei der es freilich mehr auf

das Nichtwidersprechen als auf das Uebereinstimmen hinauskommt. Bei diesem Stadium haben sich Luthardt in seinen apologetischen Vorträgen und auch unser Verfasser in dem vorliegenden Buche beruhigt. Die weiteste Concession, jede Concordanz der 6 Tage mit irgend welchen geologischen Perioden aufgebend, machen Schultz in Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel 1865 und Zollmann in Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen 1869. —

In dem 7. Buche wendet sich der Verfasser der Gegenwart als dem Zeitalter des Darwinismus zu und versteht darunter, ohne Rückblicke auszuschliessen, den Zeitraum von 1859 bis zum gegenwärtigen Augenblicke. — Er geht von der Betrachtung aus, dass die moderne Biologie ihre herrschende Stellung besonders den Wissenschaften der Geologie und Paläontologie verdanke. Es wäre nämlich unmöglich gewesen, dass die Biologie ihrem Gebäude hätte ein so imponirendes Aussehen verleihen können, wenn sie lediglich auf lebende Thier- und Pflanzenarten angewiesen geblieben wäre. Es mussten sowohl die urweltlichen Pflanzen- und Thierreste hinzukommen als insbesondere ein unbegrenzter chronologischer Credit, den die Geologie gewähren konnte, weil sie ihn selber brauchte. Unendlich lange Zeiträume liessen sich nun auf deductivem Wege gewinnen durch Hinweis auf die Veränderungen, welche in sehr langen Umlaufszeiten die Erdbahn erleide und man ward hier allmählich so splendide, dass James Croll 1875 für die letzte grosse Eisperiode, die vor 80000 Jahren stattfand, 160000 Jahre Dauer liquidirte. Im Gefühl, dass zu derartigen Constructionen doch etwas mehr Gläubigkeit gehörte als in unsrer Zeit in der Regel sich vorfindet, wandte man sich dem inductiven Wege zu, d. h. man untersuchte die Bildungsvorgänge der Erdoberfläche, um von hier aus eine Zeitbestimmung für die Dauer der gesammten Erdbildung zu gewinnen. Die langsame Hebung der skandinavischen Küste, Torfmoor- Tropfsteinbildungen u. dergl. gaben hier einen Anhalt und hier griffen Lyell's Forschungen ein, dessen Erosionstheorie die Grundlage für alle Erdbildungs-

berechnungen ward. Auch jetzt schwelgte man in Zahlen, deren es ja bekanntlich eine ausreichende Menge giebt. Am billigsten that es Helmholtz, der mit 68—70 Millionen Jahren seit Abkühlung der Erde zufrieden sein wollte, der theuerste war Häckel, der für jede Periode der Erdgeschichte Milliarden von Jahren verlangte. Besonnenere Naturforscher, wie v. Baer, Fraas, Virchow u. a. zeigten das Unsichere solcher Inductionsbeweise. Was wollte die Forderung von Hunderttausenden von Jahren für Kohlenbildung besagen, wenn Goeppert in Breslau auf chemischem Wege binnen 2 Jahren Braunkohle herstellte? Aehnliche Beispiele wurden in Menge beigebracht. Infolge der Erkenntniss, dass die Erosionswirkungen zwar einflussreich aber höchst wechselnd sind, begnügt man sich nun seit 1876 mit 15 Millionen Jahren Erdbildung und einige Naturforscher, wie Pfaff, meinen, der ganze Rest dieser Untersuchungen sei die Ueberzeugung, dass unsere Erde jedenfalls sehr alt sei. — So steht es mit der Grundlage; nun zu dem Gebäude. — Es ist interessant, dass so zu sagen der Darwinismus Darwin's bereits in der Familie steckt. Sein Grossvater Erasmus sah als naturphilosophischer Dichter die Thiere und Pflanzen wie Menschen an. Auch die Pflanzen haben nach ihm Träume und sind namentlich sehr verliebter Natur. — Bestimmtere und klarere Anklänge vom Darwinismus finden sich bei Goethe. Dazu gehört das Sichwandeln der ursprünglichen Blattform der Pflanze und das gemeinsame Vorbild, wonach alle Wirbelthiere einschliesslich des Menschen geformt sind. Ihn aber zu einem völligen Darwinianer machen zu wollen konnte nur blindem Parteieifer in den Sinn kommen. Seine Urpflanze ist ihm nur ideale Ureinheit nicht Urmutter der Pflanzen, er ist ästhetischer Morpholog nicht Biolog, wie dies der darwinistische, aber wahrheitsliebende Oscar Schmidt anerkannt hat. Unter den französischen Vorläufern Darwins ist vor allem Lamarck 1829 zu nennen. Er lehrt schon wirkliche allmähliche Verwandlung der Infusorien und Würmer in höher organisirte Thierformen bis zum Menschen, nennt als Veranlassung dieser Umwandlung die Anpassung der Organe an die äusseren Lebensbedingungen und nimmt

die Vererbung der jedesmaligen Veränderung auf die Nachkommen an. Das einzig Unterscheidende ist, dass Lamarck das Pflanzenleben ausserhalb der Betrachtung lässt. — In Deutschland ward der Evolutionismus durch die pantheistische Natur-Philosophie vorbereitet: bei Schelling Hegel, Oken, Hugi u. a. Systematisch trug zuerst Link „die Urwelt und das Alterthum 1821" den Evolutionismus vor, bei welcher Gelegenheit auch die Ansprüche der Affen zuerst berücksichtigt wurden. Auf das unmittelbarste wurde in England Darwin vorbereitet durch Mrs. Chambers „Spuren der natürlichen Schöpfungsgeschichte" worin die spontane Entwicklung sämmtlicher Naturwesen aus durch elektrische Operation erzeugten Keimzellen vorgetragen wurde. In Deutschland trat Büchner's Kraft und Stoff 1855 hervor. Die philosophische Grundlage legte Herbert Spencer, der nach Darwin's Geständniss bereits den Begriff der Naturzüchtung im Kampf ums Dasein getroffen hat. Darwin selbst trat 1855 mit einer kurzen Skizze seines Systems hervor, worauf denn 1859 das epochemachende Buch „vom Ursprung der Arten" folgte, später 1868 „das Variiren der Thiere und Pflanzen" und andere geringere Arbeiten. D's. Bedeutung beruht vornämlich darin, dass er die wesentlichen Probleme scharf zu fassen und ebenso scharf zu beantworten verstand und zwar letzteres ebensowohl nach Seiten der philosophischen Construction als durch den geschickt geordneten und zugleich massenhaften Inductionsbeweis. Mit nie dagewesener Klarheit und Schärfe hob er die entscheidenden Hauptpunkte: die Naturgesetze der Vererbung, Differenzirungstendenz, Ueberproduction, des Uebrigbleibens der Lebensfähigsten und Meistbegünstigten heraus und legte die Entwicklung der unendlich vielen organischen Arten aus wenigen Ureinheiten durch Naturzüchtung in blendender und überwältigender Weise dar. Er nahm dabei den persönlichen Schöpfer als Urheber dieser Urformen an und liess die Frage ob alle Thiere und Pflanzen einem einzigen Prototyp entsprungen seien, noch dahingestellt. Das gewaltige System hat nur eine einzige schwache Stelle: den

Recurs auf die unendliche alles wirkende Zeit, eine Anleihe aus Lyell's System. Oft reichen nämlich die jetzigen Naturbedingungen zur Erklärung der Wandelungen im Naturleben nicht aus, dann muss die unendliche Zeit heran, die in früherer Periode vielleicht andere Bedingungen hatte, wovon wir vielleicht noch einmal paläontologische Spuren finden werden. Ebendahin gehören die kleinsten Keimchen, die sich mit andern ihrer Art zu Zellen verbinden und auf diese Art das Eigenthümliche des väterlichen Organismus vererben. Da sie ultramikroskopisch sind, müssen wir warten bis ein Ultramikroskop erfunden ist. — Bisher war im System vom Affen noch nicht die Rede gewesen. Diesen wichtigen Umstand holten Huxley und Karl Vogt nach. Letzterer wies die Mikrocephalen als Rückfallsbildung (Atavismus) von Mensch zu Affen auf, bis er 1872 eingestehen musste niemals ein solches Gehirn untersucht zu haben. — Auf schwache Stellen des Systems und nothwendige Correcturen der Descendenzlehre wies Snell hin, der 4 Grundformen des Strahl- Weich- Glieder- und Wirbelthieres setzte. Der hervorragendste Vertreter des Darwinismus in Deutschland ward Ernst Haeckel. Er brachte von allen den bedeutendsten gelehrten Apparat, glänzenden Scharfsinn, namentlich aber eine reiche erfinderische Phantasie, leidenschaftliche Begeisterung und schöne Darstellungsgabe hiezu. Zunächst kommen hier seine „generelle Morphologie der Organismen“ 1866, „die natürliche Schöpfungsgeschichte“ 1868 in Betracht. Der oberste Grundsatz seines Systems ist das Axiom, dass die thierischen Embryonen im Mutterleibe alle Daseinsformen der vorausgegangenen Stufen animalischen Lebens noch einmal durchlaufen und so die historische Entwickelung ihres Stammes im Kleinen wiederholen. Kurz fomulirt lautet dies: die Keimesgeschichte ist ein Auszug der Stammesgeschichte oder für diejenigen die hohe Worte lieben: die Ontogenesis ist Recapitulation der Phylogenesis. Belegt wird dieser Satz durch zahlreiche Stammbäume pflanzlicher und thierischer Geschlechter, wobei das Bindeglied zwischen den Wirbellosen und den Wirbelthieren das schädel- und hirnlose

Lanzettthierchen (amphioxus lanceolatus) bildet, von welchem aus die Genealogie zu den schmalnasigen Affen der Vorwelt führt, von denen die Menschen abstammen. —

Gegenüber den kritischen Einwürfen, die speciell die Affenabstammungslehre betrafen, (Wallace) griff Darwin selbst 1871 in die Discussion ein, wobei er Haeckel beitrat, die Sprache aus Nachahmung des Gebrülls andrer Thiere herleitete und für das religiöse, sittliche und sociale Leben Analogien aus dem Thierleben beibrachte. — Die darwinistische Lehre hat wie im Sturm trotz manchen Widerspruchs die Culturländer der Erde erobert. In England gehören ihr fast alle namhaften Naturforscher an, in Amerika haben nur Agassiz Dana und Dawson energisch widersprochen und die Artenconstanz sogar auf die Menschenracen ausgedehnt, in Frankreich ist besonders der grosse Anthropologe de Quatrefages ein scharfer Gegner, in Russland hat v. Baer sich wenigstens kritisch verhalten, sonst ist hier wie in Spanien, Italien, Oesterreich und Schweiz fast Alles für Darwin. In Deutschland sind die Lager am getheiltesten. Schroffe Gegner sind Burmeister, Giebel, Ehrenberg, Wappaeus, Bastian, Fraas, Pfaff, vermittelnd Rud. Wagner, Alb. Wigand, Volkmann (Halle), Alex. Braun (Berlin). Prinzipielle Darwinianer, die aber nicht alle Folgerungen der Descendenzlehre zulassen, sind Virchow, Carus, Leuckart, Semper, His, Moebius, Helmholtz u. a. — Die radicalen Darwinianer unter Haeckel's Führung bezeichnen ihr System als Monismus, womit gesagt sein soll, dass der Stoff die alleinige Entwicklungsursache für alle sinnlichen und geistigen Erscheinungen des Universums abgebe. Das ist nun im Allgemeinen nichts Neues, da dies schon Lucrez wollte, auch die metamorphistische Ausführung dieses Grundgedankens lag schon in Mayer's Lehre von der Stoffproducirenden Kraft als Grundlage alles Wirklichen. Das specifisch Neue des gegenwärtigen Monismus ist daher nur die Anwendung dieses Grundsatzes auf das Geistesleben und das Unternehmen, die Vorgänge des letzteren rein mechanisch zu erklären (Psychophysik). An diesem Punkte

wird aber auch die ganze Hohlheit dieser gefeierten Wissenschaft offenbar. Wenn nämlich z. B. jemand Phosphoresciren des Hirns und Denken für dasselbe erklärt, so begeht er einen ganz elementaren logischen Fehler. Denn wenn auch erwiesen ist, dass das Gehirn beim Denken phosphorescirt, so folgt doch daraus nicht, dass das Denken das Phosphoresciren selbst ist. Ebenso zugegeben, dass in einem Gran Gehirnmark 205542 Gedächtnissspuren gefunden sind, so ist doch damit nicht das Gedächtniss selbst gefunden, ebensowenig wie die Fussspuren eines Menschen dieser Mensch selbst sind. Am meisten muss sich Haeckel in seinen derartigen Aufstellungen zurecht weisen lassen. Seine Kohlenstofftheorie zur Erklärung der Bildung von Urorganismen wurde als unhaltbar nachgewiesen, sein Bathybius oder Urschleim ward als von gestern hèr dargethan und mit ihm fielen die Moneren die urschleimigen Producte; das Gasträa-Urthier ward als eine Fiction aufgedeckt, seinen Abbildungen von Thierembryonen wurde sogar (His, Semper) Fälschung, seinen sogenannten embryologischen Beweisen (Bischof) Schwindelhaftigkeit zum Vorwurf gemacht, seine Stammbäume endlich für ebenso wahrheitsliebend als die mittelalterlichen erklärt, die an die trojanischen Helden anknüpfen (Karl Vogt, Dubois Reymond). Ja seine ganze Schöpfungsgeschichte ward von Dubois Reymond rund heraus als ein Roman bezeichnet. Aber der geistvolle Forscher hatte noch ganz andre Vorräthe in seinem äolischen Schlauche. 1876 erschien die „Perigenesis der Plastidule oder die Wellenzeugung der Lebenstheilchen.“ Hier enthüllte sich der kühne Materialist mit einem Male als Leibniz'scher Monadologist. Er lehrt, dass es keineswegs blos Materie giebt, sondern auch Seele, ja sogar viel mehr Seelen als man je gedacht, da jede der unzähligen den Weltraum erfüllenden Zellen mit einer eigenen Seele versehen ist. Diese beseelten Zellen verbinden sich in Liebe und Hass, einige derselben werden genial und erobern sich im Zellencomplex des Organismus den Sitz der Centralzelle und dirigiren von da aus den ganzen Organismus. Man braucht kein Virchow zu sein,

um hierüber eine Satire zu schreiben. Selten war wohl die Gelegenheit verlockender, wir überlassen sie dem Leser zur beliebigen Benutzung. — Bald regten sich tausend fleissige Hände, um die darwinistischen Prinzipien auf die Gebiete der Religion, Ethik, des Rechts und der Socialpolitik zu übertragen, darwinistische Katechismen aller Art entstanden, es war wie ein Hexensabbath anzusehen. Mit besonderem Eifer hat v. Hellwald die Culturgeschichte 1874 in Angriff genommen. Ernster zu nehmen sind die Arbeiten Schleicher's, Geiger's und Bleek's auf sprachlichem Gebiet, doch hat mit Recht Max Müller gegen den hier einreissenden Unfug seine gewichtige Stimme erhoben. —

Dass die Naturdichtung im Zeitalter Darwin's welkt ist erklärlich. So sentimental sich einige darwinistische Schriftsteller gebehrden, die innerste Anschauung ist zu roh, als dass nicht der Hauch der Poesie davor sich verflüchtigen sollte. Die wenigen Naturdichtungen dieser Periode stehen ausserhalb des darwinistischen Einflusses. So Bernis, la religion vengée, Pape, die Sterne 1837, Rückerts Weisheit des Bramanen in einigen Parthien, Becker's Theophonien 1855 u. a. Der Darwinismus hat sich um die Poesie nur durch Anregung zu einigen wirkungsvollen Persiflagen verdient gemacht. Dahin gehört: Alex. Jung's Roman „Darwin" 1873, des Dr. Schliemann des J. Reise des Spartiaten Cheirisophos durch Böotien 1872, Reymond's neues Laienbrevier des Häckelismus 1877. —

Die vom Darwinismus bedrohten Wissenschaften der Theologie und Philosophie haben sich nicht durchweg feindselig gegen denselben verhalten. Unter den Theologen verlangte Powell Loslösung alles Physikalischen vom christlich-religiösen Gebiet, Preisgebung der Artikel: Schöpfung, Menschheitsalter, Speciesfragen an die Naturforschung. Warington 1870 fand den Evolutionismus, wenn nur der Theismus festgehalten werde, für vereinbar mit dem Christenthum, Smyth lieferte sogar eine Concordanz von Bibel und Entwicklungslehre 1873. Der Katholik Mivart

unumwundener Darwinist, wies nach, dass der rationelle Darwinist zur Messe gehen müsse. Alex. Schweizer sprach sich nicht unbedingt ablehnend aus, während der voreilige tumultuarische H. Lang 1873 sofortige Umgestaltung der christlichen Weltansicht nach dem modernen Naturalismus verlangte. Eine traurige Gestalt spielte hier Strauss mit seinem Versuche sich das materialistische Universum durch einige poetisch-musikalische Theeabende erträglich zu machen. Gewisse Compromisse befürworteten nicht nur Spaeth, Lipsius[1]) und Pünjer, sondern sogar Dorner und R. Schmid. Letzterer wies selbst darauf hin, dass die Thierabstammung nicht erniedrigender sei, als die Staubabstammung der Genesis.

Unter den Philosophen nahm Carus eine freundliche Haltung gegen den Darwinismus ein, doch mit Ablehnung des Affenursprungs. Fechner und Weisse in Leipzig bemühten sich eifrig um Ausgleichung der Differenzen zwischen Naturforschung und religiösem Glauben. Letzterer lehrte ein Zusammenwirken schöpferischer Ideen Gottes mit mechanischen Naturkräften. Aehnlich stellt sich Carrière, dessen Vergleich des Entstehens der 1. Menschenzelle innerhalb der Thierwelt mit dem sprungweisen Hervortreten welthistorischer Genies sehr sinnreich ist. — Ablehnende Kritiker waren J. H. Fichte, Ulrici, Trendelenburg, Lotze, J. Bona Meyer am wenigsten schroff Frohschammer.

Zum Schluss tritt der Verfasser selbst in eine Kritik der darwinistisch-theologischen Vermittlungsversuche ein. Man muss ihm darin Recht geben, dass ein Abwarten in Bezug auf die Lebensfähigkeit des Darwinismus wohl räth-

---

1) Wenn Zöckler hier auch den Unterzeichneten zu denjenigen rechnet, welche gewisse Compromisse zwischen Darwinismus und Theologie befürworten, so sieht derselbe sich genöthigt diese Charakteristik als unzutreffend zu bezeichnen. Seine Stellung ist genau dieselbe, welche auch der geehrte Verfasser dieses Aufsatzes einnimmt: die reinliche Abgrenzung des naturwissenschaftlichen und des theologischen Gebiets. Vergl. Lehrbuch der Dogmatik §. 442.

Lipsius.

lich sei. Er weist hin auf naturphilosophische Lehren wie Cartesius' Wirbeltheorie, Stahl's Phlogistontheorie und manche andere, die allgemein aufgenommen, bewundert und dann nach oft mehr als 100jähriger Dauer später doch gänzlich aufgegeben seien. Sodann zählt er diejenigen darwinistischen Grundlehren auf, welche bis jetzt lediglich Hypothesen und als unerwiesen anzusehen seien. Dazu gehören 1. die Urzeugung (Heterogonie) d. h. die Annahme eines spontanen Uebergehens der Materie aus unorganischen zu organischen Bildungen. Als Möglichkeit kann dies nicht bestritten werden, als Thatsache ist es noch nirgend erwiesen. — 2. Die ganz phantastische Annahme vom Herabkommen des ersten Lebenskeimes aus andern Welten durch Asteroidentrümmer. 3. Die Allbeseelungslehre — ein blosses Phantasiegebilde. 4. Die Annahme der ewigen Existenz organischen Lebens neben dem anorganischen. — Im Weiteren giebt der Verfasser die allgemeine Richtigkeit des darwinistischen Descendenzgedankens zu, erörtert nur die Frage ob eine oder auch nur so wenige Urformen wie Darwin wollte anzunehmen seien oder ob nicht vielmehr viele Grundtypen zu setzen seien. Indem er auf das sprungweise Fortschreiten hinweist, worauf der paläontologische Beweis führt, hält er dafür, dass es das Richtigste sei ursprünglich festen Character der Gattungen aber allmähliches Werden der Arten anzunehmen. Er mag dies mit den Naturforschern abmachen, wir gedenken darüber nicht Richter zu sein. Darin aber stimmen wir ihm zu, dass wenn man nicht lediglich die Körperlichkeit des Menschen, sondern die Totalität seiner Erscheinung ins Auge fasst, sich ein specifischer Unterschied desselben von allen höheren Thieren herausstellt. Was die Affenverwandtschaft betrifft, so hat es nach unsrer unmassgeblichen Ansicht damit Zeit, bis das gesuchte Zwischenglied wirklich gefunden ist. — In Bezug auf die Streitfrage, ob materialistische Urwildheit oder theologische Urunschuld die richtige Beschreibung des menschlichen Urstandes sei, möchten wir uns zu bemerken erlauben, dass die Frage nicht ganz correct gestellt erscheint. Sittliche Unschuld und culturelle Rohheit können

sehr wohl nebeneinander bestehen. Ferner muss man genau bestimmen, ob man vom Urstande der Völker oder im theologischen Sinne vom Urstande Adams spricht. Wie Adam beschaffen war, darüber ist nicht zu streiten. Die Bibel stellt ihn nicht wild und gewaltthätig, wohl aber kindlich unschuldig dar; in der Cultur ist er jedenfalls etwas zurück, da er anfangs unbekleidet ging und später nur einen Blätterschurz trug. Wie die ältesten Völker beschaffen waren mag die historische Forschung ermitteln. Jedenfalls fanden hier grosse Verschiedenheiten statt. Mit Phantasien von ursprünglich affenartig baumkletternden Menschen hat eine vernünftige Forschung nichts zu schaffen, überhaupt nichts mit Generalisirung von angeblicher ursprünglicher Religionslosigkeit, Cannibalismus u. dergl. — Ueber die Urchronologie mit Naturforschern zu verhandeln ist so lange ein fruchtloses Unternehmen, als dieselben noch nicht einig sind ob der Mensch vor oder nach der Eiszeit auftrat und wie lange überhaupt die Eiszeit dauerte. — Ebenso wogt der Streit über die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts noch hin und her. Der Verfasser rechnet die Lehre von Adam als Stammvater aller Menschen zu den nothwendigen geschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Lehre, da sowohl die Erlösungslehre als auch die Lehre von der menschlichen Gottebenbildlichkeit davon abhänge. Wir können das nicht zugeben. Gottebenbildlich sind wir nicht, weil Adam unser irdischer Vater ist, sondern weil uns Gott wie ihm den lebendigen Odem einblies oder um ohne Bild zu reden, weil uns Gott mit dem Geiste ausstattete, der das Abbild seines Wesens ist. Sünder aber sind wir doch nicht blos deshalb, weil Adam sündigte, sondern vorzugsweise deshalb, weil wir selbst sündigen und diese allgemeine Sündhaftigkeit macht eine allgemeine Erlösung nöthig. Alles dies hängt doch von der rein physischen Abstammungsfrage nicht ab. Allerdings gehen die neutestamentlichen Schriftsteller, die sich im überlieferten Gedankenkreise des A. T's. bewegen, von diesem solidarischen Zusammenhange mit Adam aus, aber der eigentliche Nerv ihrer Beweisführung ist doch diese

innerliche Gemeinsamkeit. — Die Streitfrage über die Lage des Paradieses ist nun durch Friedr. Delitzsch's inschriftlichen Fund in London wohl endgültig erledigt, demnach ist das vom Verfasser dieserhalb Gesagte zu berichtigen. — Die biblische Sintfluth giebt der Verfasser durch seinen Beitritt zur particulären Fassung jedenfalls Preis, denn dass der biblische Schrifsteller an eine die ganze Erde bedeckende Fluth denkt, ist doch wohl unzweifelhaft. —

Hinsichtlich des Verhältnisses des Darwinismus zur Ethik hätten wir gewünscht, dass der Verfasser schärfer gesondert hätte zwischen dem was auf Rechnung von Aeusserungen einzelner sittlich heruntergekommener Darwinisten kommt oder auch was andere wie etwa Socialdemokraten aus dem Darwinismus gefolgert haben — und dem, was als nothwendige ethische Folge aus dem System selbst hervorgeht. Selbst aber in den letzten Fällen müssen wir doch ausgleichende Gerechtigkeit walten lassen. Wenn z. B. die sittlichen Vergehen ihre Entschuldigung ohne Weiteres im Atavismus finden, so darf nicht verschwiegen werden, dass ein solcher Missbrauch auch bei der kirchlichen Lehre von der Erbsünde möglich ist. Richtig ist aber, dass beim heutigen Darwinismus als sittlich bedenkliche Erscheinungen folgende hervorgetreten sind: der ethische Relativismus und Probabilismus, der das Sittliche nur wie eine wechselnde Mode ansieht und den Unterschied zwischen Sitte und Sittlichkeit gänzlich verwischt, die Betrachtung des Verbrechens lediglich unter medicinisch-pathologischem Gesichtspunkte, wodurch jede individuelle sittliche Schuld aufgehoben wird, die Religionslosigkeit, die Hoffnungslosigkeit. Das aber wird man doch nicht behaupten können, dass alle diese Anschauungen nothwendige Consequenzen der einfachen Descendenzlehre seien. Man kann immerhin behaupten, dass die Menschen mit andern Organismen aus einer gemeinsamen Urform entsprossen sind — worüber wir übrigens nichts entscheiden, weil wir nichts davon verstehen — man kann dies sagen ohne irgend eine der gerügten sittlichen Consequenzen zu ziehen. —

In der abschliessenden Beurtheilung des Darwinismus finden wir den Verfasser doch in einige Widersprüche verwickelt. Wohl geben wir zu, dass man logischerweise allenfalls den Darwinismus eine grosse und glänzende Zeiterscheinung und dabei doch eine Zeitkrankheit nennen könnte, da er ja eben dann eine recht grosse Krankheit wäre, aber man kann ihn nicht als „wissenschaftliche Epidemie" bezeichnen und dann doch „beträchtlichen Nutzen" für Biologie, Thier- und Pflanzenphysiologie, Ethnologie und Linguistik von ihm erhoffen. Ebensowenig kann man behaupten, dass er christliche Religion und theologische Wissenschaft nur indirect und negativ fördere, wenn man von demselben Förderung der Lehrstücke von der Schöpfung, Vorsehung und vom Urstande des Menschengeschlechtes erwartet. In dieser Hinsicht können wir mit unsern Hoffnungen ausserdem nicht einmal so weit gehen wie der Verfasser, weil nach unsrer schon wiederholt ausgesprochenen Ansicht die Naturdinge überhaupt nicht in die eigentliche Theologie gehören, was freilich bei denen anders ist, zu deren Glauben naturgeschichtliche und geschichtliche Voraussetzungen gehören. —

Wir sind mit unsrer Betrachtung am Ende, weil das Buch zu Ende ist, an das wir sie anknüpften. Ist auch unsere Grundansicht von dem zwischen Theologie und Naturwissenschaft obwaltenden Verhältniss eine andere als die des Verfassers und musste sich in Folge dessen auch manches Einzelne anders bestimmen, als er es ansah: so wollen wir doch gern bezeugen, dass wir die reiche Stoffausfüllung, die wir unsern Betrachtungen geben konnten, fast durchaus ihm verdankten und den Wunsch hinzufügen, dass unsere Darlegung Manchen veranlassen möchte sich an ein gründliches Studium des gediegenen Werkes zu machen, an das sich unsere Besprechung anlehnte. Dazu anzuregen war vorzugsweise die Absicht der vorausgehenden Blätter.

Die altchristlichen Monumente als Zeugnisse für Lehre und Leben der Kirche.

Von

Dr. Hasenclever,
Pfarrer in Badenweiler.

Die theologische Arbeit der letzten Decennien ist bekanntlich vorzugsweise der Durchforschung der Quellen gewidmet. Die kritische Thätigkeit der Einleitungswissenschaften, neue Disciplinen wie das Leben Jesu und die neutestamentliche Zeitgeschichte zeigen deutlich, wie auch in der Kirche die Erkenntniss sich festsetzte, dass zu einer richtigen Würdigung des Christenthums vor Allem eine sichere historische Basis geschaffen werden müsse. Darum kann jetzt auch die strenggläubigste Theologie nicht mehr anders als die Entstehung und Begründung des Christenthums innerhalb des Rahmens der Weltgeschichte zu betrachten, im Zusammenhang mit der gesammten Geistesentwicklung des Menschengeschlechts und speciell mit der gesammten Culturlage jener Zeit. Für die Klarstellung dieses letzteren Zusammenhangs aber hat man neuerdings auch andre Quellen als die schriftlichen zu benutzen angefangen, Quellen, von denen das Wort gilt: Wenn Menschen schweigen, werden Steine reden; es sind die monumentalen Werke der ersten christlichen Jahrhunderte, die insbesondere seit der erst durch Pius IX. mit Erfolg ins Werk gesetzten Durchforschung der römischen Katakomben mancherlei überraschende Aufschlüsse geliefert haben. In Anbetracht dessen, welch wichtigen Beitrag für die Völker- und Culturgeschichte des Alterthums die antiken monumentalen Werke besitzen, könnte es auffallend

erscheinen, dass die Theologie nicht schon längst einen ausgiebigeren Gebrauch von diesen Quellen der Zeitgeschichte machte, wenn eben nicht die Kenntniss und Prüfung dieser Quellen überhaupt sehr jungen Datums wäre. Die grösste Thätigkeit auf diesem Gebiete hat bis jetzt die katholische Theologie entfaltet, welcher ihr grosses Verdienst um die christliche Archäologie bei aller confessionellen Befangenheit, von der weder de Rossi noch der deutsche Bearbeiter seiner Roma sotteranea, Professor Kraus in Freiburg, frei ist, doch ungeschmälert verbleiben soll. Die Genannten haben auch in mancherlei Beispielen auf die Bedeutung der Monumente für die Kenntniss der christlichen Lehre und Sitte hingewiesen. Eine besondere apologetische Schrift ist in dieser Beziehung vor einigen Jahren von Grillwitzer erschienen.[1]) In der protestantischen Theologie hat bekanntlich Hase in seiner Kirchengeschichte von den monumentalen Werken einen möglichst ausgiebigen Gebrauch gemacht. Ihre Ausnutzung jedoch für die innere Kirchengeschichte, für Lehre und Leben der Gemeinde hat sich besonders Prof. Piper in Berlin zur Aufgabe gesetzt. Nachdem er in zahlreichen Jahrgängen seines evangelischen Kalenders eine Reihe einschlägiger Artikel geliefert, hat er auch die erste zusammenhängende Bearbeitung einer „monumentalen Theologie" in die Hand genommen. Bis jetzt ist freilich nur der 1. Band erschienen, der als historische Einleitung eine leider etwas weitschweifige Darlegung der gesammten kunstarchäologischen und epigraphischen Studien in der christlichen Kirche enthält. Durch Verweisung auf S. 754—816 und S. 896—910 dieses Werkes können wir weitere literarische Angaben über die neueren theologischen Arbeiten auf diesem Gebiete hier unterlassen.[2])

1) Die bildlichen Darstellungen der römischen Kotakomben als Zeugen für die Wahrheit der christkatholichen Lehre 1876.

2) Vergl. auch den Artikel „Archäologie" vom Prof. Kraus in der ersten Lieferung seiner gegenwärtig im Erscheinen begriffenen „Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer," ein höchst dankenswerthes Unternehmen des verdienstvollen Verfassers.

Es ist im Allgemeinen auch nur wenig, was darüber zu erwähnen wäre. Die christliche Archäologie, die einst durch Augusti und Münter einen so kräftigen Anlauf genommen, wird man als Gegenstand einer speziellen Vorlesung in den Lectionskatalogen fast aller Universitäten gegenwärtig kaum auffinden. Dazu hat man sich gewöhnt. den Begriff dieser Disciplin auf das Gebiet des Cultus nach seinen verschiedenen Beziehungen zu beschränken, während doch das gesammte geistige und vielfach auch das sociale Leben der Gemeinde aus jenen Monumenten, zu denen ja neben den eigentlichen Kunstwerken nicht bloss specifisch kirchliche Gegenstände, sondern auch Inschriften, Münzen und allerlei Utensilien gehören, eine reiche Beleuchtung empfängt. Ich sage besonders: das Leben der Gemeinde, denn wenn im Allgemeinen auch zuzugeben ist, dass diese monumentalen Quellen gegenüber den schriftlichen meist nur secundäre Bedeutung beanspruchen können, so bieten sie doch oft für das religiöse und sittliche Leben des christlichen Volkes gewichtigere Anhaltspunkte als die Bücher der Gelehrten, ganz abgesehen davon, dass sie in vielen Punkten unserm Verständniss eben durch die Anschauung zu Hülfe kommen. Wir brauchen ja nur auf die Analogie der klassischen Archäologie hinzuweisen, welche durch die Ausgrabungen in Pompeji einen reicheren Aufschluss über die verschiedensten Verhältnisse des altrömischen Volkslebens gewonnen hat als durch alle schriftlichen Quellen. Viel mehr als die Arbeit des Denkers und des Gelehrten, der mitten in der Zeitströmung einsame Bahnen zu wandeln vermag, ist das Werk des Künstlers ein Product des gesammten geistigen Lebens seiner Zeit, vermag aber andrerseits auch, da es dem Volke vor Augen steht, wieder eine kräftigere Rückwirkung auf das Volksleben auszuüben als die Bücher der Gelehrten, die immer nur einem kleinen Kreise zugänglich sind. So wird jeder, der die Geschichte der christlichen Kunst aufmerksam verfolgt und dabei die kirchenhistorische Entwicklung der Lehre im Auge behält, leicht finden, dass die Ausgestaltung der letzteren mit ihrer künstlerischen Ver-

werthung keineswegs immer gleichen Schritt hält. Eines der frappantesten Beispiele werden wir unten in der Darstellung des Leidens Christi zu erwähnen haben. Die offizielle Kirche ist, wie auch gegenwärtig manche Erscheinungen im Protestantismus und noch mehr im Katholicismus zeigen, oft eine andre als ihre Erscheinung in der Gemeinde. Bedenkt man aber, dass nach protestantischer Auffassung doch grade in der letzteren die Kirche beruht, nimmt man ferner dazu, dass in den ersten christlichen Jahrhunderten eine künstlerische Thätigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes gar nicht vorhanden war, sondern mehr nur ein handwerksmässiges Schaffen des christlichen Volkes, dass es sich ja überhaupt nicht nur um Kunstwerke handelt, sondern auch um Inschriften und die mannichfachsten Gegenstände aus dem gewöhnlichen Leben — so wird Niemand leugnen können, welch wichtige Anhaltspunkte für das religiöse und sittliche Leben der Gemeinde die ältesten christlichen Monumente zu bieten im Stande sind. Und zwar nicht nur für die vorstellungsmässigen Formen des Glaubens, sondern mittelbar auch für den Gehalt des letzteren selbst, da der Unterschied zwischen Idee und Vorstellung dem Volke kaum zum Bewusstsein kommt.[1])

Für den Rahmen eines Aufsatzes kann es sich natürlich nur darum handeln, Einzelnes aus dem ungeheuer reichen Stoff herauszugreifen. Das möge der Leser, der vielleicht diesen oder jenen Punkt vermissen wird, nicht vergessen. Wir lassen insbesondere aus der das erste Jahrtausend christlicher Zeitrechnung umfassenden „altchristlichen“ Cultur- und Kunstepoche die späteren Jahrhunderte, die schon auf germanischen Boden hinüberleiten, so wie auch die altchristliche Architektur hier ausser Betracht.

---

1) Dahin ist die durch die Geringfügigkeit der damaligen Forschungen wohl entschuldbare Bemerkung Lechler's zu berichtigen, der in Zeller's Theol. Jahrbüchern I. S. 622 den Bildern — er spricht von den Miniaturen einer aus dem 3. Jahrhundert stammenden und im Louvre befindlichen Handschrift der Reden Gregor's von Nazianz — nur eine Bedeutung für die Kenntniss der Glaubensvorstellungen zuschreiben wollte.

Die ältesten monumentalen Werke christlicher Hände sind uns bekanntlich in jenen Grabstätten des unterirdischen Rom erhalten, die man mit dem gemeinsamen Namen der Katakomben zu bezeichnen pflegt. Es finden sich solche allerdings nicht nur zu Rom, sondern auch in Neapel, in Alexandrien, in Südfrankreich, den Rheinlanden u. s. w.[1]) aber die ersteren sind doch weitaus die bedeutendsten, ein ungeheures System von Grüften und Gängen, deren zusammenhängende Länge man auf ca. 1000 Kilometer bemessen hat. Sehen wir zunächst davon ab, dass diese Grüfte uns durch viele Jahrhunderte hindurch unbemerkt die älteste christliche Kunstthätigkeit vor den Stürmen gerettet haben, die über ihren Gewölben so manches Denkmal hinwegfegten, so lässt schon die Anlage dieser Grüfte an sich und mancher andre Fund in denselben uns einen tiefen Blick thun in den Glaubensgehalt ihrer Urheber. Diese Art der Todtenbestattung hatte ja keinen andern Grund als das Vorbild, welches die Christen in dem Begräbniss Jesu besassen und dem damit zusammenhängenden Glauben an eine Auferstehung des Leibes. Die ängstliche Fürsorge für die Todten theilten die Christen an sich mit der gesammten alten Welt. Auch der Glaube an eine Auferstehung des Leibes ist nichts specifisch Neues bei den Christen, sondern bildete bekanntlich schon einen integrirenden Theil der pharisäischen Theologie, hätte doch andernfalls auch Paulus schwerlich den Glauben an den Auferstandenen als Fundament seines Systems gewinnen können. Aber grade im Hinblick darauf musste den Christen der römische Ritus der Leichenverbrennung verabscheuungswürdig erscheinen. „Nec, ut creditis, ullum damnum sepulturae timemus, sed veterem et meliorem consuetudinem humandi frequentamus," sagt der Apologet bei Minuc. Fel. Octav. XXXIV 11, nachdem wir hier (XI, 3) schon vorher aus dem gegnerischen Munde über die Chri-

1) Ein eingehendes Verzeichniss der ausserhalb des römischen Gebiets liegenden altchristlichen Coemeterien nebst ihrer Literatur gibt Kraus in Beilage X seiner Roma sotteranea (2. Aufl. S. 600ff.)

sten erfahren „inde videlicet et exscrantur rogos et damnant ignium sepulturas.“ Jene vetus et melior consuetudo war aber keine andre als die der Juden, deren aus dem A. T. uns wohlbekanntes ängstliches Festhalten an der Beisetzung in den Gräbern auch den Römern, wie wir aus Tacitus (hist. V, 5.) ersehen, als eine Eigenthümlichkeit erschienen war. Die Judenchristen brauchten also von ihrer gewohnten Sitte gar nicht abzuweichen. Ich glaube darum mit Recht den Umstand, dass die Katakomben so ganz besonders zu Rom vorkommen, auch für die vorwiegend (also keineswegs ausschiessliche) Zusammensetzung der römischen Urgemeinde geltend machen zu können. Wenn mir die vielerörterte Streitfrage, ob der Römerbrief eine wesentlich juden- oder heidenchristliche Gemeinde voraussetzt, schon durch den Inhalt des Briefes selbst zu Gunsten des ersteren Elementes hinlänglich klar entschieden scheint — denn was sollte die Polemik gegen die Gesetzesgerechtigkeit bei Heidenchristen für einen Sinn haben? — so erhält diese Entscheidung durch jene grossartige Anlage von Begräbnissstätten doch noch eine neue Bekräftigung. Es ist bekannt, welch eine Masse von Juden die Stadt Rom zur Zeit der Entstehung des Christenthums beherbergte, darum nicht zu verwundern, wenn man bei der dem alten Judenthum eigenen Anhänglichkeit an das Familiengrab auch jüdische Katakomben in Rom aufgefunden hat, in der Anlage ganz ähnlich wie die christlichen, aber als jüdische kenntlich an Namen und Ausdrücken der Inschriften wie an den symbolischen Darstellungen, unter denen der siebenarmige Leuchter in erster Linie zu nennen ist; sogar bildnerischer Schmuck, wie Blumengewinde und Vögel kommen hier vor, ein für die Religionsgeschichte des Judenthums interessanter Beweis, dass dasselbe unter Umständen auch zu bildlichen Darstellungen sich verstanden.[1])

1) Eine jüdische Katakombe wurde schon von Bosio 1602 an der via Portuensis aufgefunden. Zwei andere sind in den letzten Jahren von de Rossi an der via Appia entdeckt worden. Cfr. Kraus Rom. sotter. S. 63. 551 ff., wo auch die Inschriften nach Boldetti, Garrucci und de Rossi mitgetheilt sind.

Alle diese Umstände geben uns das Recht, die grade in Rom so besonders grossartig angelegten Begräbnissstätten der Christen zur Bekräftigung der Behauptung über das Vorwiegen des judenchristlichen Elementes in der römischen Urgemeinde heranzuziehen. Wir hätten hier ein Beispiel, wie Monumente auch für die Exegese nutzbar werden können. Das Gesagte schliesst nun aber durchaus nicht aus, dass nicht auch das heidenchristliche Element schon bald in der Christengemeinde zu Rom vertreten war, und zwar, worauf wir uns hier nur beschränken wollen, schon verhältnissmässig früh aus den höchsten Kreisen der römischen Gesellschaft. In dieser Beziehung haben wir durch Monumente die sichersten kirchenhistorischen Anhaltspunkte gewonnen. Dio Cassius erzählt uns (hist. 67, 13), Domitian habe neben vielen andern Personen auch seinen Neffen Flavius Clemens hinrichten lassen und dessen Gemahlin Flavia Domitilla, eine Enkelin des Kaisers Vespasian verbannt, weil gegen beide die Anklage auf Atheismus und die Befolgung jüdischer Gebräuche und Satzungen erhoben worden sei. Man konnte ja wohl vermuthen, wie es schon Eusebius (hist. eccl. III, 18) ausspricht, dass die beiden Genannten Christen gewesen seien, aber diese Vermuthung ist zur Gewissheit geworden durch zwei Inschriften aus christlichen Begräbnissstätten, wornach die betreffenden Grundstücke von der Flavia Domitilla zu Todtenäckern gestiftet wurden. Die eine Inschrift, 1772 aufgefunden, lautet: FLAVIAE DOMITIL lae . . . VESPASIANI NEPTIS . . . BENEFICIO. Die andere, 1817 ausgegrabene, hat folgenden Wortlaut: SER. CORNELIO IVLIANO. FRAT PIISSIMO. ET CALVisiAE. EIVS P. CALVISIVS PHILOTAS. ET. SIBI EX INDVLGENTIA FLAVIAE DOMITILL. IN FR. P. XXXV IN AGR. P. XXXX.[1])

1) Diese Maassangabe in die Breite (in fronte) und in die Tiefe (in agrum), durch das römische Gesetz nothwendig, ist analog jener bei Horaz in Sat. I 8, 12, eine Stelle, die für unsere Kenntniss des auch unten noch zu erwähnenden römischen Begräbnisswesens von grosser Wichtigkeit ist. Es heisst hier vor einer Gegend am esquilinischen Hügel:

Huc miserae plebi stabat commune sepulcrum,
Pantolabo scurrae Nomentanoque nepoti.

Aber wohl noch weiter zurück geht die Theilnahme römischer Adliger am Christenthum. Wenn de Rossi auf einer Grabplatte der Callistuskatakombe den Namen *ΠοΜΠΩΝΙΟΣ ΓΡΗκΕινοΣ* fand, so ist kaum ein Zweifel, dass ein andres Glied der hier genannten Gens, die Pomponia Graecina, Gemahlin des unter Claudius die brittanische Expedition befehligenden Plautius, die nach Tacitus (ann. XIII, 32) superstitionis externae angeklagt wurde ebenfalls dem christlichen Glauben ergeben war. Eine Annäherung wenigstens an das Christenthum ist nicht unwahrscheinlich bei einem früheren Glied der flavischen Familie, bei Titus Flavius Sabinus, der von Tacitus (hist. III, 65, 75) als ein durchaus redlicher und mildgesinnter Charakter geschildert wird und in seinen spätern Jahren mancherlei Anfechtung wegen seiner Zurückziehung von den Staatsgeschäften erfuhr. Dieser letztere Vorwurf war ja landläufig gegen die Christen und wird (infructuosi in negotiis dicimur) vom Tertullian in cap. 42 seines Apologeticus ausführlich erörtert.

Diese frühe Theilnahme der römischen Grossen am Christenthum und ihre Stiftung gemeinsamer Begräbnissstätten für ihre Glaubensgenossen[1]) lässt jedenfalls den von der archäologischen Forschung befolgten Grundsatz, dass je geräumiger und schöner eine Gruft ist und je kunstvollendeter der Schmuck, dieselbe auch um so älter sei, als gerechtfertigt erscheinen. Grade die ältesten Katakom-

Mille pedes in fronte trecentos cippus in agrum
Hic dabat, haeredes monumentum ne sequeretur.
Nunc licet Esquiliis habitare salubribus atque
Aggere in aprico spatiari, quo modo tristes
Albis informem spectabant ossibus agrum.

1) Solche Stiftung bezeugen ausser der oben erwähnten Inschrift der Domitilla auch noch Andre. Eine solche aus der Katakombe des Nikomedes (der längerer Wortlaut bei Kraus a. a. O. S. 66) bestimmt die Begräbnissstätte libertis libertabusque posterisque eorum at (= ad) religionem pertinentes meam, und eine 1858 in der Kat. des Nereus und Achilleus aufgefundene Inschrift lautet: M ANTONIVS RESTITVTVS FECIT VPOGEV SIBI ET SVIS FIDENTIBVS IN DOMINO.

benanlagen sind jedenfalls nicht verlassene Sandgruben gewesen, wie man früher glaubte, sondern Grüfte, deren Herstellung und Ausschmückung von reichen Gemeindegliedern bestritten wurde. Diese Thatsachen sind uns aber auch ein lebendiges Zeugniss von dem universellen christlichen Geist, von der alle Standesunterschiede aufhebenden Macht der Liebe, wodurch, wie wir wissen, die alte Christengemeinde der heidnischen Welt so gewaltig imponirte. Familiengrüfte hatten auch die Juden, Familiengrüfte auch die Heiden in Rom, und zwar nicht nur in den Columbarien, sondern auch wirkliche Begräbnissstätten mit Beisetzung der Leichen in Steinsärgen, wie die Gräber der Scipionen u. a. zeigen, die der altitalischen etruskischen Sitte folgten, nach der die Todten keineswegs verbrannt wurden — hat man doch etruskische Gräber mit Kriegern in voller Rüstung genug aufgefunden. — Die Leichen der Sklaven und armen Leute zu Rom wurden, wie aus der angeführten horazischen Stelle erhellt, irgendwo nothdürftig verscharrt, ein commune sepulcrum gab es nur für die misera plebs, die Vornehmen hatten ihre Begräbnissstätten für sich allein. So erstreckte sich dort der schroffe Unterschied des Lebens auch über das Grab hinaus, bei den Christen dagegen stand grade das Grab als das deutlichste Denkmal einer alle Gegensätze des Lebens übersteigenden Liebe, einer Hoch und Niedrig, Reich und Arm, Sklaven und Freien als gleichwerthige Glieder schätzenden Gotteskindschaft vor Augen. Wenn eine kaiserliche Prinzessin in ihre Begräbnissstätte die Leichen von Sklaven und sonst allerlei Volks aufnimmt, wenn, wie wir in den beiden andern erwähnten Inschriften lesen, die Benutzung des Cömeteriums allen freisteht, die an den Herrn glauben und allen Freigelassenen wie deren Nachkommen zugänglich ist, die zu ihrer Glaubensgemeinschaft gehören, so konnten die Römer schon eine Ahnung bekommen von der neuen Geistesmacht, die hier sich kundgibt. Diese Begräbnissstätten sind ein monumentales Zeugniss für die Bewahrheitung jenes paulinischen Wortes: hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib: Ihr seid allzumal Einer in Christo!

Zu einem interessanten und reichen Einblick in die politische und sociale Stellung, welche die vorconstantinische Christengemeinde in Rom einnahm, haben auch wesentlich jene wiederaufgedeckten Grabstätten wie andre Monumente den Anlass gegeben. Es kann jetzt kaum mehr ein Zweifel darüber bestehen, dass das Wachsthum der Christengemeinde am Sitz der feindlichen Staatsgewalt, die ihre Verfolgung der Christen keineswegs aus reiner Willkür, sondern auf gesetzlicher Basis ausübte[1], nur durch eine solche Gestaltung der Gemeinschaft ermöglicht war, welche ihr einen Rechtstitel vor dem römischen Gesetz verlieh. Und dass dieser Rechtstitel nichts andres war, als dass die Christengemeinde als einen der vielen Begräbniss- und Unterstützungsvereine der Stadt sich betrachten liess, erhellt schon aus der Thatsache, dass sie überhaupt solch grossartige Begräbnissstätten anlegen konnte und dass die vornehmen Gemeindeglieder, ja selbst Mitglieder der kaiserlichen Familie, obwohl sie wegen ihres Glaubens geächtet waren, solche Todtenäcker stiften konnten. Das römische Gesetz sicherte jeden für Gräber bestimmten Boden als religiosus (cfr. Marcian. Digest. I, 8, 6, 4). Daher konnte ein solches Grundstück auch nicht von den Bestimmungen des Erbrechts betroffen werden, wie auch die erwähnte Stelle aus Horaz berichtet: (dabat) haeredes monumentum ne sequeretur (cfr. Cic. de leg. II, 24). Durch die Forschungen Mommsen's (de collegiis et sodalibus Rom.), die wesentlich auf antiken Inschriften basiren, haben wir deutliche Kunde erhalten von den römischen Collegia, Begräbnissvereinen, die sich insbesondere aus Angehörigen des gleichen Handwerks oder Gewerbes zusammensetzten, meistens auch dem Patronat irgend einer besondern Gottheit sich unterstellt hatten und gewisse Bei-

1) Domitius Ulpianus, der berühmte Jurist, hat alle gegen die Christen angewandten Gesetze um 230 in einem eigenen Tractat zusammengestellt, der, wenn er noch vorhanden wäre, sicherlich von unberechenbarer Bedeutung für die Beurtheilung der ältesten Kirchengeschichte sein würde. Bruchstücke sind in Justinians Digesten erhalten. Vergl. die ausgezeichnete Schrift von Le Blant: Les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs. Paris 1866.

träge bezahlten, aus denen dann der Verein die Begräbnisskosten seiner Mitglieder bestritt. Die merkwürdigsten Details in dieser Beziehung enthält die berühmte 1816 aufgefundene Inschrift von Lanuvium[1]): sie giebt Kunde aus dem Jahre 133 von einem hauptsächlich aus Sklaven bestehenden Begräbnissverein, welcher dem Patronat der Diana und des Antinous geweiht war; jedes Mitglied musste beim Eintritt ein Fässchen Wein stiften, zahlte ein Eintrittsgeld von 100 Sesterzen (15 Mark) und einen monatlichen Beitrag von 5 Assen (20 Pf.). Dafür bestritt der Verein die Begräbnisskosten im Betrage von 400 Sesterzen (60 M.) Sechsmal im Jahre hielten die Vereinsmitglieder zu Ehren ihrer Patrone eine gemeinsame Mahlzeit ab. Solche gemeinsame Feierlichkeiten wurden etwa auch durch eine Stiftung veranlasst, wie wir auf einer aus Langres stammenden Inschrift lesen, wonach die Festlichkeit am Todestage des Erblassers stattfinden sollte.[2])

Von weiteren hierher bezüglichen römischen Gesetzen ist noch das von Septimius Severus auf ganz Italien ausgedehnte Gesetz über die Armencollegien zu erwähnen, die monatlich einmal ihre Versammlungen abhalten durften (Marcian. digest. 48, 22, 1), ferner das Gesetz über die Auslieferung der Leichen Hingerichteter, die jedem zur ehrlichen Bestattung überlassen werden konnten. (Digest. 48, 24, 2).

Es muss einleuchten, wie die Christen sich den Schutz solcher Gesetzesbestimmungen zu Nutzen machten und ihrer Gemeinschaft durch Einfügung in dieselben ein Recht der Existenz vor der römischen Staatsgewalt zu sichern wussten. Bei der Anlage der Katakomben sind die Maasse in fronte und in agrum, innerhalb deren das betreffende

1) Findet sich bei Orelli: Inscriptionum latin. selectarum amplissima collectio III, S. 210 (No. 6086). Cfr. die andern daselbst unter §. 21 befindlichen und von „Collegia et sodalicia sacra" zeugenden Inschriften und Band II. cap. XVII.

2) Diese aus Langres stammende Inschrift, welche auf einem Grabsteine ein vollständiges Testament enthielt, ist in einer Abschrift aus der Zeit Karls d. Gr. erhalten, von welcher ein Theil vor mehreren Jahren in Basel endeckt wurde. Abgedruckt bei de Rossi Bulletino von 1868 S. 94.

Grundstück als Begräbnissplatz vom Gesetz geschützt war, genau innegehalten. Inschriften bezeugen es, wie die Christen an ihren Grabstätten dieselben Ausdrücke benutzten, die in den Statuten der Funeralcollegien vorkommen.[1] Wenn wir ferner in der lanuvischen Inschrift die Worte finden: „— qui stipem menstruam conferre volent (in fune)ra in id collegium coeant nec sub specie eius collegii nisi semel in mense (coeant) (con)ferendi causa unde defuncti sepeliantur — so kann über den Zusammenhang der christlichen Gemeindeorganisation mit den collegia tenuiorum kaum ein Zweifel bestehen, wenn man dazu den Bericht des Tertulian (apologet. 39) vergleicht: etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur: modicam unusquisque stipem menstrua die, vel quam velit et si modo velit et si modo possit, apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt, nam inde non epulis nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque, et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis etc. Hier wird klar und deutlich wie in der lanuvischen Inschrift der monatliche Beitrag und der Zweck der Unterstützung und Bestattung der Armen erwähnt. Der Schutz, den die Christen somit in Africa sich zu sichern wussten, war für ihre Brüder in Rom nur um so nothwendiger und wird von denselben auch um so eher benutzt worden sein. In derselben Weise, wie nach den erwähnten heidnischen Inschriften der Gedenktag der Schutzgottheit oder des Stifters, konnten dann aber von den Christen auch die Natilitiae der Märtyrer gefeiert werden, ohne dass die Heiden darin etwas Besonderes zu erblicken brauchten. Und wenn die römische Kirche in den Katakomben so eifrig nach Märtyrerleichen sucht, so erscheint dies angesichts des römischen Gesetzes über die Auslieferung der Verbrecherleichen historisch keineswegs ohne Grund, denn die einfache Thatsache, dass der Leichnam

---

1) Cfr. de Rossi Bulletino von 1864 p. 28 und Rom. sott. I 96, 106. — Kraus a. a. O. S. 58, 59.

manches Blutzeugen von seinen Glaubensgenossen herausverlangt und dann beigesetzt wurde, wird bei jenem Gesetz wenigstens sehr wahrscheinlich. Damit haben freilich die weiteren Consequenzen der römischen Kirche, wie Heiligen- und Reliquienverehrung nicht das Geringste zu thun. Noch mag bemerkt werden, ob dies letzterwähnte Gesetz nicht vielleicht auch zur Illustration zu der Bitte des Joseph von Arimathia um den Leichnam Christi herbeigezogen werden kann. Auch wollen wir noch darauf hinweisen, dass diese unsere Ansicht über die Gestaltung der ältesten römischen Christengemeinde ein Analogon auf griechischem Boden besitzt. Die wesentlich aus monumentalen Quellen schöpfenden Untersuchungen Foucart's über die religiösen Genossenschaften Griechenlands[1]) haben vor einigen Jahren Prof. Heinrici zu dem Nachweis veranlasst, dass auch die Christengemeinde in Korinth durch Einfügung in das religiöse Genossenschaftswesen des Landes sich eine rechtliche Form der Existenz zu schaffen wusste.[2])

Es war an sich ja auch kaum anders möglich, als dass die Christengemeinde an die vorhandenen Verhältnisse sich anschloss und dieselben so viel als möglich zu ihren Gunsten benutzte. Die alten Cultusräume wurden in viel grösserer Zahl, als man früher glaubte, in christliche Kirchen umgewandelt, wie durch viele Inschriften festgestellt ist.[3]) Die antiken Statuen wurden so massenhaft zu Heiligenbildern benutzt, dass schon Dio Chrysostomos, ein Zeitgenosse Domitians, dieselben mit Schauspielern vergleichen konnte.

Wir finden eben auf antikem Boden ganz dasselbe wie später auf germanischem, dass nämlich die heidnischen Formen vielfach bestehen blieben und ihnen nur ein christlicher Inhalt untergelegt wurde. Der Heiligencultus war

---

1) S. Foucart: Les associations religieuses chez les Grecs etc. Paris 1873.

2) Cfr. Zeitschrift für wissen. Theologie. Jahrgang 1876 und 1877.

3) Cfr. Die Mittheilungen von Piper: Ueber den kirchengeschichtlichen Gewinn aus Inschriften, in den Jahrbüchern f. deutsche Theologie 1876 S. 62ff.

für die Menge ganz von selbst ein Ersatz für die verlorene olympische Götterwelt, denn es wird nicht eine polytheistische Volksmasse durch den Machtbefehl eines Kaisers über Nacht monotheistisch. Haben doch auch der „christliche" Kaiser Constantin und seine Nachfolger die den Kaisern erwiesenen abgöttischen Verehrungen, die das Volk nach wie vor ihnen darbrachte, keineswegs zurückgewiesen.[1]) Wie ehemals die besprochenen Collegia nach einer antiken Gottheit, so nannten sich und nennen sich noch heute die christlichen Confraternitäten nach dem Namen irgend eines oder einer Heiligen, und feiern ebenso den Gedächtnisstag ihres Patrons wie es uns für ehemals aus den erwähnten Inschriften von Lanuvium und Langres bekannt ist. Die in denselben bezeugten Festlichkeiten erklären uns aber auch das so rasche und frühe Aufkommen der christlichen Sitte, über den Gräbern der Märtyrer das Abendmahl zu feiern. Streift doch schon in einem paulinischen Brief eine vielumstrittene Stelle (I. Cor. 15, 29) an einen ähnlichen Gebrauch bei der Taufe an. Die Christen verbanden freilich eine tiefere Idee damit; es war ihnen der Ausdruck der Lebens- und Liebesgemeinschaft, die auch durch die Macht des Todes nicht zerrissen werden konnte, ein inniges Vereintbleiben mit der Wolke von Zeugen, die ihren Glauben mit dem Tode besiegelt hatten, aber in dem äussern Gebrauch konnten sie sich an heidnische Vorgänge anschliessen und wussten denselben durch kluge Einfügung in die staatlichen Gesetze und bürgerlichen Verhältnisse seine Berechtigung und seine Freiheit zu sichern.

Dass in dem Geistesleben jener Christengemeinden durch die Vermischung heidnischer Formen und christlichen Inhalts eine Menge von Erscheinungen zu Tage treten, die wir nicht anders denn als abergläubische bezeichnen können, erscheint leicht begreiflich. Den handgreiflichsten Beleg dafür bietet uns die grosse Masse manichfachster Gegenstände, die man in den altchristlichen

---

1) Inschriftliche Belege dafür in dem citirten Aufsatz von Piper.

Cömeterien gefunden hat. Da finden sich Puppen und andres Kinderspielzeug, Toilettengegenstände wie Spiegel und Kämme, Schmucksachen wie Ringe, Agraffen und vieles Andre. Dabei aber auch Amulette aller Art, Münzen, Armspangen mit mystischen Zeichen, Gefässe aus Glas oder Thon. Es ist keine Frage, dass die Christen mit diesem Brauch sich an heidnische Sitten anschlossen. Das Grab ist ja bei fast allen Völkern des Alterthums eine Hauptfundstätte für Kenntniss der Kunst und des Handwerks, hauptsächlich in Bezug auf Waffen, Münzen, Kleinodien und die Utensilien des gewöhnlichen Lebens. „Das Alterthum," sagt Kraus[1]) „sah eben das Grab als eine Wohnung an; — es mochte der so fest an das Dasein hienieden sich klammernde Sinn der Alten wohl eine Beruhigung und einen Trost darin finden, dass, was sein Auge im Leben erfreute, was sein Haus und seine Kammer schmückte, ihm wenigstens theilweise unter die Erde nachfolgten. Es ist derselbe Gedanke, welcher den Hindu antreibt, mit dem Verstorbenen dessen theuerste Habe dem Scheiterhaufen zu überliefern, — ein Gedanke, der so tief er sich ins Sinnliche verirrt, doch im Grunde aus richtigen Ideen entspringt und eben nur ein verzerrter Ausdruck des instinctmässigen Abscheues des Menschen gegen die Zerstörung seines Wesens und seiner unzerstörbaren Ahnung eigner Unsterblichkeit ist." Es mag ja sein, dass bei vielen dieser aufgefundenen Dinge, wie den Toilettengegenständen, „sich ein christlicher Gebrauch an einen ältern heidnischen anschloss, der allein als Sitte und Gewohnheit, ohne eine besondere religiöse Idee damit zu verbinden, beibehalten wurde."[2]) Der aufgefundenen Gegenstände sind es so viele und manchfaltige, dass man schwerlich mit jedem Einzelnen irgend eine besondere Idee verbunden haben wird, bei vielen aber ist die abergläubische Bedeutung unverkennbar. So vor Allem bei den Münzen, deren Mitgabe ins Grab sich bis ins Mittelalter erhalten hat. Bei vielen andern, wie

---

1) a. a. O. S. 487. 488.

2) Cfr. Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom I, 396.

den Armspangen mit den Zeichen des Thierkreises, ist die abergläubische Bedeutung durch analoge Funde in ägyptischen, griechischen und römischen Gräbern ebenfalls festgestellt. Dahin gehören auch jene Muscheln und Gefässe aus Glas oder Thon, deren Herbeiziehung zur Vertheidigung des uralten Gebrauchs von Weihwasser durch die römische Kirche gar nicht unberechtigt ist, denn das Weihwasser haben die Christen eben auch aus dem Heidenthum mit herübergenommen. Es gehen in der That eine Menge kirchlicher Gebräuche und religiösen Aberglaubens bis in die allerersten Zeiten der Kirche zurück, und es ist mancher Punkt der protest. Polemik, welche die Entstehung römischer Lehren und Gebräuche in möglichst späte Zeit herabzudrücken bemüht war, thatsächlich aus den Monumenten widerlegt. Allein was verschlägt dies? Wären Dinge wie der Marien- und Heiligencultus, wäre der manchfache religiöse Aberglaube nicht in jener Zeit schon entstanden, wo die innigste Berührung mit dem Ethnicismus noch stattfand, — später wäre ihr Aufkommen viel weniger erklärlich, wäre auch für die Kirche viel weniger entschuldbar. So ist jener von der römischen Kirche neuerdings so begierig aufgegriffene Beweis aus den Monumenten ein zweischneidiges Messer, denn der enge Anschluss und die vielfache Entlehnung kirchlicher Lehren und Gebräuche aus dem Heidenthum zeigt mehr als Alles andre, dass dieselben dem Wesen des Christenthums selbst fremd sind.

Für die Frage nach der Bedeutung der vielen Glas- und Thongefässe, die sich in den Grüften vorfinden, haben wir oben schon den Gebrauch des geweihten Wassers erwähnt. Aber auch zur Illustration andrer, ebenfalls an schon Bestehendes sich anschliessender religiöser Bräuche müssen diese Gefässe dienen. Dahin gehören zunächst die sog. Goldgläser, jene Producte einer specifisch römischen Industrie, bei denen zwischen dem doppelten Boden eines Glases eine kleine Goldplatte mit figürlichen Darstellungen und Inschriften eingelöthet ist. Wir wissen, dass bei den Germanen die Sitte des Minnetrinkens bestand, ein festliches Trinken zu Ehren der Götter oder zum Gedächtniss

der Verstorbenen, und dass diese Sitte auch in die christliche Kirche überging, wobei nur christliche Namen an Stelle derjenigen der alten Götter traten.[1]) Die Seelenmessen, die Leichenmahle, die bis auf den heutigen Tag in manchen Gegenden Deutschlands unter der ländlichen Bevölkerung abgehalten werden, der Todtensalamander, den die Studenten einem verstorbenen Commilitonen reiben, sind nichts Andres als Nachklänge jener vorchristlichen germanischen Sitte. Ganz ähnliche Dinge finden wir auch dort auf dem Boden des alten Rom. Augustin erzählt in den Confessionen (VI 2) von seiner frommen Mutter Monica: „cum attulisset canistrum cum solemnibus epulis praegustendis atque largiendis. — Cum multae essent quae illo modo videbantur honorandae memoriae defunctorum idem ipsum unum quod ubique poneret circumferebat, quo jam non solum aquatissimo, sed etiam lepidissimo cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur, qua pietatem ibi quaerebat, non voluptatem.“ Mit diesem Bericht stimmt freilich nicht, was Augustin an andern Stellen erzählt, dass nur die „infideles“ diesem Gebrauch gehuldigt hätten und es von den fortgeschrittneren Christen nicht geschehen sei;[2]) solche Libationen scheinen ganz allgemein gewesen zu sein und haben, wie es scheint, bei bestimmten festlichen Anlässen in grösserem Maasse stattgefunden. Es ist nämlich aufgefallen, dass eine grosse Anzahl der aufgefundenen Gläser auf der Goldplatte die Bilder der Apostelfürsten Petrus und Paulus enthält, und dass dabei die Inschriften sich regelmässig auf Mahlzeiten und Trinkgelage beziehen, z. B. DIGNITAS AMICORVM PIE ZESES CVM TVIS OMNIBVS BIBAS. — — PIE ZESES CVM TVIS OMNIBVS BIBE ET PROPINA. — HILARIS VIVAS CVM TVIS OMNIBVS FELICITER SEMPER IN PACE DEI Z*H*SES. Wenn man sich nun erinnert, mit welcher Lustbarkeit das Fest der

1) Cfr. Grimm deutsche Mythologie S. 52. Wilda Gildewesen des Mittelalters S. 3—30.

2) Cfr. August. civit. dei VIII 27. Serm. XV de sanctis.

beiden Apostel bis auf den heutigen Tag in Rom gefeiert wird, eine Feier, die nach dieser Seite schon Prudentius (Perist. 12, 1—6) besingt und bei der schon Hieronymus und Augustinus über Ausschreitungen klagen,[1]) so darf man wohl wahrnehmen, dass jene Gläser zu Geschenken dienten, welche sich die Gemeindeglieder an diesem Fest gegenseitig dedicirten und die dann zu den Libationen auf den Gräbern benutzt wurden. Im Grunde ganz dieselbe Sitte wie das germanische Minnetrinken.

Dass auch die in den Katakomben aufgefundenen sog. Blutampullen, um die eine ganze Literatur sich angesponnen hat, nichts anders denn als Weihwasser oder Abendmahlswein oder Balsam enthalten haben, wird auch jetzt von römischer Seite kaum mehr geleugnet, und ebenso, dass der rothe Schimmer in diesen Gläsern nur die Folge von Oxydirung in dem grobkörnigen Stoffe ist. Bekanntlich wurden jene Grüfte vom 6. Jahrhundert an in der pietätlosesten Weise von der Kirche geplündert und die Leiber als solche von Märtyrern oder Heiligen in alle Länder zerstreut. Von der ganzen Schwindelhaftigkeit dieses Verfahrens giebt uns Gregorovius in seiner „Geschichte der Stadt Rom"[2]) eine lebendige Schilderung. Nachdem die Grüfte fast schon leer waren, kam man glücklich auf den Gedanken, dass eigentlich doch auch gewisse Indicien da sein müssten, um das Märtyrerthum der Betreffenden zu bezeichnen, und so entschied die Congergation der Riten am 10. April 1668: palmam et vas illorum sanguine tinctum pro signis certissimis habenda esse. Bald kam die Opposition, aber was hilft die vor dem römischen Machtwort? Obwohl in ihrer Reihe Namen wie Mabillon, Tillemont und Muratori stehen, obwohl sogar aus der Mitte der belgischen Jesuiten gegen den Grundsatz des römischen

1) Cfr. Hieron. epist. XXX. ad Eustoch. — August. in Ps. 59. Ep. 19 ad Alyp. 10.

2) III S. 79ff. cfr. auch die Zusammenstellungen in der trefflichen (pseudonymen) Schrift von Paulinus: die Märtyrer der Katakomben und die römische Praxis (1871).

Stuhles angefochten wurde [1]) — Rom hatte gesprochen und sprach von Neuem, denn am 10. December 1863 erklärte Pio Nono, dass es bei dem Grundsatz von 1668 auch in Zukunft sein Bewenden habe. Seitdem winden sich die römischen Archäologen — und in ihren Händen ruht ja lediglich die Erforschung der christlichen Alterthümer — in dem bekannten Schwanken zwischen wissenschaftlicher Ueberzeugung und dem Gehorsam gegen die kirchliche Autorität um die Sache herum. Weder de Rossi wagt sich klar auszusprechen noch aus Kraus, der in seinen verschiedenen Publicationen [2]) mit Aufwand grosser Gelehrsamkeit den Versuch macht, die römische Thesis zu retten, wenn er auch die beobachtete Praxis verwerfen muss. Als ob nicht — auf dem Standpunkt des gläubigen Katholiken — die letztere auch gerechtfertigt wäre, wenn man die erstere aufrecht erhält! Und wozu der ganze Streit? Noch in keinem einzigen der Gläser ist Blut wirklich nachgewiesen, denn was Michele de Rossi (der Bruder des berühmten Archäologen) über den thatsächlichen Befund von Blut in einem von ihm neuerdings chemisch untersuchten Glase behauptet [3]), dem scheint auch Kraus keinen grossen Werth beizulegen, wenigstens findet er die Aufdeckung dieses Glases sehr „unklar;“ er wird so gut wissen wie wir, was von solchen unter Aufsicht der Curie eingestellten „wissenschaftlichen“ Untersuchungen zu halten ist. Und wenn wirklich der Inhalt einiger jener Gefässe Blut gewesen wäre, so wäre damit weiter nichts bewiesen als ein weiterer abergläubischer Gebrauch der ersten Christen-

---

1) In der 1855 in Brüssel anonym erschienenen Schrift, als deren Verfasser sich (cfr. Bonner Theol. Literaturblatt 1868 No. 9) der Jesuitenpater Victor de Buck bekannte: de phialis rubricatis quibus martyrum romanorum dignosci dicuntur observationes.

2) Die Blutampullen der römischen Katakomben 1868. — Ueber den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Inhalt und der Bedeutung der römischen Blutampullen 1872.

3) Das Protokoll dieser Untersuchung befindet sich im Anhang des dritten Bandes von de Rossi's roma sotter.

heit, wie ähnlich auch Prudentius bezeugt, wenn er vom Tode des heiligen Vincentius singt:[1])

> Plerique vestem linteam
> Stillante tingunt sanguine
> Tutamen ut sacrum suis
> Domi reservant posteris.

Damit ist aber für die Sammlung von Blut in Gefässen noch nichts bewiesen. Gegen dasselbe aber spricht endlich die einfache Thatsache, dass die betreffenden Phiolen ausnahmslos der nachconstantinischen Zeit angehören, wo es gar keinen Märtyrer mehr gab. Viel Lärm um nichts!

Die Erwähnung der sogen. Goldgläser möge unsern Blick nun des Weiteren auf die in jener Todtenstadt uns erhaltene eigentliche künstlerische Thätigkeit der Christengemeinde hinlenken, denn was in dieser Beziehung uns dort entgegentritt, vermag gewiss speciell die religiösen Ideen uns noch deutlicher zu bezeugen als das bisher Besprochene. Wir können hier natürlich unmöglich Alles das ins Auge fassen, was der „altchristlichen" Epoche als solcher angehört. Dieselbe umfasst das erste Jahrtausend unsrer Zeitrechnung, und die ihr angehörigen Kunstschöpfungen sind uns wesentlich in der Ausschmückung der Katakomben, in Mosaiken und Miniaturen der Schriftdenkmäler enthalten. Weitaus das meiste Interesse müssen uns auch hier jene erstgenannten Denkmäler abgewinnen, denn sie haben manche Anschauungen und Urtheile über das Urchristenthum gewaltig geändert und sind geeignet, viele grade im Protestantismus hergebrachten Vorurtheile gegen die kirchliche Kunst zu zerstreuen.

Es waren jedenfalls nicht nur Gründe des sittlichen Anstosses an dem Nackten oder des Hasses gegen die „Götzenbilder," dass das Christenthum in seiner Kunstthätigkeit sich von vorn herein der Malerei zuwandte als derjenigen Kunst, die eher als die Sculptur das innere Seelenleben auszudrücken im Stande ist, sondern es lag

1) Peristephanon V v. 333 ff.

das in seinem Wesen begründet. Die Kunst der Katakomben ist die Malerei, und was ihnen und der altchristlichen Epoche überhaupt von Sculptur angehört, sind — mit verschwindenden Ausnahmen, deren Hervorgehen aus christlichen Händen nicht einmal gewiss ist — Reliefs, also doch auch Werke „malerischer“ Natur. Wir finden nun in jenen Grüften ganz dieselbe ornamentale Malerei, wie in den gleichzeitigen römischen Denkmälern, nämlich Blumengewinde, Füllhörner, Weinranken mit Vögeln und andern Thieren, geflügelte Genien, Delphine und Tritonen. Aber abgesehen von solcher Ornamentik ist jene älteste christliche Kunst wesentlich eine symbolische. Eigentlich historische Darstellungen kommen wohl vor, aber im Ganzen doch in so geringer Anzahl, als dass sie jenen wesentlich symbolischen Charakter beeinträchtigen könnten. Wir finden dort der symbolischen Zeichen aus dem Pflanzen- und besonders Thierleben eine ungeheuere Menge, so dass ihre Erklärung oft Schwierigkeiten bereitet; dann allegorische Darstellungen, unter welchen der gute Hirte weitaus die häufigste ist, viele andre auf die Sakramente der Taufe und des Abendmals sich beziehen. Die biblischen Scenen sind fast alle aus dem A. T., ihre Bedeutung aber auch nicht eine historische, sondern eine typische. Neutestam. Scenen finden sich mit wenigen Ausnahmen nur auf Sarkophagen.

Wenn man nach dem eigentlichen künstlerischen Werth jener Schöpfungen fragt, so wird derselbe freilich im Allgemeinen nicht sehr hoch anzuschlagen sein, obwohl in dieser Beziehung auch schon Vieles übertrieben wurde, denn es treten doch sehr bedeutende Unterschiede zwischen den einzelnen Darstellungen zu Tage. Ein Kenner wie Lübke[1]) rühmt an jenen Bildern in den Katakomben „das decorative Geschick der antiken Kunst, die glückliche Theilung der Flächen und die sinnige Verbindung des Or-

1) Geschichte der italienischen Malerei I S. 12. 19. — Aehnliche Urtheile bei Kugler: Handb. d. Gesch. d. Malerei (3. Aufl.) I S. 53 und Woltmann: Gesch. der Malerei I S. 156.

namentalen mit dem figürlichen.“ An einzelnen Bildern preist er die „graziöse Feinheit der Zeichnung“, an andern „die ächt antike Lebendigkeit.“ Mehr kann man gewiss nicht verlangen von einer Gemeinschaft, die, weil sie ihr Brod in Thränen ass, an Alles Andre eher als an ästhetische Studien denken konnte. So ist die Entstehung einer spezifisch christlichen Kunst ohne jede Analogie: sonst erwächst jede Kunstthätigkeit aus kleinen Anfängen auf nationaler Grundlage; aber an eine solche war das Christenthum bei seinem Universalismus von vorn herein nicht gebunden, darum konnte es neue Kunstformen nur aus seinen eigensten innern Ideen heraus schaffen. Bis dies aber möglich wurde, benutzte es eben die Formen, die es bei seinem Eintritt in die Welt vorfand. So ist die älteste christliche Kunst ganz dieselbe wie die damalige römische; mit ihr theilt sie daher auch das Schicksal, eine Kunst des Verfalls zu sein, die nur noch zehrte an dem Erbe einer grossen Vergangenheit. Dazu muss man bedenken, dass die localen Verhältnisse im Dunkel jener Grüfte für malerische Darstellungen die denkbar ungünstigsten waren. Doch dies nur nebenbei: für unsern Zweck hier ist es ja nicht sowohl wichtig, wie die älteste christliche Kunst nach ihrer Formvollendung zu beurtheilen ist, als vielmehr was sie darstellt, welches die Ideen sind, die hier, wenn auch im alten Gewand, zum Ausdrucke gelangen, ja, ehe wir darnach fragen, ist für den Geist jener Gemeinde nicht schon die Thatsache selbst von Wichtigkeit, dass sie überhaupt ihre Begräbniss- und Cultusstätten künstlerisch ausschmückte und dass sie dabei unbedenklich die Formen der antiken Kunst, ja Gestalten der antiken Mythologie und Sagenwelt ganz direct verwerthete? Die römische Kirche hat der Durchforschung der altchristlichen Monumente das grösstmögliche Interesse zugewandt, und zwar ein Interesse nicht nur rein archäologischer, sondern auch dogmatischer Natur, denn sie sucht dort wichtige Beweise für das Alter dogmatischer Lehren, vor Allem für die Bilder- und Heiligenverehrung. Sie ist in dieser Beziehung in vielen Dingen jedenfalls zu weit gegangen, und wenn

selbst von den bedeutendsten Forschern dort Belege für die Autorität des Priesterthums, für das Messopfer, für die Historicität des petrinischen Pontificats und manchfacher Heiligenlegenden gesucht worden, so zeigt das nur, dass sie von confessioneller Befangenheit keineswegs frei sind.[1] Aber das ist unbedingt zuzugeben, dass die christliche Kunstthätigkeit viel älter ist, als die protest. Polemik früher einräumen wollte und dass die Ansicht, als ob das Urchristenthum dem Bilderschmuck indifferent gegenüber gestanden sei oder gar ihn gehasst habe, hinfällig geworden ist. Nach den Ergebnissen der de Rossi'schen Forschungen kann kein Zweifel bestehen, dass die künstlerischen Schöpfungen der römischen Christengemeinde — und zwar im Anschluss an die damalige römische Kunst grade die besten Schöpfungen jener Grüfte — bis in das erste Jahrhundert, jedenfalls aber den Anfang des zweiten zurückgehen. Daraus geht deutlich hervor, dass so gehässige Aeusserungen gegen die bildende Kunst wie sie Tertullian ausspricht, nur die vereinzelte Anschauung eines Gelehrten bildet, andrerseits aber auch, dass das Gerede moderner Culturschriftsteller, als ob das Christenthum der Urheber des Pessimismus sei oder dass sein wahres Wesen nur in der Askese und Weltflucht liege, auf völliger Verkennung der Thatsachen beruht. Und kannten denn jene Christen überhaupt die grossartige Schönheit hellenischer Cultur und Kunst? Was sie vor Augen sahen, war vielmehr nur die Entartung der antiken Cultur, war eine Kunst, die

---

1) In dieser Beziehung hat Prof. Kraus jedenfalls kein Recht, sich über die Holtzmann'sche Besprechung seiner Roma sotteranea (in Zeitschr. f. wiss. Theologie 1873) in dem Vorwort zur 2. Aufl. zu beklagen. So sehr wir — was dieser Aufsatz hinlänglich bekundet — seine Verdienste um die christliche Archäologie hochhalten und an seinen Schriften uns erfreuen, so sehr wir zugeben, dass durch diese Forschungen vielerlei protest. Vorurtheile und Einwürfe zerstreut werden müssen — von confessioneller Befangenheit ihn gänzlich frei zu finden vermögen wir auch nicht. Wie soll denn überhaupt Unbefangenheit möglich sein auf dem Standpunkt des „gläubigen Katholiken“ welcher der „Ueberzeugung“ ist, „dass die Kirche der ersten Jahrhunderte keine andre war als die des 19. Jahrhunderts“(!).

„sich in den Dienst des Cäsarenthums begeben, nicht mehr um wie in den früheren Zeiten die Ideale des römischen Volksgeistes zu verklären, sondern um dem Luxus zu fröhnen, der Macht zu schmeicheln, der entfesselten Sinnlichkeit eines Lebens zu dienen, welches die Reichthümer einer halben Welt den zügellosen Begierden der Hauptstadt zu Füssen legt. Kein Wunder, dass die Lehre dessen, der die Schätze und den Prunk dieser Welt verachtete, der auf Reinheit der Gesinnung drang und ausdrücklich betonte, sein Reich sei nicht von dieser Welt, sich von solcher Kunst mit tiefem Abscheu abwenden musste. Ja es wäre wohl zu begreifen, wenn die ersten Christen in der That durch diese Gesinnungen und solche Wahrnehmungen zu der entschiedenen Bilderfeindlichkeit gelangt wären, die man ihnen oft nachgesagt hat.“[1]) Dass sie aber nicht zu solcher Bilderfeindlichkeit gelangten, zeigt, wie sie die Bedeutung der ästhetischen Gaben im menschlichen Geistesleben wohl zu würdigen und dieselben mit ihren religiösen Ideen alsbald wohl zu vereinigen wussten. Statt der Askese tritt uns vielmehr deutlich ein Element der erhabensten Lebensfreude an jenen dunkeln Stätten des Todes entgegen. „Mitten in den Prüfungen eines so bewegten Lebens, so oft von dem schrecklichsten Tode bedroht, sahen die alten Christen doch nur den Weg zur eignen Seligkeit und weit entfernt, diesem Gedanken die Erinnerung an die Qualen und Entbehrungen, die ihnen den Himmel öffneten, beizugesellen, gefielen sie sich darin, das Grab mit freundlichen Symbolen, mit Blumen und heitern Weinranken zu umgeben.“[2]) Die Christen haben ja darin freilich nichts Neues gethan: auch die Alten liebten an ihren Grabmonumenten stets frohe heitere Symbole, aber die Christen thaten das Nämliche, weil sie auch bei dem neuen Glaubensgehalt, der sie erfüllte, durchaus keine Veranlassung hatten, es nicht zu thun. Für Askese und Weltflucht wird darum auch die römische Kirche dort kaum einen Beweis

1) Cfr. Lübke: Geschichte der italien. Malerei I S. 10.

2) Raoul Rochette nach Kraus: Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen S. 104.

zu finden vermögen, und ebensowenig ist der geringste Beweis beigebracht dafür, dass jene Bilder Cultusgegenstände und nicht vielmehr ein blosser Schmuck, eine stumme Predigt für das Auge, eine bildliche Darstellung der einfachsten religiösen Glaubenswahrheiten gewesen seien. Für die Bilderverehrung findet sich in den Katakomben kein Anhaltspunkt, wohl aber für diejenige Auffassung religiöser Kunst, wie sie auch der Protestantismus gelten lässt und wie sie gegenüber der in der Gemeinde noch vielfach bestehenden Abneigung gegen malerische und plastische Ausschmückung der Kirchen ganz entschieden zu betonen ist. Auch für die Kirche gilt der Grundsatz, nichts Menschliches sich fremd zu erachten, und wie jene alten Christen diesen Grundsatz bewahrheiteten, zeigt deutlich ihre harmlose Aufnahme antiker mythologischer Gestalten als Träger ihrer christl. Ideen. Das Bild des guten Hirten, weitaus die beliebteste Darstellung der altchristlichen Zeit, hatte in den Statuen des widdertragenden Hermes und des Satyrn mit dem Lamm auf der Schulter seinen Anlehnungspunkt. Christus, der König der Liebe, der die herbsten Gegensätze versöhnt, wird als leierspielender Orpheus dargestellt, um den wilde und zahme Thiere in Eintracht versammelt sind. Phaetons Fall, Herkules, Theseus, die Dioskuren, der Raub der Proserpina und besonders der Mythus von Amor und Psyche sind ebenfalls Gegenstände, die verwandt wurden.[1] So sehr die Christen ja genöthigt waren die Formen der antiken Kunst zu benutzen, so zeigt das Erwähnte doch hinlänglich, wie weit sie in der That von finsterem Hass gegen die Antike entfernt waren, wie sie die in der antiken Mythologie liegenden ewig gültigen Ideen wohl verstanden und zu benutzen wussten. „Zur Zeit als das Christenthum auftrat, waren diese antiken Kunstvorstellungen ihres religiös-polytheistischen Inhaltes meist gänzlich entkleidet; man bediente sich ihrer mit dem mehr oder weniger klar ausgesprochenen Bewusstsein, dass der einmal geschaffene und nicht leicht willkürlich neu zu schaffende

1) Die reichhaltigsten Angaben in dieser Beziehung gibt Piper: Mythologie der christlichen Kunst. 2 Bde.

Mythus der schönste und populärste Ausdruck einer allgemein gültigen Wahrheit, einer allgemein getheilten, rein menschlichen und darum ewig wahren Empfindung sei."[1]) Mussten doch Ideen, wie sie der Mythus von Amor und Psyche enthält, die Christen ganz von selbst anmuthen. Sie standen, wie aus Allem hervorgeht, der antiken Kunst jedenfalls vorurtheilsfreier gegenüber und haben ihren Werth tiefer gewürdigt als manche spätere Zeit und manche Richtung, die von der antiken Cultur auch heute noch nur als dem blinden Heidenthum zu reden weiss und in der antiken Kunst nur eine Apotheose der Sinnlichkeit erblickt, statt in ihr eine vernünftige Stufe der göttlichen Offenbarung zu erkennen.

Wir haben schon erwähnt, dass die älteste christliche Kunst vorwiegend symbolischer Natur sei. Ueber die Gründe dieser Erscheinung hat man schon viel geredet und geschrieben, und wir haben gewiss das Recht nach solchen Gründen zu fragen, freilich nicht in dem Sinne als ob das, was wir als solche auffinden, auf eine klar bewusste Absicht und Reflexion der ersten Christen selbst zurückzuführen wäre. Wenn irgend eine Kunstthätigkeit, so ist ganz gewiss diejenige der alten Christen gewissermassen lyrischen Charakters, sie ist ein naiver Ausdruck der unmittelbaren religiösen Empfindung.[2]) Darin liegt auch der innerste Grund jener Symbolik, wenn wir auch mehr äusserliche Gründe wie die Bildersprache des Evangelismus selbst und die Benutzung antiker Kunstformen — deren Gebrauch ja die christlichen Ideen überhaupt nur verhüllt darstellen konnte — keineswegs gering schätzen wollen. Es konnte den Christen jedenfalls nur darauf ankommen, in dem Schmuck ihrer Grabstätten die nächstliegenden und damit auch die wichtigsten Gedanken ihres religiösen Glaubens zum Aus-

1) Kraus Rom. sott. S. 227.

2) Ich kann es auch nur als eine Folge confessioneller Befangenheit betrachten, welche die Kirche des 1. Jahrh. für identisch ansieht mit der (römischen) des neunzehnten, wenn Kraus die Bildercyklen der Katakomben auf die Anordnung und Leitung priesterlicher Autorität zurückführt cfr. Rom. sott. S. 326 u. A.

druck zu bringen, um sich durch dieselben stärken und trösten zu lassen. Wahrheiten übersinnlicher Natur aber kleiden wir vermöge der Beschaffenheit unseres Denkens ganz von selbst in Vorstellungen, wir können kaum anders als in Bildern von ihnen reden. So ist eigentlich schon die Darstellung des religiösen Glaubensgehaltes in der Lehre mehr oder weniger symbolischer Natur. Als das Christenthum aus dem Dunkel der Katakomben siegreich über die alte Welt sich erhoben hatte, da begann sofort jene grosse Geistesarbeit der Kirche, welche die Ideen des Glaubens verstandesmässig verarbeitete, ihnen im Dogma eine feste das vorstellungsmässige Denken des christlichen Volkes befriedigende Form gab. Es kam dann freilich so, dass man diese Form selbst für die religiöse Wahrheit ansah; darum blieb nachher auch die Kunst in diesem Bann befangen, die Malerei und Sculptur des Mittelalters steht im Dienst des Dogma's und ist von der Theologie abhängig.[1]) In den Jahrhunderten vor Constantin dem Grossen lag aber die Sache noch ganz anders: feste dogmatische Formen der Lehre gab es noch nicht; eine Hierarchie wie sie das Staatskirchenthum mit sich brachte, war ebenfalls noch nicht vorhanden, die Kunstthätigkeit war darum der spätern Zeit gegenüber in der That noch freier, man hatte nicht die dogmatisch gestaltete religiöse Wahrheit, sondern diese Letztere selbst darzustellen, und das konnte unmöglich anders geschehen als durch das Symbol. Es dürfte sehr schwer fallen, irgend etwas, was den Namen Dogma verdient, in den Katakomben nachzuweisen.[2]) Die

1) Cfr. die interessanten Beiträge, die Hettner in seinen „Italien. Studien“ über die Kunst der Dominikaner gibt. cfr. Woltmann Geschichte der Malerei I S. 477ff.

2) Wenn Kraus mit vollem Recht die Auslegung eines „anglikanischen Polemikers“ zurückweist, der sich auf Gemälde, wo Tauben aus einem Gefäss nippen, als auf einen uralten Beweis gegen die Entziehung des Laienkelches beruft, — so verfällt er in denselben Anachronismus, wenn er in einem Relief, das den gen Himmel fahrenden und dem Elisa seinen Mantel zuwerfenden Elias darstellt, die Verleihung des Pontificats an Petrus durch Christo resp. die Verleihung des Palliums durch den Papst symbolisirt findet (cfr. Rom. sott. S. 363. 588).

Symbole lassen der Deutung ja zuweilen einen freien Spielraum, aber das gerade zeigt uns eine gewisse Freiheit und Flüssigkeit der Glaubenswahrheiten, zeigt, dass sie noch nicht in konventionell fixirte Vorstellungen und Formen eingeschlossen waren, dass die Kunstthätigkeit noch nicht hierarchischen Vorschriften unterstand. Theologische Kontraversen hat es auch vor Constantin dem Grossen schon gegeben, aber dass dieselben in den Büchern der Gelehrten blieben, dass sie nicht die Glaubensüberzeugung der Gemeinde so oder anders gestalteten, das zeigt uns der Inhalt der ältesten christlichen Bilder deutlich genug.

Denn welcher ist dieser Inhalt? Prüfen und klassifiziren wir nach diesem Gesichtspunkt die vorhandenen Darstellungen, so werden wir leicht finden, dass wie auch begreiflich, im Mittelpunkte des Glaubenslebens jener ersten Gemeinden die Person Christi steht, er als der Heiland, als der Ueberwinder und das Licht der Welt; weiter aber zeigen sie uns, dass die Gemeinde selbst sich bemühte das Erlösungswerk Christi zu erfassen, daraus eine Lebenskraft zu schöpfen, in seiner Nachfolge Friede und Sanftmuth und Liebe zu bewahren in den Nöthen des Lebens und durch ihn in den ewigen Frieden einzugehen. Denken wir uns etwa, ein erfahrener und mit der Bedeutung des ganzen Bilderkreises vertrauter Christ hätte einen heidnischen Römer durch die Katakomben hindurchgeführt, er hätte ihn an der Hand der Bildwerke etwa folgendermassen über die christliche Religion belehren können. Wir Christen, hätte er ihm etwa gesagt, wir glauben nur an einen Gott, dessen Wesen Geist ist, darum machen wir von ihm keine Bilder, ein Bild oder auch nur ein Sinnbild unserer Gottheit wirst du hier vergeblich suchen.[1]) Unsere Religion ist aus dem Judenthum hervorgegangen; aber das

---

1) Es versteht sich, dass wir von Bildern oder Sinnbildern Gottes in dem Sinne hier reden, den der heidnische Römer damit verband, denn solche Abbildungen Gottes, die nur die Folge einer naiven und unbehülflichen Kunstthätigkeit sind, finden sich auf Sarkophagen allerdings.

Judenthum ist nur der Schatten des Zukünftigen, die Ereignisse seiner Geschichte sind nur Vorbilder dessen, was kommen sollte, die heiligen Bücher der Juden sind darum, wie es auch unsere grossen Kirchenlehrer thun, typisch und allegorisch auszulegen. Und so sind auch die Bilder, die du hier siehst, aufzufassen.[1]) Sieh hier auf dem Sarkophag die Schlange um den Baum, mit dem Apfel im Munde, zwischen zwei nackten Gestalten: es ist der Fall der Stammeltern, die Sünde ist da in der Welt, und so weist das Bild uns hin auf den zweiten Adam, der uns aus derselben erlösen will. Siehe hier den Mann in dem Kasten, der eine Taube in seine Händen aufnimmt, es ist Noah, dem die Taube das Ende des göttlichen Strafgerichts verkündigt, aber es weist uns hin auf unsere Errettung durch das Bad der Wiedergeburt, die Taufe, bei welcher der Geist von oben in uns einkehrt. Dort siehst du die Männer des alten Bundes, die Vorläufer unseres Herrn. Zunächst den Patriarchen Abraham, im Begriff seinen Sohn zu opfern, für uns ein Hinweis auf das Opfer, das unser Meister dargebracht am Kreuz. Hier gewahrst du Moses, wie er die Schuhe auszieht: wir sollen uns mit Ehrfurcht den göttlichen Geheimnissen nahen, dort, wie er mit seinem Stab Wasser aus dem Felsen schlägt; aber was ist seine Gabe gegen das rechte Lebenswasser, das Jesus Christus uns spendet, und das unsern Durst auf ewig stillt?[2]) Sehr häufig kannst du den Propheten Jonas sehen,

---

1) Es wird überflüssig sein, dass wir von jedem einzelnen Bilde den Ort, wo es sich findet, anführen. Jedes Buch über die Röm. Katak. giebt darüber Aufschluss, wie auch die Kraus'sche Real-Encyklopädie. Wir werden nur an einigen Auslegungen Bemerkungen anzuknüpfen haben. Bezüglich dieser Auslegung selbst stimmen wir Kraus (Rom. sott. S. 235) bei, dass behufs derselben auch die schriftlichen Quellen herbeigezogen werden müssen, freilich müssen dieselben etwas kritischer behandelt werden, und sodann wird man dieser oder jener vereinzelten Auffassung eines Kirchenvaters nicht allzuviel Bedeutung beilegen dürfen, denn für das religiöse Bewusstsein der Gemeinde beweist eine solche noch nichts.

2) Diese Beziehung bekanntlich schon bei Paulus 1. Cor. 10, 4. Tertullian (de bapt. IX) und Cyprian (ep. ad Caecil. 43) beziehen das

wie er aus dem Rachen des Meerungeheuers sich herauswindet: es ist der Hinweis auf die Befreiung unsers Herrn aus dem Rachen des Todes, eine Analogie, die ja auch nach dem Bericht unsrer heiligen Bücher vom Herrn selbst schon angewandt wurde. Dort erblickst du denselben Mann in der Kürbislaube, von wo er ausgeht den Niniviten zu predigen: für uns ein Vorbild des getreuen Ausharrens in der ungläubigen Welt.[1]) Auf die Auferstehung des Herrn weist uns auch die Gestalt des Daniel hin, der hier zwischen zwei Löwen abgebildet ist, ebenso die drei Jünglinge, die aus dem feurigen Ofen errettet wurden; unsere grossen Kirchenlehrer weisen uns auch auf sie hin als Vorbilder eines bis zum Tode ausharrenden Bekenntnisses.[2]) An den Rollen, die sie in den Händen tragen, kannst du die Propheten erkennen. Das Manna, welches dort in Gestalt von Schneeflocken vom Himmel fällt und von vier Personen in Tüchern aufgefangen wird, deutet uns auf das Brod des Lebens, das wir im Abendmahl geniessen. Scenen aus der Geschichte des Tobias kannst du häufig finden; du siehst zunächst daraus, dass wir dem Unterschied zwischen kanonischen und apocryphischen Büchern keinen Werth beilegen; die Geschichte des Tobias selbst aber ist mit seinem Fisch, der in derselben eine so grosse Rolle spielt, uns auch wieder ein Hinweis auf den Erlöser, den wir unter der Gestalt des Fisches sinnbildlich darstellen. Wie die Christen dazu kämen, könnte den Römer vielleicht billig in Erstaunen setzen, aber der Christ könnte ihm antworten und also weiter fahren: Bist du ein Römer der Kaiserzeit

---

Wasser auch auf die Taufe. Einen interessanten Beleg zu der frühen Gestaltung der Petrussage bilden jene Goldgläser, auf welchen Petrus (der Name ist zweimal beigeschrieben) an Stelle des Moses mit dem Stabe Wasser aus dem Felsen schlägt.

1) Für das sehr häufig vorkommende Bild des Jonas in der Kürbislaube gibt es keinen Anhaltspunkt der Erklärung in den schriftlichen Quellen. Die obige scheint uns das natürlichste, denn die andre, dass die Gestalt des den Heiden predigenden Jonas ein Protest gegen das Judenchristenthum sein soll, ist doch sehr gesucht.

2) cfr. Cypr. epist. 56 ad Leo pap. (edi Baluz.) Tertull. Scorpiac. contra Gnost. cap. 8. Iren. adv. haer. V 5, 2.

und weisst nichts von der Buchstaben- und Zahlenmystik, welche die orientalischen Religionen hierher gebracht haben? Unter der Figur des Fisches verbirgt sich uns der Name des Erlösers, denn die Anfangsbuchstaben der Worte *ἰησοῦς χριστὸς ϑεοῦ υἱὸς σωτήρ* geben das Wort *ἰχϑύς*.[1]) Seine Person selbst wird uns auch durch den auf Schritt und Tritt uns hier begegnenden und in mannigfacher Gestaltung verschlungenen Namenszug Christi angedeutet.[2]) Ihn selbst wollen wir nicht abbilden, da ihr Heiden dann nur um so mehr Anlass zu haben glaubtet mit eurem höhnischen Vorwurf, wir Christen beteten einen gekreuzigten Menschen an. Darum wirst du auch hier keine einzige Darstellung des Todes Jesu, ja nicht einmal das Kreuz sehen, obwohl uns der Tod den Gipfelpunkt seines Erlösungswerkes bildet. Ueberhaupt, Scenen aus seinem äusseren Leben wirst du nur wenigen begegnen. Sein äusseres Leben hat an sich für uns keinen Werth als geschichtliches Faktum, aber umsomehr das, was er in seiner Persönlichkeit, in seinem Leben und Wirken für die Menschen sein will. Und das predigt uns diese Fülle von Figuren deutlich genug. Keiner wirst Du häufiger begegnen als dem Hirten mit dem Lamme auf der Schulter, bald mit, bald ohne weitere Attribute des Hirtenlebens: in diesem Bild ist die ganze Bedeutung Jesu Christi uns dargestellt, denn er ist

---

1) Diese gewöhnlichste aller Darstellungen der Person Christi scheint eine Art Symbolum bei den Christen gewesen zu sein (nach Kraus a. a. O. S. 342 sogar ein credo der zwei Naturen!) Der Ursprung mag, da die alex. Väter der Sache zuerst Erwähnung thun, wohl in dem hellenist. Judenthum liegen. Augustin (de civit. dei 18, 23) und Eusebius führen das Akrostichon auf die sybellin. Bücher zurück. Das Gedicht abgedruckt bei Kraus a. a. O. S. 241. Die Darstellungen des Fisches und anderer damit zusammenhängender Bilder sind behandelt in der trefflichen Monographie von Ferd. Becker: die Darstellung Jesu Christi unter dem Bild des Fisches 1866.

2) Die Thatsache, dass das Monogramm wie auch die Bezeichnung Christi durch *AΩ* erst nach Constantin vorkommen, ist für die Stellung der ersten Christen zur Kunst von grosser Wichtigkeit, denn es zeigt, dass sie keineswegs, wie man früher glaubte, mit dem „schüchternen" Zeichen angefangen haben.

der gute Hirte, wie er sich selbst bezeichnet hat, der dem verlorenen Gliede seiner Herde nachgeht und nicht ruht, bis er es gefunden, sein Wesen ist Liebe, Milde und Gnade. Und durch diese Geistesmächte hat er die Mächte der Welt bezwungen, das verkündet uns dieser Löwe hier. Das Licht, das in ihm leuchtet, soll ein Licht für die ganze Welt werden, das verkündet uns die Lampe hier und dort auf dem Sarkophag die Heilung des Blinden. Denn auch die wenigen Ereignisse, die hier aus seinem Leben abgebildet sind, sind es nicht als äussere Facta, sondern als sinnliche Einkleidung religiöser Wahrheiten. Oefter siehst du die Mutter des Herrn mit dem Kind auf dem Schoosse, Gestalten, bald zwei, bald drei, bald vier, nahen sich anbetend mit Geschenken in den Händen: es ist die Einkehr der Heiden in das Reich Gottes, dessen Begründer sie hier ihre Schätze zu Füssen legen.[1]) Die Gestalt, die hier aus der Grabkammer hervorgeht, will die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus erzählen, zum Zeugniss dessen, was der Herr von sich gesagt: ich bin die Auferstehung und das Leben! Und jener schreitende Mann dort mit dem Bett oder Bahre auf der Schulter ist jener Gichtbrüchige, den der Herr geheilt, denn er ist der rechte Arzt für alle Gebrechen der Menschheit. Und dass er allen Hunger der Seele stillen will, darauf deuten uns die Körbe mit Brot, auf andern Bildern Brode und Fische, von denen erzählt

1) Wenn Kraus (a. a. O. S. 304 und 306) an diesen Bildern der Anbetung durch die Magier behauptet, dass auf ihnen Maria den „Mittelpunkt“ oder die „Hauptfigur“ bildet, so scheint mir das mehr als Alles Andre von confessioneller Befangenheit zu zeugen. Es ist ja begreiflich, dass die röm. Kirche in der ältesten Kunst eifrig nach Belegen für den Mariendienst sucht. Ich leugne nicht, dass Darstellungen der Maria vorkommen, aber dass dieselben gegenüber Bildern wie des guten Hirten u. A. gar keine religiöse Rolle spielen (die Auslegung der sogen. Orans ist noch eine offene Frage), kann Niemand anfechten. Dass man aber auf den Bildern der Anbetung die Mutter auf Kosten des Sohnes in den Vordergrund schiebt, ist eine eben so befangene Exegese wie jene Behauptung, durch welche auch Kraus dem Dogma seiner Kirche das Sacrificium intellectus bringt, dass Luk. 3, 23 ff. die Vorfahren Jesu mütterlicherseits aufgezählt werden! (cfr. Real-Encykl. Artikel Anna.)

wird, der Herr habe mit ihnen 5000 Mann gesättigt. Nichts andres als solche Sättigung und Stärkung der Seele bedeutet uns aber auch das Mahl, das wir gemeinsam geniessen: auf es weisen uns ebenfalls Brod und Fisch hin, und ebenso jene Darstellungen von Mahlzeiten, zugleich eine Vorbedeutung des himmlischen Freudenmahles.[1]) So hat unser Herr und Meister das Heil begründet, aber was hilft es, wenn wir uns dasselbe nicht anzueignen suchen, wenn wir uns nicht von seinem Geiste erfüllen und leiten lassen? Aber dass dies das Ziel unseres Strebens ist, können dir andre Bilder hier sagen. Das Wasser der Taufe soll uns reinigen von aller Befleckung des Fleisches; eine Abbildung der Taufe, die wir nicht nur durch die Untertauchung, sondern auch durch die Besprengung vollziehen, zeigt Dir jenes Bild, wo ein Knabe getauft wird. Die Apostel, denen der Herr den Taufauftrag gegeben, sind dargestellt als Fischer, denn sie wurden zu Menschenfischern berufen. Wer kann so thöricht sein die Zeit seiner Rettung hinausschieben zu wollen, da unser Leben so rasch dahineilt wie der Hase, den Du hier abgebildet siehst, und nach dem Ziele eilt wie das Ross, das Sinnbild des Wettlaufs. Auch die Figur des Delphins bedeutet uns den Eifer in Aneignung des Seelenheils. Die Menschenseele verlangt ja nach Gott, wie die hier aus der Quelle trinkenden Hirsche nach dem Psalmenworte schreien nach frischem Wasser. Auch den Gläubigen umgeben hier Gefahren der Versuchung, das ruft uns stets die Schlange ins Gedächtniss und jenes Bild des Hahns mahnt uns zur Wachsamkeit, darum kannst du ihn auch auf Sarkophagen finden zur Darstellung der Geschichte der Verleugnung Petri. Wir Christen müssen hier kämpfen mit manchfachem Ungemach: sieh hier Kranz und Krone, die Sinnbilder des Wettkampfes. Aber wir verzagen nicht! die Wage hier weist uns auf die Gerechtigkeit Gottes hin, der einen jeglichen ver-

---

1) Wir führen hier nur die allgemeinsten und sichersten Deutungen dieser reichhaltigen Bildercyklen an. Minutiösen Deutungen der Kirchenväter, besonders da die meisten beigezogenen Stellen viel später sind als die Entstehung der Bilder, darf man nicht allzuviel Gewicht beilegen.

gilt nach seinen Werken; sein Geist stärkt uns also, dass wir — siehe hier den königlichen Vogel — auffahren wie auf Flügeln des Adlers. Mitten auf den stürmischen Wogen des Lebens sind wir geborgen in dem Schifflein der Kirche, das hier mit vollen Segeln gen Himmel steuernd abgebildet ist; er selbst ist der Steuermann, wie er auf jener kostbaren Lampe sich dargestellt findet. Und bei allem Ungemach, wer kann uns die Hoffnung des Zukünftigen rauben, die in Gestalt des Ankers von so vielen Grabplatten uns tröstend winkt? Unsre Heimgegangenen haben überwunden, das verkündet der Palmzweig, der auf den meisten Gräbern sich findet, sie sind zum Frieden eingegangen, das sagt uns die Taube mit dem Oelblatt und die Inschrift in pace, die fast auf keinem Grabe fehlen. Durch den Tod zum Leben — so ruft uns endlich die Gestalt des Phönix zu, der aus seinem Flammengrabe verjüngt sich erhebt, und die stolze Gestalt des Pfauen, die ja auch bei euch Heiden das Sinnbild der Apotheose gewesen. —

So etwa hätte ein Christ des vierten Jahrhunderts einen heidnischen Römer an der Hand der Katakombenbilder über die christliche Religion belehren können. Wir haben hier keineswegs alle Darstellungen erwähnt, aber doch die häufigsten und wichtigsten. Wir sehen, es sind die einfachsten Glaubenswahrheiten des Christenthums, die dort sich ausgesprochen finden, in manchen Dingen, wie der typischen Auslegung des A. T., befangen in Anschauungen der Zeit, aber in andern, wie der Verwerthung der Wundergeschichten, richtiger verfahrend als manches spätere Zeitalter, welches diese Erzählungen lieber als ideenlose wirkliche Geschichten festhalten denn als geschichtliche Einkleidung von Ideen begreifen will. Es ist jedenfalls eine freudige Erscheinung, jene alte Christendemeinde, welche uns dort in jener Gräberstadt ihren stummen Bericht von ihrem Glauben und Hoffen hinterlassen hat. Was sie bedurfte, das war nicht die Form dieser oder jener Lehre, sondern Aufrichtung und Tröstung, und darum sind mit Vorliebe diejenigen Scenen dargestellt, welche das unendliche Erbarmen und die unerschöpfliche Liebe Christi uns zum Ausdruck

bringen, welche den Sieg über alle Nöthen der Erde — die selbst in keiner Darstellung berührt werden — vorbilden. Und mochte auch die Form dieser Darstellung entlehnt und in der Ausführung grösstentheils von geringem künstlerischem Werthe sein: die sinkende Kunst des Alterthums war hier noch einmal zur Darstellung eines neuen Inhaltes berufen, der früher oder später aus jenen traditionellen Formen sich losringen und eigne schaffen sollte. „Während die antike Kunst immer mehr verwildert, während aus ihren gedankenlos wiederholten Götterbildern die hohle Lehre des Unglaubens uns wie mit todten Augen anstarrt, ist es ergreifend zu sehen, wie dieselbe Formenwelt unter den Händen der christlichen Künstler trotz aller Dürftigkeit der Ausführung einen Hauch von neuer Beseelung gewinnt, weil in ihnen sich Glaube und Hoffnung, sich eine grosse Zukunft ahnungsvoll ausspricht. Die letzten Abendstrahlen der antiken Kunst mischen sich wie in den langen Sommertagen mit dem ersten Aufdämmern des Morgenroths einer neuen Zeit.“[1])

So rasch sollte die Schöpfung neuer Formen freilich noch nicht kommen: erst musste die christliche Kunst den absteigenden Lauf der antiken Kunst noch vollends mitmachen und bis zu ziemlich primitiven Zuständen entarten. Wie auch für dieses Stück Geistesgeschichte des Christenthums monumentale Zeugnisse den Schriftdenkmälern erläuternd zur Seite stehen, möge uns wenigstens ein kurzer Hinblick auf die Bilder Christi, die Darstellung seines Leidens und die altchristliche Mosaikkunst zeigen.

Was die Christen der ersten Jahrhunderte abgehalten hatte, das Bild Christi selbst darzustellen, nämlich die Scheu vor abgöttischer Verehrung, die ihnen vorzuwerfen ja die heidnische Polemik nicht müde wurde, das musste in der nachconstantinischen Zeit von selbst wegfallen. Wir wissen zwar, dass man schon vorher Bilder Christi verfertigte, wie dasjenige, das die Karpokratianer besessen haben sollen und jene Büste, die Alexander Severus in seinem Hause

---

1) cfr. Lübke Gesch. d. italien. Malerei I S. 11.

aufstellen liess. Letztere mag wohl den herkömmlichen antiken Philosophentypus getragen haben, wie ihn jene im vatikanischen Museum befindliche Mosaikplatte zeigt, deren Aechtheit — sie soll aus dem 3. Jahrh. stammen — jedoch aufgegeben ist. Von den erhaltenen Abbildungen Christi kann keine mit entschiedener Sicherheit vor das 5. Jahrh. datirt werden, was schon daraus hervorgeht, dass alle mit Ausnahme des hier zuerst zu erwähnenden, den Nimbus tragen, ein Attribut, das schwerlich früher als das 5. Jahrh. auf christlichen Bildern vorkommt. Das älteste Bild Christi ist auch das schönste, das mit dem ovalen Gesicht, den ernsten, fast schwermüthigen Zügen, dem in der Mitte gescheitelten und in langen Locken über den Nacken fallenden Haare den traditionellen idealen Typus, wie er bis zum heutigen Tage sich erhielt, geschaffen hat. Andre Darstellungen zeigen deutlich den Verfall der Kunst. „Wie er in der Cäcilienkapelle der Katakomben von St. Callisto auftritt, die zu Ende des 8. Jahrh. geschlossen wurde, ist er fast nur der vollendeten Erniedrigung halber bemerkenswerth, welche der Greisenhaftigkeit des Zeitalters entspricht, wenn auch der Hässlichkeit dieses grossäugigen schmalen Jünglingskopfes noch immer eine gewisse Stille und Feierlichkeit innewohnt.“[1]) Von einem vor Kurzem in der Ponzianuskatakombe aufgedeckten Christusbilde, das die Unterschrift trägt: DE DONIS DI GAVDIOSVS FECIT — hören wir das Urtheil, das hier der Bahnbrecher der „nachmals stabil werdenden Unschönheit“ gegeben sei, „die segnend erhobene rechte Hand ist ohne Form und Leben, die Gewandung hat alle Fülle verloren und zeigt Ecken und Härten.“[2]) Und ähnlich von einem andern, schon von Bosio aufgedeckten Bilde derselben Katakombe: „In dem grad und straff herabfallenden Haare, dem regelmässig gelockten kurzen Unterbart, dem halbkreisförmigen Bogen der Brauen und Augenlieder und in den derben dunkeln

---

1) cfr. J. A. Crowe und G. B. Cavalcaselle: Geschichte der italien. Malerei I S. 38.

2) cfr. in demselben Werk I S. 37.

Conturen zeigt sich ein conventionelles Machwerk. Die Stirn ist zwar noch offen und schön, die Nase gradlienig, der Hals breit, aber die Entfernung des unteren Lides von der Iris und die Wölbung des oberen gibt den Augen unschönen Ausdruck; offenbar soll dem Beschauer die Idee göttlicher Macht durch Erregung von Grauen beigebracht werden, ein Versuch, der durch die colossale Grösse der Gestalt unterstützt wird."[1]) Dies sind in der That sehr primitive Mittel, die Majestät des Erlösers auszudrücken, dieselben Mittel, welche auch die orientalische Kunst anwendet, indem sie ihre Götter colossal gross macht oder ihnen mehrere Köpfe und Arme verleiht, dieselben Mittel, durch welche auch heute noch der Brahmanismus und Buddhismus seine Götzen als möglichst abschreckende Fratzen darstellt. Wenn irgend etwas, so zeigt dieses schon deutlich genug, dass bei der durch die grossen dogmatischen Streitigkeiten des 4.—7. Jahrhunderts erfolgten Vergöttlichung Jesu Christi noch ganz andre als rein religiöse Motive mitwirkten. Er war durch diese Dogmatisirung allerdings in unnahbare Fernen gerückt und zu einer durch ihre Uebermenschlichkeit Grauen einflössenden Gestalt geworden. Es ist immerhin bezeichnend genug, dass, wie erwähnt, mit dem 5. Jahrh. den Bildern Christi der Nimbus verliehen wurde, ein Attribut, das bei Griechen und Römern zur Bezeichnung der Gottheit üblich war und von den letztern auch den Bildern der Kaiser als Ausdruck ihrer göttlichen Verehrung beigegeben wurde. Zeigt doch in Ravenna noch ein Bild des christlichen Kaisers Justinian und seiner Gemahlin Theodora diese Bezeichnung einer abgöttischen Verherrlichung.[2])

Von Bedeutung ist es sodann, dass nun auch die Darstellung des Leidens Christi und der Kreuzigung aufkommt.

---

1) cfr. J. A. Crowe und G. B. Cavalcaselle: Geschichte der italien. Malerei I S. 9.

2) Der Nimbus ist eines der wichtigsten chronologischen Anhaltspunkte und damit auch eine der deutlichsten Ausdruckweisen der vorhandenen Ideen und Anschauungen. cfr. Kraus a. a. O. S. 222. Otte Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters S. 920 (4. Aufl.)

Es finden sich in den ersten Jahrhunderten wohl Scenen aus der Leidensgeschichte, wie die Gefangennehmung, das Gericht vor Pilatus und die Verleugnung Petri, aber Alles ist sorgfältig vermieden, was die Marter des Kreuzes selbst realistisch dem Auge darbieten könnte, ja nicht einmal das blosse Kreuz findet sich vor Constantin dem Grossen. Es muss dies gewiss um so auffallender erscheinen, als der Kreuzestod durch Paulus in den Mittelpunkt der christlichen Lehre gerückt war und die Evangelien schon durch die so besonders ausführliche Erzählung der Leidensgeschichte deren Bedeutung betont hatten. Aus dem Fehlen des Kreuzes und des Cruzifixes in der vorconstantinischen Zeit wollen wir nun freilich nicht schliessen, dass im Glaubensbewusstsein jener Gemeinde der Tod Christi keine Bedeutung gehabt habe — geht doch aus schriftlichen Quellen und dem unten zu erwähnenden Spottcruzifix deutlich hervor, dass auch schon vor Constantin die Christen als religiosi crucis betrachtet wurden [1]) — aber das dürfte doch wohl daraus erhellen, dass die Theorie des Blutopfers bei ihnen unmöglich die religiöse Rolle spielte wie in der späteren und modernen Gläubigkeit und dass eine christliche Frömmigkeit auch ohne jene Theorie denkbar ist. Wo die künstlerische Darstellung wie in den ersten christlichen Jahrhunderten so ganz aus wahrhaft religiösem Drang geschaffen wird, da sucht dieselbe eben auch die religiösen Bedürfnisse zu befriedigen und diese verlangten Trost und Stärkung und Erhebung. Es kamen dann freilich Gründe ästhetischer und kirchlich socialer Natur hinzu, welche jene Christen von der bildlichen Darstellung des Gekreuzigten abschrecken mussten. In letzterer Beziehung hätten die Christen, worauf schon oben hingedeutet wurde, dem heidnischen Vorwurf wegen Anbetung eines gekreuzigten Juden nur Vorschub geleistet durch Bilder des Cruzifixus. Dies erhellt deutlich genug, wenn man an das im Jahre 1856 auf-

---

1) Tertull. Apologet. XVI. cfr. Clem. Alex. Stromat. VI 11. — Mit Bezug auf Ez. IX 4 wird der griech. Buchstabe T als Verhüllung des Kreuzes betrachtet von Tertullian (contra Marcion. III. 22) und zahlensymbolisch (weil $T = 300$) schon im Barnabasbrief IX.

gefundene und auf den Anhang des 3. Jahrh. datirte sog. Spottcruzifix vom palatinischen Hügel denkt. Es stellt eine an ein Kreuz geheftete menschliche Gestalt dar, die nach oben in einen Eselskopf ausgeht. Links befindet sich ein Mann in anbetender Haltung, und die Unterschrift lautet: *Αλεξαμενος σεβετε* (= *σεβεται*) *θεον*. Das Graffit fand sich in einem Raum, der nach allen Anzeichen das Pädagogium, der Schulsaal, des kaiserlichen Palastes gewesen [1]), und ist an sich weiter nichts als eine elende Kritzelei von der Hand eines Schülers, der damit einen christlichen Mitschüler, Namens Alexamenos verspotten wollte. Und solcher Spott scheint nach dem, was uns Tertullian berichtet, öfter vorgekommen zu sein. Er bespricht in Cap. 16 seines Apologeticus den von Tacitus gegen die Juden erhobenen Vorwurf wegen Anbetung eines Eselskopfes, [2]) und erzählt weiter: nova jam dei nostri in ista civitate proxime editio publicata est, ex quo quidem in frustrandis bestiis mercenarius noxius picturam proposuit cum ejusmodi inscriptione DEUS CHRISTIANORVM *ΟΝΟΚΟΙΤΗΣ*. Is erat auribus asininis, altero pede ungulatus, librum gestans et togatus. Risimus et nomen et formam. Dies zeigt deutlich genug, wie sehr die Cristen Ursache hatten von Darstellungen des Gekreuzigten abzusehen. Es ist mir aber kein Zweifel, dass, wenn auch vielleicht unbewusst, ästhetische Gründe mitwirkten. In der antiken Kunst, von welcher die Christen ja ganz abhängig waren, fanden sie für solche Marterdarstellungen keinerlei Anlehnungspunkt; für die antike Kunst wäre eine solche Darstellung eines am Kreuz hängenden Leichnams ein ganz unvollziehbarer Gedanke gewesen. Und sie ist in der That streng genommen nichts Aesthetisches, und am allerwenigsten eignet sich die durch die hängende Lage nothwendig hervorgerufene Verzerrung der Glieder

1) Ferd. Becker: Das Spottcrucifix der röm. Kaiserpaläste 1876. Die hier gegebenen Deutungen wegen Bekleidung der am Kreuz hängenden Figur (die Verbrecher pflegten sonst nackt gekreuzigt zu werden) scheinen uns etwas zu verkünstelt.

2) cfr. Minuc. Fel. Octav. IX und XXVIII.

für die Plastik, die ja grade zum Ausdruck des schön gestalteten Lebens dienen soll. Uns tritt eben die ästhetische Rücksicht vor der religiösen Bedeutung der Sache völlig zurück, dagegen bei den ersten Christen musste die erstere doch noch lebendig sein. Dies zeigt deutlich der Umstand, dass die Darstellung des Cruzifixus mit jeder späteren Zeit realistischer wird. Die älteste christliche Kunst deutete, wie erwähnt, das Leiden und Sterben Christi nur durch Typen oder Sinnbilder an, wie das Opfer Abels, die Opferung Isaaks oder das Lamm. Nach Constantin kommt das Kreuz rasch auf. Als ältestes Bild des gekreuzigten Christus hat gewöhnlich das in einer syrischen Evangelienschrift (aus dem Jahre 586, in der laurent. Bibliothek zu Florenz) gegolten, das derselben Zeit etwa angehört, aus welcher von dem sinaitischen Mönch Anastasius berichtet wird, er habe in seinem Hodegetikos den strengen Monophysiten die Ungehörigkeit ihrer Formel „Gott ist gekreuzigt" durch eine bildliche Darstellung zum Bewusstsein gebracht.[1]) Letztere hätte hier also dazu gedient, die Wahrheit der menschlichen Natur zu beweisen. Noch ältere uns erhaltene Bilder des Gekreuzigten hätten wir freilich nach Dobbert,[2]) der das Kreuzigungsbild auf der Thür an St. Sabina in Rom und dasjenige auf einem Elfenbeinrelief im Brittischen Museum ins 5. Jahrh. datirt. Ihre Uebereinstimmung mit gleichzeitigen altchristlichen Sculpturen ist freilich nicht zu verkennen, wenn auch die Beweisgründe bei dem ersteren stichhaltiger zu sein scheinen als bei dem letzteren. In beiden aber ist keine Darstellung des Leidens, sondern der Heiland erscheint ohne jeden Ausdruck des Schmerzes als ein Sieger über den Tod. Diese Scheu vor dem derben Realismus in den Kreuzigungsbildern hat sich die ganze altchristliche Epoche hindurch erhalten, ja, auch die Richtigkeit des Dobbert'schen Beweises vorausgesetzt, so war

---

1) cfr. Piper: Ueber den christl. Bilderkreis S. 25 ff. Otte: Kunstarchäologie das MA. S. 908.

2) Im ersten Heft des Jahrbuchs der kön. preuss. Kunstsammlungen S. 41.

eine so frühe Darstellung des Cruzifixes selbst jedenfalls noch eine Seltenheit. Die Mosaiken wenigstens sträuben sich noch lange dagegen: in St. Vitale zu Ravenna wird noch im 6. Jahrh. das Leiden Christi durch die urchristlichen alttest. Typen, in Verbindung mit dem blossen Kreuz dargestellt, und durch das Lamm mit dem Kreuz zur selben Zeit in Cosma e Damiano. Im 7. Jahrh. wird in Stefano rotondo zu Rom das Brustbild Christi auf der Spitze des Kreuzes und in S. Apollinare in Ravenna auf der Mitte desselben angebracht. Gregor von Tours und Beda Venerabilis erwähnen Kreuzigungsbilder in einer Weise, dass es scheint, als seien solche damals noch nicht gewöhnlich gewesen.[1]) Dass man durch das Kreuz und die Kreuzigung nicht sowohl auf das Leiden an sich hindeuten wollte, sondern in ihnen nur einen Durchgangspunkt zur Erhöhung erblickte, zeigt deutlich die Verbindung des Kreuzes mit Moses und Elias, den Zeugen der Verklärung (in dem zuletzt genannten Mosaik zu Ravenna) und mit Scenen der Auferstehung und Himmelfahrt. Erst etwa vom 11. Jahrh. nimmt das Cruzifix immer mehr die grauenhaft realistische Gestalt an, wie dieselbe in den volksthümlichen Darstellungen, die man auch heute noch etwa in den Thälern Tyrols oder der schweizerischen Urkantone erblicken kann, unsern Abscheu erregen muss.

Das Mosaik endlich, von den Christen aus der demüthigen Verwendung am Fussboden zu glanzvoller Ausschmückung der Wände in den Kirchen erhoben, sei als letztes Beispiel kurz erwähnt, wie die Monumente den Geist der Kirche widerspiegeln. Diese Kunstform war in ihrer Farbenpracht so recht geignet den Gedanken der triumphirenden Kirche beim aufkommenden Pomp ihres Gottesdienstes zum Ausdruck zu verhelfen, aber auch deren Verweltlichung wie die Starrheit ihrer dogmatischen Formen darzustellen. Gilt Ersteres insbesondere von den Mosaiken in den altchristlichen Kirchen Roms und Ravennas aus dem 5. und 6. Jahrhundert, so zeigt die im Laufe des letzteren

1) Die betreffenden Stellen siehe bei Otte a. a. O. S. 908.

auch in Italien eindringende byzantinische Mosaikkunst deutlich genug, welch innere Gestaltung die christliche Religion dort im Osten inzwischen angenommen hatte: sein Geistesgehalt war so starr und so genau nach allen Seiten abgezirkelt wie jene Gestalten in S. Vitale oder S. Apollinare in Classe zu Ravenna mit ihren steifen abgemessenen Bewegungen und ihren schweren faltenlosen Gewändern. Nur das in todten dogmatischen Formen erstarrte Christenthum zeigt sich in diesen prunkenden Wandbildern, auf denen die Kaiser stets um eines Hauptes Länge über die andern Gestalten emporragen; die Person des Heilandes erscheint nicht mehr wie in den Katakomben als der gute Hirt, der milde Seelenfreund, sondern vor Allem als der thronende Weltrichter, ein bezeichnender Ausdruck der zur Macht in und über den Staat gelangten Kirche, der das Richten wichtiger geworden war als das Retten. Zum Ausdruck solcher Gestaltung des Christenthums konnte man nicht sowohl das heitere, das innere Seelenleben hervorzaubernde Spiel von Farben und Licht gebrauchen, als vielmehr das so begierig aufgegriffene Mosaik, das mit seiner eigenthümlichen Technik so ganz besonders geeignet ist dem freien künstlerischen Schaffen bestimmte Schranken zu ziehen und einen festen Canon auszubilden, den Canon, den wir auch heute noch, freilich bis zur Barbarei entartet, in der Kunst der griechisch-russischen Kirche wirksam sehen.

Der Brief des Origenes an Gregorios von Neocäsarea.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Victor Ryssel's sorgfältige und dankenswerthe Schrift über „Gregorius Thaumaturgus" (Leipzig, Verlag von L. Fernau. 1880), in welcher der Verfasser eingehende Untersuchungen über das Leben und die Schriften des Gregorios von Neocäsarea, jenes bekannten begeisterten Schülers des grossen Origenes, anstellt und — worin das Hauptverdienst seines Werkes besteht — zum ersten Male eine deutsche Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften des Gregorios aus dem Syrischen („An Philagrios über die Wesensgleichheit" und „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes") veröffentlicht, giebt mir Veranlassung, einige der von Ryssel aufgestellten chronologischen Bestimmungen, besonders soweit sie mit dem uns erhaltenen Briefe des Origenes an Gregorios im Zusammenhang stehen, noch einmal genauer zu untersuchen. Vergegenwärtigen wir uns darum an der Hand der Ueberlieferung kurz die Hauptthatsachen aus dem Leben des Gregorios bis zur muthmasslichen Abfassungszeit jenes beachtenswerthen historischen Documentes. Das Wichtigste theilt uns Gregorios selbst mit in seinem *Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος,*[1]) von welchem Eusebios (Hist. eccl. VI, 30), Sokrates (Hist. eccl. IV, 27) und Hieronymus (De viris illustribus cap. LXV) in ihren Mittheilungen fast durchweg abhängig sind, während wir des

1) Ich citire die Schrift nach dem Texte von Lommatzsch in dessen Ausgabe des Origenes vol. XXV, p. 339—381.

Gregorios von Nyssa *Βίος καὶ ἐγκώμιον ῥηθὲν εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν θαυματουργὸν γενόμενον ἐπίσκοπον τῆς Νεοκαισαρείας* mit seinen legendenhaften Ausschmückungen der einfachsten Thatsachen und seinen Wunderberichten vorläufig gänzlich unberücksichtigt lassen.

Gregorios — bevor er Christ ward, Theodoros genannt — war in Neocäsarea in Pontus[1]) geboren, wo er mit seinem Bruder Athenodoros in heidnischer Umgebung aufwuchs. Im Alter von vierzehn Jahren seines Vaters beraubt, wurde er von seiner Mutter, die dem Knaben eine seiner edlen Abkunft entsprechende Erziehung zu geben beabsichtigte, einem Redner zur Ausbildung überwiesen, während er selbst gar bald durch den Einfluss eines seiner Lehrer, der ihn in der lateinischen Sprache unterrichtete, zum Studium der Rechtswissenschaft sich bestimmen liess. Zu diesem Zwecke begab er sich, von seinem Bruder begleitet, nach Berytus, das, wie er selbst sagt (Cap. 5, S. 352), um jene Zeit „in dem Rufe stand, mehr römisches Gepräge zu tragen und eine Pflanzschule der Jurisprudenz zu sein.“ Nun hatte gerade damals der Statthalter von Palästina unerwartet des Gregorios Schwager, einen tüchtigen Rechtsgelehrten, zu seiner persönlichen Unterstützung in der Verwaltung des Landes zu sich nach Cäsarea berufen, und dieser wollte seine Frau in nicht gar langer Frist sich nachkommen lassen und die beiden Brüder zugleich mit ihr zu sich nehmen. Letztere gingen eben mit dem Plane um, irgend eine Reise anzutreten, als ein Soldat mit der schriftlichen Weisung von Cäsarea eintraf, die Frau mittelst angewiesenen Staatsfuhrwerks wohlbehalten dorthin zu befördern und die Brüder als Reisebegleiter mitzubringen, denen überdies durch den rechtsgelehrten Schwager und dessen Verwandte allerlei Förderung in ihren Studien in Aussicht gestellt wurde. So

1) Die Stadt war am Lycus, jetzt Germilü- oder Kalkyt-Irmak, einem Nebenflusse des in den Pontus Euxinus sich ergiessenden Iris, jetzt Jeschil-Irmak, gelegen. Ihr Name lautete früher Cabira, später Sebaste, heutzutage heisst sie Niksâr, was ersichtlich eine Verstümmelung von Neocäsarea ist.

entschlossen sie sich denn zur Reise nach Cäsarea (Cap. 5 S. 350—353). Hier wurden nun aber Beide durch Origenes, den sie zunächst der Merkwürdigkeit wegen zu sehen und zu hören wünschten, derartig gefesselt, dass sie den anfänglich wiederholt gefassten Plan, heimlich von ihm weg nach Berytus oder in die Heimath zu entweichen (Cap. 6, S. 354), aufgaben und nun in Cäsarea blieben, ganz hingegeben dem bewunderten und hochverehrten Lehrer, der sie durch die Bande der Freundschaft und die mit tiefer Weisheit geleiteten Studien der Dialektik, der Geometrie und Astronomie (Cap. 11, S. 366) für die Beschäftigung mit den heiligen Schriften und der christlichen Wissenschaft und damit allmählich für das Christenthum gewann. „Quorum cum egregiam indolem vidisset Origines," — sagt Hieronymus de viris illustr. c. LXV — „cohortatus est eos ad philosophiam, in qua paulatim fidem Christi subintroducens sui quoque sectatores reddidit."

Hier fragt es sich zunächst, in welches Jahr wir die Begegnung des Theodoros mit Origenes, jenen entscheidenden Wendepunkt im Leben des jungen Rechtsgelehrten, dessen der Christ gewordene Gregorios als seines „ehrenvollsten Tages, an dem für ihn zum ersten Male die Sonne der Wahrheit aufzutauchen begann," in seinem Panegyrikos (Cap. 6, S. 354) mit inniger Dankbarkeit sich erinnert, zu versetzen haben.

Ein festes Datum, von dem wir ausgehen müssen, ist uns aus dem Leben des Origenes bekannt. Eusebios nämlich berichtet (Hist. eccl. VI, 26), Origenes sei im zehnten Jahre des Kaisers Alexander Severus von Alexandria nach Cäsarea übergesiedelt (*τὴν ἀπ' Ἀλεξανδρείας μετανάστασιν ἐπὶ τὴν Καισάρειαν ὁ Ὠριγένης ποιησάμενος*). Da nun Heliogabalus, dies Scheusal auf dem Kaiserthrone, im Anfang des Monats März des Jahres 222 von den Prätorianern ermordet wurde, und der tugendhafte Alexander Severus seinem Vetter sofort[1]) folgte, so ist das zehnte Jahr seiner

1) Gibbon nennt (Gesch. des allm. Sinkens u. endl. Unterganges des röm. Weltreiches. Deutsch von J. Sporschil Bd. I, S. 151, Anm. 1) als Todestag des Heliogabalus den 10. März 222, Grosse (Comment.

Herrschaft das Jahr 231. An ihm ist als dem durch die ältesten und besten Handschriften des Eusebios (2 codd. Paris. aus dem 10. und 13. Jahrhundert und 1 cod. Venet. aus dem 10. Jahrhundert) überlieferten festzuhalten, während es auch um die äussere Bezeugung der Variante δωδέκατον, die in jüngeren Pariser Handschriften des 16. Jahrhunderts und in des Nikephoros Kirchengeschichte aus dem 14. Jahrhundert sich findet, schwach bestellt ist. Schwerer wiegen selbstverständlich innere Bedenken; das Jahr 233 würde uns in die unerträglichsten Widersprüche verwickeln. So würden wir, da Gregorios selbst im Eingange seines Panegyrikos von 8 Jahren redet, die er bei Origenes oder unter dessen Einfluss zugebracht, auf das Jahr 241 gerathen, während doch Origenes schon 240 sich auf die Reise nach Athen begeben hatte.[1] Wir werden also bei dem Jahre 231 als demjenigen stehen bleiben müssen, mit welchem des Origenes und des Gregorios längerer Aufenthalt in Cäsarea beginnt. In diesem Falle nämlich findet auch die von des Gregorios eigenen Worten abweichende Angabe des Eusebios (Hist. eccl. VI, 30) und Hieronymus (De viris illustr. c. LXV), die beiden pontischen Brüder hätten einen fünfjährigen Unterricht bei Origenes genossen, die beste Erklärung. Denn als nach fünf Jahren 235 Alexander Severus ermordet und der rohe Maximinus Thrax sein Nachfolger wurde, begann dieser eine Christenverfolgung, ὃς δὴ κατὰ κότον τὸν πρὸς τὸν Ἀλεξάνδρου οἶκον, ἐκ πλειόνων πιστῶν συνεστῶτα, διωγμὸν

zu Eutrop. VIII, 22) und Peter (Zeittafeln der Röm. Gesch., Halle 1854, S. 121) den 11. März, während in dem von Lampridius (V. Alex. Sev. c. 6.) aus der Staatszeitung (ex actis urbis) mitgetheilten Ausschnitt vom 6. März (a. d. pridie nonas Martias) die Senatoren dem nach längerem Zögern im geweihten Tempel der Concordia erscheinenden Alexander Severus jubelnd zurufen: Di te ex manibus inpuri eripuerunt, di te perpetuent. inpurum tyrannum et tu perpessus es, inpurum et obscaenum et tu vivere doluisti, di illum eradicarunt, di te servarunt. infamis imperator rite damnatus. felices nos imperio tuo, felicem rem publicam. infamis unco tractus est ad exemplum timoris.

1) Vgl. Redepenning, Origenes II, S. 59, Anm. 1, an welchen sich Ryssel, Gregorius Thaumaturgus S. 12 und 13 durchweg anschliesst.

ἐγείρας, — berichtet Eusebios (Hist. eccl. VI, 28) — *τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρεῖσθαι προστάττει.* Ob dieselbe, was aus des Eusebios Ausdruck (vgl. VI, 28) direct nicht zu entnehmen ist, volle drei Jahre, d. h. bis zum Tode des Maximinus 238, oder, was mir wenigstens durchaus wahrscheinlich ist, nur bis etwa zum Mai des Jahres 237, einem Zeitpunkt, in welchem das Volk in Nordafrika den älteren Gordianus sammt seinem Sohne zu Kaisern ausrief, und von welchem an, nach kurzer Herrschaft dieser Beiden, Maximinus bis zu seiner Ermordung vor Aquileja im Frühjahr 238 an nichts Anderes zu denken Zeit hatte, als die beiden vom Senat ernannten Gegenkaiser Maximus und Balbinus, denen noch der dritte Gordianus vom Volke als Cäsar beigesellt war, mit den Waffen wieder zu beseitigen: das ist bei der Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung jetzt nicht mehr mit absoluter Sicherheit zu entscheiden. Wenn aber die Verfolgung, wie ich aus der Combination der angeführten historischen Thatsachen zu erschliessen suchte, wahrscheinlich nur bis zum Mai des Jahres 237 dauerte, so würde es uns nicht verwehrt sein anzunehmen, dass des Gregorios Studien unter der unmittelbaren Leitung des Origenes nicht mehr als zwei Jahre unterbrochen waren. Sie würden dann, wenn anders auch Origenes es wagte, schon 237, als des Maximinus Macht und Ansehn im ganzen Süden und Osten des Reiches total erschüttert und untergraben und, wie vielleicht aus einer Notiz über Philippus Arabs, den späteren Kaiser, bei Zonaras (XII, 19: *ἔπαρχος μὲν γὰρ κἀκεῖνος γενέσθαι ἱστόρηται, ἀλλ' Αἰγύπτου, καὶ οὐ τοῦ δορυφορικοῦ*) geschlossen werden darf, der den Christen so geneigte Philippus muthmasslich damals kaiserlicher Statthalter in Aegypten war, und nicht erst, wie Redepenning (Orig. II, S. 55) und Ryssel (S. 13) annehmen, 238, nach Cäsarea zurückzukehren, in jenem Jahre fortgesetzt und zum Abschluss gebracht sein. Denn, sei's im folgenden Jahre 238, sei's 239, muss Gregorios, da Origenes bereits 240 sich nach Athen begab, „convocata grandi frequentia ipso quoque praesente Origene“ (Hieronym. a. a. O.) in Cäsarea seine

Dank- und Abschiedsrede gehalten und dann mit seinem Bruder Athenodoros die Rückreise in die Heimath angetreten haben. Von Beider durch Origenes ihnen während ihres palästinensischen Aufenthalts gegebenen theologischen Ausbildung rühmt Eusebios (Hist. eccl. VI, 30): *τοσαύτην ἀπηνέγκαντο περὶ τὰ θεῖα βελτίωσιν, ὡς ἔτι νέους* — „admodum adulescens" sagt Hieronymus von Gregorios, so dass dieser damals wenig über dreissig Jahre, das nach altem Herkommen erforderliche Alter eines Bischofs, alt sein konnte, mithin etwa um das Jahr 210 geboren sein muss — *ἄμφω ἐπισκοπῆς τῶν κατὰ Πόντον ἐκκλησιῶν ἀξιωθῆναι.*

„Aber mit dieser Abschiedsrede des Gregor", sagt Ryssel (S. 3), „hört auch die streng historische Ueberlieferung über das Wirken dieses bedeutenden Schülers des ersten der morgenländischen Kirchenlehrer auf, und nur der Brief des Origenes an Gregor macht uns noch mit dem weiteren Lebensgang Gregors bekannt." Im Anschluss an Redepenning (Orig. II, S. 59, vgl. Anm. 1), dem wohl schon Fabricius (Biblioth. Graeca Vol. VII, p. 280) den Weg wies, verlegt Ryssel die Abfassung des Briefes in das Jahr 240 und lässt ihn von Nicomedia aus, wo Origenes auf der Durchreise sich aufhielt, geschrieben sein. Wenn derselbe nun nichts weiter zu besagen hätte, als dass er, wie Ryssel (S. 13) seinen Inhalt ganz im Allgemeinen charakterisirt, durchaus dem entsprechend ist, „was wir über die Absichten Gregors bei seiner Rückkehr in seine Heimath wissen: er hatte die juristische Laufbahn im Auge, aber Origenes ermahnt ihn, „er solle auf den für ihn nicht unerreichbaren Ruhm eines grossen Rechtsgelehrten oder Philosophen verzichten, um sein ganzes Wissen in allen Gebieten der Gelehrsamkeit der christlichen Wissenschaft zu widmen"": — so würde allerdings die Summe dessen, worüber nur er „uns noch mit dem weiteren Lebensgang Gregors bekannt" macht, eine ziemlich geringfügige sein. Aber ich behaupte, der Brief enthält mehr, wenn er uns auch völlig den Dienst versagt bei dem Versuche, mittelst seiner den weiteren Lebensgang des grossen pontischen Kirchenlehrers mit historischem Lichte zu erhellen. Um diese meine Behauptung zu beweisen, er-

scheint es mir dringend nothwendig, Origenes selbst zum Worte kommen zu lassen. Sein Brief an Gregorios findet sich in der von Gregorios von Nazianz im Verein mit seinem Freunde Basilios von Cäsarea in ihrer selbstgewählten pontischen Einsamkeit aus des Origenes Werken veranstalteten exegetischen Chrestomathie, die wir unter dem Namen *Ὠριγένους Φιλοκαλία* besitzen, im 13. Cap. unter der Ueberschrift: *Πότε καὶ τίσι τὰ ἀπὸ φιλοσοφίας μαθήματα χρήσιμα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν μετὰ γραφικῆς μαρτυρίας.* Ich gebe den Text so, wie ihn Spencer in seiner mit des Origenes Werk *Κατὰ Κέλσου* verbundenen Specialausgabe der *Φιλοκαλία* (Cambridge 1658) nach einem Cod. Reg. veröffentlichte, verglichen mit dem von Lommatzsch in seiner Gesammtausgabe des Origenes Bd. I und Bd. XXV, mit wenigen sachlichen und sprachlichen Erläuterungen sowie denjenigen Verbesserungen, welche nach den von J. Tarinus aus zwei der Bibliothek des Thuanus angehörigen Codices mitgetheilten Lesarten oder aus andern Gründen nothwendig erscheinen.

Χαῖρε ἐν θεῷ, κύριέ μου σπουδαιότατε καὶ αἰδεσιμώτατε υἱὲ Γρηγόριε, παρὰ Ὠριγένους.

Ἡ εἰς σύνεσιν, ὡς εὖ οἶσθα, εὐφυία ἔργον φέρειν δύναται ἄσκησιν προσλαβοῦσα, ἄγον ἐπὶ τὸ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, τέλος ἐκείνου, ὅπερ ἀσκεῖν τις βούλεται. Δύναται οὖν ἡ εὐφυία σου Ρωμαῖόν σε νομικὸν 5 ποιεῖν τέλειον, καὶ Ἑλληνικόν τινα φιλόσοφον τῶν νομιζομένων ἐλλογίμων αἱρέσεων. Ἀλλ' ἐγὼ τῇ πάσῃ τῆς εὐφυίας δυνάμει σου ἐβουλόμην καταχρήσασθαί σε, τελικῶς μὲν εἰς Χριστιανισμόν, ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ' ἂν ηὐξάμην παρα-

1. Sinn: *Quae ad intelligentiam comparata est indoles, ut tute nosti, si exercitatio accesserit, opus expromere potest, quod rel. (Tarinus).* — 7. *τελικῶς*] *τελικῶν* utr. cod. Thuan. — 8. *ποιητικῶς*] *ποιητικῶν* utr. cod. Thuan.] Spencer und Lommatzsch (Orig. opera vol. I, p. 1 und vol. XXV, p. 66) interpungiren: *ποιητικῶς δέ. Διὰ τοῦτ' ἂν..* Die im Text gegebene, unbedingt richtige Interpunction schon bei Tarinus und De la Rue; *ποιητικά = τὰ ποιοῦντα τὸ τέλος* vgl. *ποιητικῶς ὑγιείας* Aristot. Top. I, 15.

λαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἱονεὶ εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προ- 10 παιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν· ἵν', ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφίᾳ, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλο- 15 σοφίας πρὸς Χριστιανισμόν. Καὶ τάχα τοιοῦτό τι αἰνίσσεται τὸ ἐν Ἐξόδῳ γεγραμμένον ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ, ἵνα λεχθῇ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ αἰτεῖν παρὰ γειτόνων καὶ συσκήνων σκεύη ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ καὶ ἱματισμόν· ἵνα σκυλεύσαντες τοὺς Αἰγυπτίους εὕρωσιν ὕλην πρὸς τὴν κατα- 20 σκευὴν τῶν παραλαμβανομένων εἰς τὴν πρὸς θεὸν λατρείαν. Ἐκ γὰρ ὧν ἐσκύλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ, τὰ ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἁγίων κατεσκεύασται, ἡ κιβωτὸς μετὰ τοῦ ἐπιθέματος καὶ τὰ χερουβὶμ καὶ τὸ ἱλαστήριον καὶ ἡ χρυσῆ στάμνος, ἐν ᾗ ἀπέκειτο τὸ μάννα τῶν ἀγγέλων 25 ὁ ἄρτος. Ταῦτα μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ καλλίστου τῶν Αἰγυπτίων εἰκὸς γεγονέναι χρυσοῦ· ἀπὸ δὲ δευτέρου τινὸς παρ' ἐκεῖνον ἡ στερεὰ δι' ὅλου χρυσῆ λυχνία, πλησίον τοῦ ἐσωτέρου καταπετάσματος, καὶ οἱ ἐπ' αὐτῆς λύχνοι, καὶ ἡ χρυσῆ τράπεζα, ἐφ' ἧς ἦσαν οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως, καὶ 30

---

10. ἐγκύκλια] Aristoteles erwähnt an mehreren Stellen (Eth. Nicom. I, 3. Bekk. p. 5, 15; de coelo I, 3; de anima I, 4) λόγοι ἐγκύκλιοι, λόγοι ἐν κοινῷ, die nach Stahr (Aristotelia II, S. 270) identisch sind mit den von dem Philosophen wiederholt genannten λόγοις ἐξωτερικοῖς, d. h. Schriften, welche für ein nicht philosophisch gebildetes Publicum geschrieben waren. Zu den von Diogenes Laertius V, 26 im Kataloge der Aristotelischen Schriften aufgeführten Ἐγκυκλίων α. β. bemerkt Scaliger: „*Hoc est, ut ego iudico, atque ut omnino verum est,* τῆς ἐγκυκλίου παιδείας. *Si qui aliter interpretantur, plane sunt* πάσης ἐγκυκλίου παιδείας ἄπειροι. *Unum Thomam Aquinatem excipio, cui non tam attribuenda est eius rei ignoratio, quam infelici eius saeculo.*“ Für die richtige Bestimmung des Sinnes, in welchem Origenes hier das Wort gebraucht, ist besonders lehrreich die aus seines Lehrers Clemens Alexandrinus I. Buche der Στρώματα von Tarinus citirte Stelle: ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν· οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ. Ἔστι γὰρ ἡ μὲν φιλοσοφία ἐπιτήδευσις, ἡ σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων.

μεταξὺ ἀμφοτέρων τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον. Εἰ δέ τις ἦν
τρίτος καὶ τέταρτος χρυσός, ἐξ ἐκείνου κατεσκευάζετο τὰ
σκεύη τὰ ἅγια· καὶ ἀπὸ ἀργύρου δὲ Αἰγυπτίου ἄλλα
ἐγίνετο· ἐν Αἰγύπτῳ γὰρ παροικοῦντες οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τοῦτο
35 ἀπὸ τῆς ἐκεῖ παροικίας κεκερδήκασι, τὸ εὐπορῆσαι τοσαύ-
της ὕλης τιμίας εἰς τὰ χρήσιμα τῆς λατρείας τοῦ θεοῦ.
Ἀπὸ δὲ Αἰγυπτίου ἱματισμοῦ εἰκὸς γεγονέναι ὅσα ἐδεήθη
ἔργων, ὡς ὠνόμασεν ἡ γραφή, ῥαφιδευτῶν, συρραπτόντων
τῶν ῥαφιδευτῶν μετὰ σοφίας θεοῦ τὰ τοιάδε ἱμάτια τοῖς
40 τοιοῖσδε, ἵνα γένηται τὰ καταπετάσματα καὶ αἱ αὐλαῖαι
αἱ ἐσώτεραι καὶ ἐξώτεραι. Καὶ τί με δεῖ ἀκαίρως παρεκ-
βαίνοντα κατασκευάζειν, εἰς ὅσα χρήσιμά ἐστι τοῖς υἱοῖς
Ἰσραὴλ τὰ ἀπὸ Αἰγύπτου παραλαμβανόμενα, οἷς Αἰγύπτιοι
μὲν οὐκ εἰς δέον ἐχρῶντο, Ἑβραῖοι δὲ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ
45 σοφίαν εἰς θεοσέβειαν ἐχρήσαντο; Οἶδε μέντοι ἡ θεία γραφὴ
πρὸς κακοῦ γεγονέναι τὸ ἀπὸ τῆς γῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ εἰς
Αἴγυπτον καταβεβηκέναι, αἰνισσομένη, ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ
γίνεται τὸ παροικῆσαι Αἰγυπτίοις, τουτέστι τοῖς τοῦ κόσμου
μαθήμασι, μετὰ τὸ ἐγγραφῆναι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ
50 Ἰσραηλιτικῇ εἰς αὐτὸν θεραπείᾳ. Ἄδερ γοῦν ὁ Ἰδουμαῖος,
ὅσον μὲν ἐν τῇ γῇ τοῦ Ἰσραὴλ ἦν, μὴ γευόμενος τῶν Αἰγυ-
πτίων ἄρτων, εἴδωλα οὐ κατεσκεύαζεν· ὅτε δὲ ἀποδρὰς τὸν
σοφὸν Σολομῶντα κατέβη εἰς Αἴγυπτον, ὡς ἀποδρὰς ἀπὸ
τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας συγγενὴς γέγονε τῷ Φαραώ, γήμας
55 τὴν ἀδελφὴν τῆς γυναικὸς αὐτοῦ, καὶ τεκνοποιῶν τὸν τρε-

35. ἀπὸ] So richtig Lomm. Orig. opera vol. I, p. 2 und vol. XXV, p. 67; ὑπὸ Spencer. — 37. Ἀπὸ δὲ] Lomm. Orig. opera vol. I, p. 2 und vol. XXV, p. 67; ἀπὸ γὰρ Spencer. — 38. ῥαφιδευτῶν, συρραπτόντων τῶν ῥαφιδευτῶν] ῥαφιδευτῶν, συρραπτῶν, τῶν ῥαφιδευτῶν ... Spencer und Lommatzsch, corrupt und sinnlos. — 39. Exod. 31, 3. 6; 36, 1. 2. 8. — 40. αὐλαῖαι] αὐλαὶ Spencer, offenbare Corruptel. — 41. ἐσώτεραι καὶ ἐξώτεραι] utr. cod. Thuan., ἐσωτέρω καὶ ἐξωτέρω Spencer. Vgl. sowohl oben Z. 28: τοῦ ἐσωτέρου καταπετάσματος als Ezech. 10, 5: καὶ φωνὴ τῶν πτερύγων τῶν Χερουβὶμ ἠκούετο ἕως τῆς αὐλῆς τῆς ἐξωτέρας, auch Ezech. 40, 20: καὶ ἰδοὺ πύλη βλέπουσα πρὸς βορρᾶν τῇ αὐλῇ τῇ ἐξωτέρᾳ. — 50. Ἄδερ, bei d. LXX, Reg. III, 11, 14 (vgl. Gen. 36, 35. 36) für Hadad, augenscheinlich von Origenes mit dem in demselben Capitel V. 26 als Gegner Salomos auftretenden Jerobeam verwechselt. — 54. τοῦ θεοῦ] Lomm., θεοῦ Spencer.

φερόμενον μεταξὺ τῶν παίδων τοῦ Φαραώ. Διόπερ, εἰ καὶ ἐπανελήλυθεν εἰς τὴν γῆν Ἰσραήλ, ἐπὶ τῷ διασχίσαι τὸν λαὸν τοῦ θεοῦ ἐπανελήλυθε, καὶ ποιῆσαι αὐτοὺς εἰπεῖν ἐπὶ τῇ χρυσῇ δαμάλει· „Οὗτοί εἰσιν οἱ θεοί σου, Ἰσραήλ, οἱ ἀναγαγόντες σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου.“ Κἀγὼ δὲ τῇ πείρᾳ 60 μαθὼν εἴποιμ' ἄν σοι, ὅτι σπάνιος μὲν ὁ τὰ χρήσιμα τῆς Αἰγύπτου λαβών, καὶ ἐξελθὼν ταύτης, καὶ κατασκευάσας τὰ πρὸς τὴν λατρείαν τοῦ θεοῦ, πολὺς δὲ ὁ τοῦ Ἰδουμαίου Ἄδερ ἀδελφός. Οὗτοι δέ εἰσιν οἱ ἀπό τινος Ἑλληνικῆς ἐντρεχείας αἱρετικὰ γεννήσαντες νοήματα, καὶ οἱονεὶ δαμάλεις 65 χρυσᾶς κατασκευάσαντες ἐν Βαιθήλ, ὃ ἑρμηνεύεται οἶκος θεοῦ. Δοκεῖ δέ μοι καὶ διὰ τούτων ὁ λόγος αἰνίσσεσθαι, ὅτι τὰ ἴδια ἀναπλάσματα ἀνέθηκαν ταῖς γραφαῖς, ἐν αἷς οἰκεῖ λόγος θεοῦ, τροπικῶς Βαιθὴλ καλουμέναις. Τὸ δ' ἄλλο ἀνάπλασμα ἐν Δάν φησιν ὁ λόγος ἀνατεθεῖσθαι. 70 Τοῦ δὲ Δὰν τὰ ὅρια τελευταῖά ἐστι καὶ ἐγγὺς τῶν ἐθνικῶν ὁρίων· ὡς δῆλον ἐκ τῶν ἀναγεγραμμένων ἐν τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ. Ἐγγὺς οὖν εἰσιν ἐθνικῶν ὁρίων τινὰ τῶν ἀναπλασμάτων, ἅπερ ἀνέπλασαν οἱ τοῦ Ἄδερ, ὡς ἀποδεδώκαμεν, ἀδελφοί. 75

Σὺ οὖν, κύριε υἱέ, προηγουμένως πρόσεχε τῇ τῶν θείων γραφῶν ἀναγνώσει· ἀλλὰ πρόσεχε. Πολλῆς γὰρ προσοχῆς ἀναγινώσκοντες τὰ θεῖα δεόμεθα, ἵνα μὴ προπετέστερον εἴπωμέν τινα, ἢ νομίσωμεν περὶ αὐτῶν. Καὶ προσέχων τῇ τῶν θείων ἀναγνώσει μετὰ πιστῆς καὶ θεῷ 80 ἀρεσκούσης προλήψεως, κροῦε τὰ κεκλεισμένα αὐτῆς, καὶ ἀνοιγήσεταί σοι ὑπὸ τοῦ θυρωροῦ, περὶ οὗ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· „Τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει.“ Καὶ προσέχων τῇ θείᾳ ἀναγνώσει, ὀρθῶς ζήτει καὶ μετὰ πίστεως τῆς εἰς θεὸν ἀκλινοῦς τὸν κεκρυμμένον τοῖς πολλοῖς νοῦν τῶν θείων γραμ- 85 μάτων. Μὴ ἀρκοῦ δὲ τῷ κρούειν καὶ ζητεῖν· ἀναγκαιοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχή· ἐφ' ἣν προτρέ-

---

57. ἐπὶ τῷ] Spencer, ἐπὶ τὸ Lomm. Orig. opera vol. I, p. 3 und vol. XXV, p. 68, sprachlich Beides möglich. — 58. αὐτοὺς εἰπεῖν] αὐτῷ ἐνειπεῖν utr. cod. Thuan. — 59. Reg. III, 12, 28. — 65. γεννήσαντες] νοήσαντες utr. cod. Thuan. — 70. Reg. III, 12, 29. — 81. κροῦε] utr. cod. Thuan., κρούε Spencer. — 83. Joan. 10, 3. — 87. ἐφ' ἣν] nothwendig; ἐφ' ᾗ Spencer, Lommatzsch, ἐφ' ἧς utr. cod. Thuan.

πων ὁ σωτὴρ οὐ μόνον εἶπε τὸ „Κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν", καὶ τὸ „Ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε", ἀλλὰ καὶ τὸ „Αἰτεῖτε,
90 *καὶ δοθήσεται ὑμῖν." Ταῦτα ἀπὸ τῆς πρός σὲ μου πατρικῆς ἀγάπης τετόλμηται. Εἰ δ' εὖ ἔχει τὰ τετολμημένα ἢ μή, θεὸς ἂν εἰδείη καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ, καὶ ὁ μετέχων πνεύματος θεοῦ καὶ πνεύματος Χριστοῦ. Μετέχοις δὲ καὶ σὺ καὶ ἀεὶ αὔξοις τὴν μετοχήν, ἵνα λέγῃς οὐ μόνον τὸ*
95 *„Μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν," ἀλλὰ καὶ μέτοχοι τοῦ θεοῦ.*

---

88. Matth. 7, 7. — 91. *ἢ μή*] Lomm., *εἰ μή* Spencer. — 93. *καὶ σὺ καὶ ἀεὶ*] *καὶ ἀεὶ καὶ αὔξοις* utr. cod. Thuan. — 95. Hebr. 3, 14.

Sehen wir uns den Inhalt dieses Briefes etwas genauer an. Wie giebt ihn Ryssel wieder? In seinem Werke über Gregorios S. 63 nach Redepenning (Origenes Bd. II, S. 59f.) also: „Origenes fordert den Gregorius Thaumaturgus auf, er soll auf den ihm nicht unerreichbaren Ruhm eines grossen Rechtsgelehrten oder Philosophen verzichten, um sein ganzes Wissen in allen Gebieten der Gelehrsamkeit und Wissenschaft der christlichen Weisheit zu widmen. Wie einst die Juden goldene und silberne Gefässe von den Aegyptern entlehnten, die sie je nach dem Werthe des Metalls in mehr oder oder minder herrliche Tempelgeräthe verwandelt haben, so solle alles weltliche Wissen in die höchste Wahrheit eingefügt und aufgenommen werden. Aber geschieht dies nicht mit Vorsicht, unter stetem Wachen und Gebet, so kann das weltliche Wissen dem Unbehutsamen eben so nachtheilig werden, als einem Hadad der Aufenthalt in Aegypten. Viele Häresien haben ihren Grund in einem solchen Missbrauche der hellenischen Philosophie, und wie Hadad, ein Idumäer, nahe den Grenzen des jüdischen Landes ansässig war, so bilden sich um die christliche Wahrheit herum mannigfache verderbliche Irrlehren. Möchte es dem Gregorius gelingen, jeden Irrthum zu vermeiden, und nicht nur Christi, sondern auch Gottes selber theilhaftig zu werden." — Nach

meinem Dafürhalten wird diese Skizze dem Inhalte des Briefes nicht in befriedigender Weise gerecht. Versuchen wir eine genauere Darlegung desselben.

Von der Ueberzeugung durchdrungen, dass es Gregorios bei seiner guten Begabung in Verbindung mit der nöthigen Uebung durchaus gelingen dürfte, ein tüchtiger römischer Rechtsgelehrter und berühmter hellenischer Philosoph zu werden, spricht Origenes im Eingange seinem Schüler den Wunsch aus, seine reichen Gaben in den Dienst des Christenthums zu stellen (1—8), so zwar, dass er aus der hellenischen Philosophie diejenigen Stücke, welche gewissermassen allgemeine, vorbereitende Kenntnisse für das Christenthum enthalten, und aus der Geometrie und Astronomie dasjenige, was für die Erklärung der heiligen Schriften von Nutzen ist, sich aneigne, damit den Dienst, welchen, nach der Meinung der Philosophen, Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik und Astronomie als Hülfswissenschaften der Philosophie leisten, die Philosophie selbst dem Christenthum leiste (8—16). Hierauf deutet vielleicht, führt jetzt Origenes aus, der Bericht des Buches Exodos, wonach die Kinder Israel in Aegypten von ihren Nachbarn goldene und silberne Geräthe und Kleider verlangten, um von diesem Raube die Erfordernisse für den heiligen Dienst Gottes zu beschaffen (16—21). Und in fünffacher Stufenfolge — die offenbar den vorher (13. 14) aufgezählten Hülfswissenschaften der Philosophie, Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik und Astronomie entspricht — lässt nun der geistvolle Exeget aus dem edelsten Golde der Aegypter die Bundeslade mit ihrem Deckel, die Cherubim, den Versöhnungsdeckel und den goldenen Mannakrug (22—27); aus einer zweiten, im Verhältniss zur ersten geringeren Sorte Goldes den goldenen Leuchter und die Lampen auf ihm, den goldenen Schaubrodtisch und den goldenen Räucheraltar (27—31); aus einer dritten und vierten Sorte die heiligen Geräthe; aus dem ägyptischen Silber Anderes (31—36); aus den ägyptischen Gewändern dagegen Teppiche und Vorhänge (37—41) gefertigt sein. Schon fürchtet er, sich zu lange aufgehalten zu haben mit

dem Nachweise dessen, was alles die Kinder Israel aus dem von den Aegyptern Erhaltenen zu göttlichem Gebrauche herrichteten (41—45). Jedoch weiss die heilige Schrift davon zu erzählen, wie umgekehrt das Hinabziehen aus dem Lande Israel nach Aegypten zum Unheil gereichte, indem sie andeutet, wie einigen das Wohnen bei den Aegyptern d. h. bei den weltlichen Wissenschaften, nachdem sie dem göttlichen Gesetz und dem israelitischen Gottesdienst angehört, zum Verderben ausschlug. Das beweist — sagt Origenes — Hadads, des Edomiters, Beispiel, der, solange er im Lande Israel war, ohne ägyptisches Brot zu geniessen, Götzenbilder nicht errichtete; als er aber vor dem weisen Salomo nach Aegypten flüchtete, durch Heirath ein naher Verwandter Pharaos wurde (45 bis 56). Freilich kehrte er zurück von da, aber nur um das Volk zu spalten und zum Dienst des goldenen Kalbes zu verleiten (56—60). Ich, durch die Erfahrung belehrt, — fährt Origenes fort — möchte Dir zurufen: Gar gering ist die Zahl derer, welche die brauchbaren Gaben Aegyptens, nachdem sie das Land verlassen, zum Dienste Gottes verwendet haben, zahlreich dagegen die Zahl der Hadads-Brüder, d. h. derer, die in Folge einer gewissen hellenischen Geistesgewandtheit Häresien in's Leben riefen und gleichsam goldene Kälber errichteten in Bethel d. h. in Gottes Hause (60—67). Origenes findet in diesem Schriftworte den Sinn, dass jene ihre eigenen Erdichtungen auf die sinnbildlich „Bethel" genannten heiligen Schriften setzten. Aus der heidnischen Nachbarschaft des an der äussersten Grenze des Landes, in Dan errichteten zweiten Bildes endlich schliesst er auf die nahe Verwandtschaft der Erdichtungen jener Hadads-Brüder mit dem Heidenthum (67—75). Den Schluss des Briefes bildet eine dringende Ermahnung zu fleissigem, aufmerksamem, unter stetem Gebet zu Gott um Erschliessung des für Viele so dunklen und verborgenen Sinnes, zu treibendem Schriftstudium. Ob mit dem Wagniss, eine solche Ermahnung an Gregorios zu richten, Origenes das Rechte getroffen, stellt er dem Geiste Gottes und Jesu Christi anheim, der — wie

er in den letzten Zeilen seinem Schüler wünscht — auch beständig den Gregorios erfüllen möge (76—96).

Durch diese genaue Darlegung des Inhalts des Briefes hoffe ich grössere Klarheit für die historischen Beziehungen, die den Hintergrund dieses Schreibens bilden, geschaffen zu haben, als dies in der vorangestellten Inhaltsübersicht Ryssels resp. Redepennings der Fall ist. Für die Sammler jener in der sogenannten *Φιλοκαλία* zusammengestellten Excerpte aus Origenes, denen wir die Erhaltung des Briefes verdanken, sind offenbar die historischen Verhältnisse und Voraussetzungen, auf denen er ruht, völlig dunkel oder wenigstens ohne jedes Interesse gewesen, die exegetischen Partieen darin haben sie gefesselt. Dieselben richtig zu deuten oder sie durch die rechte Beleuchtung zum Ablegen historischen Zeugnisses zu nöthigen, wird die Aufgabe sein.

Zunächst behaupte ich: Der Brief kann nicht im Jahre 240 geschrieben sein; des Origenes Reden und Ermahnungen in demselben stehen mit des Gregorios eigenen Aeusserungen in seinem Panegyrikos vom Jahre 238 oder 239 im Widerspruch. Origenes hat im Eingange seines Schreibens die doppelte Möglichkeit des von Gregorios zu wählenden Lebensberufes im Auge, entweder ein tüchtiger Jurist oder ein berühmter Philosoph zu werden: Gregorios selbst klagt in seiner Abschiedsrede (Cap. 15, S. 378), dass er die schönsten und theuersten Güter in des verehrten Lehrers Kreise und Bereiche zurücklasse und dafür Dinge von geringerem Werth eintausche. *Διαδέξεται γάρ ἡμᾶς* — fährt er fort — *σκυθρωπὰ πάντα, θόρυβος καὶ τάραχος ἐξ εἰρήνης, καὶ ἐξ ἡσύχου καὶ εὐτάκτου βίος ἄτακτος· ἐκ δὲ ἐλευθερίας ταύτης δουλεία χαλεπή, ἀγοραὶ καὶ δίκαι καὶ ὄχλοι* — womit doch deutlich allein auf die juristische Praxis hingewiesen ist. Unmöglich konnte ferner Origenes den Gregorios noch zum Betreiben der Hülfswissenschaften der Philosophie, der Geometrie, Musik, Grammatik, Rethorik und Astronomie, und der Philosophie selbst als Vorbereitung und Vorhalle zum Christenthum (9—16), vor Allem aber nicht zum anhaltenden, aufmerk-

samen, mit Gebet verbundenen Studium der heiligen Schrift so eindringlich ermahnen (76—96) und vor Abfall warnen, nachdem dieser in seinem Panegyrikos das Lob der durch Origenes ihm vermittelten christlichen Wissenschaft begeistert gesungen; nachdem er seinem Lehrer nachgerühmt (Cap. 12, S. 368), dass er durch seine eigene Tugend ihm, ausser zu den bekannten Cardinaltugenden, Liebe eingepflanzt habe zur gegenseitigen Verträglichkeit und vor Allem Liebe zur Gottesfurcht, die man mit Recht als Mutter aller Tugenden bezeichne (*ἐμποιήσας ἔρωτα τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ.... καὶ ἀνδρείας τῆς θαυμασιωτάτης ὑπομονῆς καὶ ἐπὶ πᾶσιν εὐσεβείας, ἣν μητέρα φασὶ τῶν ἀρετῶν, ὀρθῶς λέγοντες*);[1]) nachdem er endlich, von der Ueberzeugung erfüllt (Cap. 14, S. 375), *οὐκ ἂν ἀκοῦσαι προφήτου, ᾧ μὴ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τὸ προφητεῦσαν τὴν σύνεσιν τῶν αὐτοῦ λόγων ἐδωρήσατο*, — diese höchste göttliche Gabe als Vorzug des gefeierten Lehrers und Schrifterklärers gepriesen, kraft welcher es für den aufmerksam lauschenden Schüler in der Schrift nichts Unbesprechbares, weil nichts Verborgenes und Unzugängliches mehr gegeben (*τοιγαροῦν οὐδὲν ἡμῖν ἄρρητον, οὐδὲ γὰρ κεκρυμμένον καὶ ἄβατον ἦν*). — Nach Allem, was wir sonst wissen, hatte Gregorios, als er 239 von Cäsarea aus in seine Heimath zurückkehrte, seine Studien im Wesentlichen zum Abschluss gebracht. Des Origenes Brief dagegen zeigt uns

1) Diesen schönen Gedanken hat der Mönch Antonius mit dem Beinamen Melissa seiner Sentenzensammlung einverleibt und demselben dort (1. Buch, 1. Cap.: *περὶ πίστεως καὶ εὐσεβείας εἰς θεόν*) folgende Fassung gegeben: *Εὐσεβείας ἐπὶ πᾶσι φροντιστέον, ἣν μητέρα φασὶ τῶν ἀρετῶν, ὀρθῶς λέγοντες· αὕτη γάρ ἐστιν ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τῶν ἀρετῶν*. Das ist, wie ein Vergleich zeigt, wörtlich genau citirt, nur ist, um dem Satze Allgemeingültigkeit zu geben, das in dem Zusammenhange des Panegyrikos das letzte, wichtigste Glied der Aufzählung einleitende *ἐπὶ πᾶσι*, in Verbindung mit dem von dem Sammler hinzugefügten *φροντιστέον*, dem Worte *εὐσεβείας* nachgestellt: ein Abhängigkeitsverhältniss, welches Ryssel S. 52 seiner Schrift, wo er die in jener Sammlung des Antonius vorkommenden Aussprüche des Gregorios zusammenstellt, entgangen zu sein scheint. Vgl. auch: Literarisches Centralblatt 1880, Nr. 20, S. 642.

Gregorios noch mitten in den Studien stehend, es werden ihm bestimmte Weisungen betreffs des Betreibens der weltlichen Wissenschaften und des Schriftstudiums und Warnungen vor Abfall ertheilt: was Alles mit den eigenen Aeusserungen des Gregorios, wie soeben gezeigt ist, im Widerspruch steht und schliesslich auch mit den echt christlichen Trostesworten, die der von Origenes scheidende Jünger sich selbst zuruft, nicht vereinbar ist (Cap. 16): „Doch was breche ich in solche Klagen aus? Es bleibt mir ja der Retter für Alle, mögen sie halbtodt oder ausgeraubt sein, der Beschützer und Arzt für Alle, das (göttliche) Wort, das über allen Menschen ununterbrochen wacht. Es bleiben mir auch die Keime, die du in mich gelegt und die ich von dir empfangen habe, die vortrefflichen Lehren, die ich mit auf den Weg nehme. Und so weine ich zwar wie Einer, der sich auf die Reise begibt, nehme aber doch jene Keime mit mir fort. Vielleicht bringt mich der Schutzgeist, der über mir wacht, wohlbehalten an's Ziel; vielleicht aber kehre ich wieder zu dir zurück und bringe von den Keimen die Früchte und Garben mit, zwar nicht in vollkommener Reife, (denn wie wäre das möglich?) aber doch so weit, als es mir neben meinen amtlichen Geschäften möglich ist."[1])

Das Jahr 240 werden wir also als das Jahr der Abfassung des Briefes aufgeben müssen. Aber in welcher Zeit — das ist die zweite Frage — wird denn derselbe unterzubringen sein? Ich meine, er ist jedenfalls einige Jahre früher anzusetzen. Hier ist es am Orte, sich daran zu erinnern, dass unseres Gregorios zuvor schon genannter Biograph Gregorios von Nyssa im 5. Capitel seiner Schrift von einem Aufenthalte des Pontiers in Alexandria berichtet; fraglich ist nur, in welche von den durch Gregorios selbst angegebenen acht Jahren seines Weilens bei Origenes in Cäsarea derselbe zu verlegen ist. „Wenn die Angabe Gregors von Nyssa", sagt Ryssel

1) Nach Margraf's Uebersetzung in Thalhofer's „Bibliothek der Kirchenväter", Kempten, 1875, S. 104.

(S. 13), „der Lebensbeschreibung des Gregorius Thaumaturgus (Cap. 5), wonach dieser auch in Alexandrien studirt hat, begründet ist, so hat Gregor sich jedenfalls während der Zeit der maximinischen Verfolgung in Alexandrien aufgehalten, als Origenes aus Cäsarea hatte flüchten müssen.“ „Aber“, fährt derselbe, seine nach meinem Dafürhalten durchaus richtige Annahme sofort selbst wieder aufhebend, fort, „die Biographie des Nysseners ist nicht blos in den Wunderberichten, sondern auch in den übrigen Angaben wenig glaubwürdig; die Angabe des „ältesten griechischen Menologiums“ (zum 15. Dec.) von einer Anwesenheit Gregors in Alexandrien ist offenbar nur aus der Lebensbeschreibung Gregors von Nyssa geschöpft.“ Mag nun aber auch letzterer in der wunderbaren Ausschmückung selbst der einfachsten Thatsachen und in der behaglichen Erzählung der staunenswürdigsten Wunder mit des Philostratos Berichten von seines kappadocischen Landsmannes Apollonios von Tyana Wunderthaten oder den Märchen der unter dem Namen Evangelium Infantiae oder Thomas-Evangelium erhaltenen Schrift zu wetteifern scheinen, so sehe ich doch nicht den geringsten Grund ein, warum wir daran zweifeln sollen, dass der Nyssener eine so fundamentale Thatsache aus dem Leben des Neocäsarienser, als welche doch dessen Aufenthalt in Alexandria immerhin zu gelten hätte, nicht der Wahrheit gemäss sollte überliefert haben, wenn wir auch die üppigen Ranken der Legende, die er um die ihm vielleicht zu schlicht und einfach dünkende Thatsache lustig hat wuchern lassen, — ich meine die bekannte Geschichte von der Dirne, — mit scharfem Schnitte einfach beseitigen und die unverkennbare Freude daran dem wunderbedürftigen katholischen Uebersetzer des Panegyrikos überlassen, welcher, zu Nutz und Frommen seiner gläubigen Leser, in seiner Einleitung (a. a. O. S. 9) diesen sie nicht glaubt vorenthalten zu dürfen.

Aber auch Gregorios selbst scheint mir in seiner Abschiedsrede auf seinen Aufenthalt in Aegypten hinzuweisen. Gleich im Eingange nämlich, wo er sich wegen

seiner Ungeübtheit und Unerfahrenheit in schöner, glanzvoller Rede entschuldigt, motivirt er diesen Mangel mit dem Hinweis auf sein unzureichendes Talent und fährt dann fort: „Sind es ja wirklich schon acht Jahre, seitdem ich weder selbst Etwas vorgetragen oder überhaupt eine grosse oder kleine Rede verfasst, noch einen Anderen gehört habe, der für sich Etwas geschrieben oder vorgetragen hätte oder auch öffentlich als Lobredner oder Vertheidiger aufgetreten wäre, jene bewunderungswürdigen Männer abgerechnet, welche sich das schöne Studium der Weisheit ausersehen haben.“ Wen haben wir uns unter der Zahl *τῶν θαυμασίων τούτων ἀνδρῶν, τῶν τὴν καλὴν φιλοσοφίαν ἀσπασαμένων* zu denken? Jedenfalls weist Gregorios damit nicht auf anwesende Philosophen hin, die er etwa gehört und mit jenen Ausdrücken ehrenvoll auszeichnet. Denn die wenigen als Lehrer der Philosophie sich Ankündigenden, mit welchen Gregorios anfangs in Cäsarea, ehe der grosse Origenes ihm seine Seele gefangen nahm, in Berührung trat, kamen mit ihrer Philosophie nicht über leere Redensarten hinaus. *Οὐδὲ πλείοσιν* — sagt er Cap. 11, S. 366 — *ἐνέτυχον τὸ πρῶτον, ὀλίγοις δέ τισι, τοῖς διδάσκειν ἐπαγγελλομένοις, ἀλλὰ γὰρ πᾶσι μέχρι ῥημάτων τὸ φιλοσοφεῖν στήσασιν.* Ich glaube, wir haben jene Philosophen in Alexandria zu suchen, wohin sich Gregorios wandte, als die gefahrdrohende Verfolgung des Kaisers Maximinus im Jahre 235 Origenes zur Flucht nach Kappadocien zwang.

Endlich aber, behaupte ich, zeugt des Origenes Brief selbst geradezu für des Gregorios alexandrinischen Aufenthalt. Ich hatte schon hervorgehoben, dass der Eingang des Briefes (1—16) die Studien des Gregorios als noch nicht abgeschlossen deutlich erkennen lässt. Die auf jenen Eingang nun folgende und den grössten Theil des Schreibens (16—75) einnehmende allegorische Schriftexegese kann doch nicht blos den Zweck haben, den ganz allgemeinen Gedanken, Greogorios „solle auf den für ihn nicht unerreichbaren Ruhm eines grossen Rechtsgelehrten oder Philosophen verzichten und sein ganzes Wissen in allen

Gebieten der Gelehrsamkeit der christlichen Wissenschaft zu widmen" — weitläuftig zu illustriren, sondern sie muss — wozu ja schon ihre Länge und Ausdehnung aufgefordert haben sollte — irgendwo historisch greifbar sein. Ich machte ferner bei der Inhaltsangabe des Briefes darauf aufmerksam, dass die fünffache Stufenfolge ägyptischer Kostbarkeiten sowie der fünf Klassen der aus ihnen von den Israeliten gefertigten heiligen Geräthe offenbar zu den von Origenes zuvor genannten fünf Hülfswissenschaften der Philosophie in Beziehung steht. Und wenn unter dem Bilde des ägyptischen Goldes und Silbers und der Gewande die weltliche Wissenschaft verstanden werden soll, so sind das diejenigen Disciplinen, in denen zumeist Origenes selbst Gregorios unterwiesen, und betreffs deren er — gleichwie die Hebräer des von den Aegyptern Empfangenen (44) *διὰ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν εἰς θεοσέβειαν ἐχρήσαντο* — seinem Schüler auch für die Zukunft wünscht (6ff.) *παραλαβεῖν .... φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἱονεὶ εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα.* Wie Origenes dazu gekommen, bei seinem Exemplificiren die weltliche Wissenschaft, vor deren ausschliesslichem Studium er seinen Schüler warnt, gerade unter dem Bilde der ägyptischen Kostbarkeiten zu bezeichnen, ob er es gethan, weil ihm zufällig kein besseres schriftgemässes Beispiel zur Hand war, oder etwa weil er selbst die Kenntniss jener Wissenschaft eben von Aegypten nach Cäsarea gebracht und dort mittels derselben seinen Schülern die Wege zur christlichen Wissenschaft gewiesen, ist vielleicht schwerer zu beantworten und zu erklären, als das Folgende. Denn wenn Origenes (45 ff.) fortfährt: *Οἶδε μέντοι ἡ θεία γραφὴ πρός κακοῦ γεγονέναι, τὸ ἀπὸ τῆς γῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ εἰς Αἴγυπτον καταβεβηκέναι, αἰνισσομένη, ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι τοῖς Αἰγυπτίοις, τουτέστι τοῖς τοῦ κόσμου μαθήμασι, μετὰ τὸ ἐγγραφῆναι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ Ἰσραηλιτικῇ εἰς αὐτὸν θεραπείᾳ* — so erscheint mir diese Wendung durchaus nicht als eine zufällige, sondern als eine sehr bewusste und beziehungsreiche. Das *καταβαίνειν εἰς Αἴγυπτον* und besonders das Präsens *γίνεται* in der Beziehung auf den

auch noch zu des Briefschreibers Zeiten gültigen Schriftsinn, *ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι τοῖς Αἰγυπτίοις* — weist nach meiner Ueberzeugung auf des Gregorios Uebersiedelung nach Alexandria und seinen Aufenthalt daselbst. Konnte, wie zuvor nachgewiesen, Origenes den Brief im Jahre 240 oder, um es ganz allgemein zu bezeichnen, nach des Gregorios Panegyrikos nicht geschrieben haben, so wird er ihn im Jahre 235 oder 236, da er höchst wahrscheinlich im Jahre 237 wieder nach Cäsarea zurückkehrte, von Kappadocien aus an den nach Aegypten hinabgezogenen Gregorios gerichtet haben. Diese Annahme hat vor der früheren Datirung den einen wesentlichen Vorzug voraus, dass sie Alles erklärt.

Versetzen wir uns in die Zeit des Ausbruchs der Christenverfolgung. Friedlich und unangefochten hatte Origenes seit 231 in Cäsarea gelehrt und einen Kreis begeisterter Schüler um sich gesammelt, begünstigt und in seinem Wirken gefördert durch die den Christen geneigte Mutter des Kaisers Julia Mammäa: da ward Alexander Severus 235 am Rheine von Soldaten plötzlich sammt seiner Mutter ermordet, und sofort von seinem rohen Nachfolger Maximinus, nach des Eusebios oben citirtem Ausdruck, „aus Hass gegen das grossentheils aus Christen bestehende Haus Alexanders" eine Verfolgung verhängt, die hauptsächlich gegen „die Vorsteher der Gemeinden, als Urheber der evangelischen Lehre" gerichtet war. Mit Schmerz schied Origenes von der durch die Nachbarschaft Syriens, woher ja die kaiserliche Familie stammte, besonders gefährdeten Stätte seiner Wirksamkeit, um Sicherheit in der unbekannten Fremde zu suchen; verwaist liess er seine Schüler, unter ihnen Gregorios, zurück. Das Band des freundschaftlichen persönlichen Umganges mit diesem war zerrissen, Niemand vermochte zu sagen, ob nicht für immer. Die Saat, die er ausgestreut, das Licht der christlichen Erkenntniss, das er dem Gregorios entzündet, war ernstlich bedroht und gefährdet. Wer bürgte ihm dafür, dass nicht die ferneren Studien des Gregorios in wesentlich heidnischer Umgebung unter der Leitung ausgezeichneter Lehrer, die doch nur in Alexandria zu suchen

waren, eine Richtung nehmen würden, die ihn dem Christenthum wieder völlig entfremdete? Warnen den Unerfahrenen, ihn auf die Gefahr aufmerksam machen wollte er wenigstens. Und so schrieb er, von des Schülers Aufenthalt sicher in Kenntniss gesetzt, wahrscheinlich von Kappadocien aus, den Brief, dessen allegorische Schriftauslegung aus diesen Verhältnissen heraus ihre vollständige Erklärung findet.

Vor Allem ist es die oben bezeichnete Wendung, die hier besondere Beachtung verdient, die Erwähnung des nach Aegypten vor Salomo aus dem Lande Israel flüchtenden Hadad. Warum gerade dieser Vorgang der alttestamentlichen Geschichte, um die Gefahren der weltlichen Wissenschaft zu veranschaulichen? Ich antworte: Dies Beispiel ist eben ganz des Gregorios Fall, der ja gerade aus dem Lande Israel von Cäsarea nach Aegypten eilt, und letzterer ist Zug für Zug jenem parallel, wie auch ganz bestimmte sprachliche Ausdrücke und Wendungen auf diese Deutung als die allein richtige hinweisen. So wie Hadad, so lange er im Lande Israel war und noch keine ägyptische Kost genossen hatte, keine Götzenbilder errichtete: so war auch bei Gregorios, so lange er an der Stätte der reinen Erkenntniss in Cäsarea weilte, ein Rückfall in das Heidenthum nicht zu befürchten. Jener aber ging nach Aegypten und trat durch Heirath in die engste Beziehung zum herrschenden Pharao des Landes, und Gregorios? Nun Origenes fürchtet etwa, dass dieser zu dem Führer der Geister dort in Alexandria, dem Meister der weltlichen Wissenschaft, Ammonios Sakkas, dessen Schüler er selbst einst, freilich in reiferem Alter, gewesen, und von dessen mit den christlichen Lehren nicht zu vereinigender Speculation er sich nur mühsam losgerungen, in ein zu nahes, jedenfalls verderbliches Verhältniss trete. Freilich kehrte Hadad zurück, aber nur um das Volk — er wird ja mit Jerobeam verwechselt — in zwei feindliche Heerlager zu spalten und zum ägyptischen Stierdienst in Bethel und Dan zu verleiten. Würde etwa Gregorios mit unverletzter, durch das Heidenthum nicht beirrter Seele das Land dereinst wieder verlassen? Origenes

eigene Erfahrung spricht gegen diese Annahme. Darum die warnenden, trotz ihrer Allgemeingültigkeit gewiss doch auch durch den speciellen Fall gerade so gefärbten Worte: *Κἀγὼ δὲ τῇ πείρᾳ μαθὼν εἴποιμ᾽ ἄν σοι, ὅτι σπάνιος μὲν ὁ τὰ χρήσιμα τῆς Αἰγύπτου λαβὼν, καὶ ἐξελθὼν ταύτης, καὶ κατασκευάσας τὰ πρὸς τὴν λατρείαν τοῦ θεοῦ, πολὺς δὲ ὁ τοῦ Ἰδουμαίου Ἄδερ ἀδελφός.* Und letztere sind ja — das ist des Origenes Sorge — gerade *οἱ ἀπό τινος Ἑλληνικῆς ἐντρεχείας αἱρετικὰ γεννήσαντες νοήματα, καὶ οἱονεὶ δαμάλεις χρυσᾶς κατασκευάσαντες ἐν Βαιθήλ, ὃ ἑρμηνεύεται οἶκος θεοῦ.* Wohnte nicht, wie der Eingang des Briefes genugsam bezeugt, jene *ἐντρέχεια Ἑλληνική* auch dem Gregorios bei? Konnte nicht auch er ein Sektenstifter werden, wie die vielleicht unwillkürlich vor des Schreibers geistigem Auge auftauchenden grossen Gnostiker Basilides, Valentinus, Karpokrates, die alle in Alexandria gelehrt und gewirkt hatten, alle *τὰ ἴδια ἀναπλάσματα ἀνέθηκαν ταῖς γραφαῖς, ἐν αἷς οἰκεῖ λόγος θεοῦ, τροπικῶς Βαιθὴλ καλουμέναις?* Nach diesen Befürchtungen, die in des Origenes geistvoller allegorischer Exegese deutlich — wie mir wenigstens scheint — zwischen den Zeilen zu lesen sind, hat dann die dringende Schlussermahnung, anhaltend, aufmerksam und unter stetem Gebet zu Gott um Erleuchtung die Schrift zu studiren, ihren guten Sinn und ihre tiefinnerliche Berechtigung. Sicherlich aber trägt Redepenning (a. a. O. II, S. 60) einen dem Zusammhange, wie ich ihn wenigstens richtig verstanden und dargelegt zu haben glaube, völlig fremden Gedanken ein, wenn er in des Origenes echt christlichem und gewiss schriftgemässem Wunsch, den er Gregorios in den letzten Zeilen zuruft, des Geistes Gottes und Jesu Christi theilhaftig zu werden und darin zu erstarken, *ἵνα λέγῃς οὐ μόνον τὸ „Μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν,“ ἀλλὰ καὶ μέτοχοι τοῦ θεοῦ,* die Befürchtung zu erkennen glaubt, „Gregorius, in dessen Trinitätslehre Christus um vieles höher gestellt ist, als in der subordinatianischen, die Origenes theilte, könne auf dem vermeintlichen Abwege die Wahrheit verlieren.“

Dass Origenes seinen Brief, nachdem Gregorios ihm

jenen glänzenden Panegyrikos gehalten, nicht geschrieben haben kann, habe ich durch Zusammenstellung einiger besonders bezeichnender Stellen aus beiden Werken nachzuweisen gesucht; umgekehrt vielmehr hat, so werden wir jetzt sagen müssen, — wenn anders meine Darlegung des Sachverhalts richtig ist, — des Origenes Brief bei Gregorios seinen Zweck vollkommen erreicht, ja die herrlichsten Früchte getragen; das beweist gerade überzeugend der Panegyrikos. Gregorios hat seinem Lehrer damit ein Denkmal errichtet, das, wenn es auch nicht an die klassische Vollendung jener Schriften heranreicht, in denen Xenophon und besonders Platon das Bild ihres grossen Lehrers Sokrates der Nachwelt hinterlassen haben, um der siegenden Kraft der Ueberzeugung und der wahrhaft wohlthuenden Wärme der Empfindung seines Urhebers willen in der christlichen Literatur mit Ehren genannt, geschätzt und gelesen werden wird, so lange die Christenheit überhaupt ihrer grossen Lehrer gedenkt, welche auf dem Gebiete der christlichen Wissenschaft Bahnbrecher und Träger der Entwickelung gewesen sind.

Habe ich mit der vorstehenden Interpretation des Briefes des Origenes an Gregorios einen kleinen, hoffentlich nicht unwillkommenen Beitrag zur Chronologie und zur Lebensgeschichte der beiden bedeutenden Kirchenlehrer und damit einige Correcturen zu den betreffenden Werken von Redepenning und Ryssel gegeben, so möge anhangsweise noch eine literarische Berichtigung zu des letzteren so verdienstlicher Schrift über Gregorios von Neocäsarea, von der ich ausgegangen, folgen, die, so unbedeutend sie ist, ich doch um der historischen Wahrheit willen, der wir Alle dienen, nicht zurückhalten möchte.

Bei der Beurtheilung der Echtheit der *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος* von Gregorios von Neocäsarea nämlich lässt Ryssel allein den gelehrten Jacobus Billius von den älteren Kirchenhistorikern und Kennern der christlichen Literatur abweichen und behauptet von ihm (a. a. O. S. 29): „Nur Billius hat die Metaphrase für eine Schrift des Gregor von Nazianz erklärt, weil sie in

einem Codex von sehr alterthümlichem Schriftcharakter den Schriften dieses gleichnamigen Kirchenlehrers beigezählt wird. Aber dies erklärt sich sehr leicht aus dem gemeinsamen Namen." Wie der umsichtige Biograph des Gregorios hierzu gekommen, vermag ich nicht einzusehen. Schon Johannes Leuvenklaius sagt in der Vorrede zu seiner ausgezeichneten, 1571 in Basel (in officina Hervagiana per Eusebium Episcopium) herausgegebenen Uebersetzung des Gregorius Nazianzenus von Billius' kritischem Standpunkt in dieser Frage: „In hac censura deprehendo, duobus in scriptis ante me Billium id animadvertisse, quod res est, nimirum ea Nazianzeno tribui nequaquam debere: in tertio tam ipsum quam ceteros omnes hactenus alucinatos fuisse. Priora duo sunt Metaphrasis in Ecclesiasten, quae Hieronymi testimonio Gregorii Neocaesariensis est, et Annotatio in Ezechielum vatem, quae tantum abest, ut Nazianzeni sit, vix ut homini mediocriter docto tribui debeat." Und Billius selbst, dessen Uebersetzung der Reden des Nazianzeners, von der 21. an, sowie der Briefe und Gedichte Leuvenklaius, wie er selbst sagt (quae quidem omnia de editione Billiana sumsimus), als zweiten Band seiner eigenen Ausgabe erscheinen liess, spricht in der Einleitung zur Uebersetzung der *Μετάφρασις* des Gregorios von dieser Schrift gerade das Gegentheil von dem aus, was Ryssel ihm zuschreibt: „In Reginae tamen codice, — sagt er a. a. O. S. 741 — literis capitalibus scripto ac Gregorii nostri (Nazianzeni) antiquitatem propemodum aequante, inter germana ipsius opera numeratur. Id quod tanti apud me momenti est, ut, quamquam reclamante stilo, vix tamen hanc lucubrationem inter *ψευδεπίγραφα* numerare auderem: nisi Hieronymus omnem dubitationis ansam nobis eximeret atque hunc foetum vero suo parenti assereret." Es folgt nun die Berufung auf die auch von Ryssel in der Anmerkung auf S. 29 citirte Stelle aus des Hieronymus Commentar zum Prediger, mit Bezug auf welche Billius fortfährt: „Haec ille ex Gregorio Ponti episcopo — quem et Neocaesariensem et ab editione miraculorum *Θαυματουργὸν* vocant — transtulit. Atqui haec verba habentur 4. c. huius Meta-

phrasis. Non est itaque dubium, quin verus illius auctor sit Neocaesariensis. Quod autem huic quoque nostro adscripta fuerit, commune nomen in causa fuit. Nec vero hoc cuiquam mirum videri debet. Frequens est enim in scriptis ecclesiasticis, ut idem liber duobus atque etiam pluribus attribuatur: sed diversa de causa."

Die Summa der Heiligen Schrift.

Eine literarhistorische Untersuchung.

Von **Karl Benrath.**

Erster Artikel.

Zu einer namenlosen Schrift den Verfasser suchen oder auch nur ihre Herkunft nachweisen, ist meist eine heikle Aufgabe. Sind gar drei Jahrhunderte seit ihrem ersten Erscheinen dahin, ohne dass sich Gelegenheit geboten hätte Klarheit zu schaffen, so wird die Sache noch misslicher. Aber die Schwierigkeit lockt auch an, zumal wenn es sich um eine Schrift handelt, die von Werth ist und deren Einfluss auf ihre Zeit sich noch nachweisen lässt.

Vielfach habe ich seinerzeit in den Bibliotheken Italiens nach einem Tractate gesucht, dessen italienischer Titel nicht selten im sechzehnten Jahrhundert begegnet, und der, wie das aus verschiedenen Anzeichen sich schliessen lässt, innerhalb der reformatorischen Bewegung dort zu Lande eine bemerkenswerthe Rolle gespielt hat: „Il Sommario della Sacra Scrittura." Vergerio in seiner Ausgabe desjenigen Verzeichnisses verbotener Schriften, welches della Casa in Venedig publizirt hatte, giebt an, dass die Schrift seit fünfzehn Jahren in Italien gelesen werde — eine Angabe, die uns auf 1534 oder 1535 zurückführen würde, da Vergerio jenes Verzeichniss 1549 herausgegeben hat. Schon im Jahre 1537 erregte unsere Schrift einen Sturm in Modena, als dort ein Augustiner von der Kanzel herab sie selbst und zugleich die Mitglieder der dortigen Akademie der Grillenzoni als ketzerisch denuncirte. Ueber diesen Vorfall und seine weiteren Folgen, die Belästigung der Akademiker, welche sich daran schloss und die Untersuchung, welche in Rom, Bo-

logna und Modena sogar bis zu öffentlicher Verbrennung der Schrift führte, berichtet Tiraboschi in der Biblioteca Modenese nach den handschriftlichen Aufzeichnungen des gleichzeitigen Lancillotti. Dann kommt die Schrift 1545 auf den Index in Lucca (Arch. Stor. Italiano, X, S. 168), nachdem schon im vorhergehenden Jahre der Aufspürer und Bekämpfer der Ketzer Frà Ambrosio (Caterino Politi) mit Anspielung auf den Titel eine „Resolutione Sommaria" gegen sie in Rom hatte ausgehen lassen. Ich ersehe aus der Scuola Cattolica 1875, Septemberheft, dass 1545 unter dem 28. März ein Priester Pietro Giacomo aus Poscanto im Verhör gesteht, dass er im Besitz des „Sommario" sei, sowie, dass der Bischof Soranzo von Bergamo unter dem 17. April 1547 in einem Verzeichnisse verbotener Schriften auch unser „Sommario" erwähnt. Dann begegnet der Titel nicht allein in fast allen Ausgaben von Indices librorum prohibitorum, sondern auch mehrfach in den Prozessakten der Inquisition aus der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, auch in denjenigen, welche ich eben aus der Handschriften-Sammlung der Dubliner Bibliothek in der Florentiner Rivista Cristiana mitgetheilt habe. Aus dem von Ed. Boehmer als Anhang zu seinen Cenni biografici sui fratelli Valdés (Halle 1863) abgedruckten Bericht des Vicekönigs von Neapel an Philipp II. „sobre las cosas de la religion" vom 7. März 1564 ergiebt sich endlich, dass auch Francesco Alvisi, genannt di Caserta, als im Besitze des Büchleins befindlich betroffen worden war, als man ihm den Prozess mit tödtlichem Ausgange machte.

Bei einer Schrift, die so viel genannt wird und die offenbar in jener Zeit eine so weite Verbreitung in Italien gehabt hat, wie das „Sommario", war der Wunsch genauerer Kenntnissnahme gerechtfertigt. Aber es ist mir nicht gelungen, ein Exemplar der italienischen Ausgabe aufzufinden, und es ist wohl ziemlich sicher, dass die grossen öffentlichen Bibliotheken in Italien kein Exemplar des Büchleins aus jener Zeit mehr besitzen. Glücklicher als ich war Professor Ed. Boehmer: er fand auf der Stadtbibliothek in Zürich ein Exemplar des „Sommario" und wandte dem Herausge-

ber der Rivista Cristiana, Emilio Comba, 1877 die Ehre der Wiederveröffentlichung zu. Ein Separatabdruck ist dann 1877 gleichfalls in Florenz erschienen. Mittlerweile hatte ich jedoch eine andere Thatsache constatiren können — eine für mich sehr überraschende, ich gestehe es, — nämlich, dass die Schrift in französischer vom Jahre 1523 datirter Ausgabe in dem Britischen Museum vorhanden sei. Dadurch wurde bei mir die ganz natürliche Voraussetzung, dass das „Sommario" eine ursprünglich italienisch verfasste Schrift sei, in sehr bedenklicher Weise erschüttert. Nicht freilich der Umstand darf allzu sehr ins Gewicht fallen, dass die Schrift erst seit Mitte der dreissiger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts jenseit der Alpen auftaucht — ist doch unsere Kenntniss der Literatur der damaligen reformatorischen Bewegung in Italien noch lückenhaft, so dass die Möglichkeit eines früheren Erscheinens der nicht datirten italienischen Ausgabe immer noch offen bleibt —, wohl aber fällt ins Gewicht, dass, soweit unsere gegenwärtige Kenntniss reicht, Italien gegen 1523 keinen Schriftsteller aufzuweisen hat, der eine solche Schrift zu verfassen geeignet gewesen wäre. Ich weiss wohl, dass solch ein absprechendes Urtheil, wie ich es eben niederschreibe, sein Bedenkliches hat. Aber ich bin überzeugt, dass die Kenner jener Periode mir darin beistimmen werden. Die Nothwendigkeit genauester Einzeluntersuchung ist damit freilich nicht ausgeschlossen, sondern wird im Gegentheil nur um so dringlicher. Ich denke, sie wird zunächst die Richtigkeit meiner Ansicht, dass der italienische Text nur eine Uebersetzung des französischen sei, bestätigen und wird zugleich Gelegenheit bieten, über die Bedeutung der Schrift Einiges beizubringen.

Was meine Stellung zu den sich hier erhebenden Fragen angeht, so habe ich trotz der lebhaften Theilnahme, mit welcher ich dieselben verfolgte, lange geschwiegen und würde auch jetzt noch nicht das Wort ergreifen, wenn mich nicht ein äusserer Umstand daran erinnerte, dass es Zeit ist, zur Klarstellung der Sache beizutragen, was ich beizutragen in der Lage bin. Schon im Jahre 1877 hat der mir befreundete Herausgeber der Rivista Cristiana mich in dieser Rich-

tung zu verpflichten gesucht, und Herr Professor Möller hat den dort (S. 345) niedergelegten Ausdruck der Hoffnung seinerseits zu dem der Erwartung verstärkt (Theol. Literatur-Zeitung 1877, n. 25, Sp. 672). Inzwischen ist auch noch durch Herrn Dr. Düsterdieck (Göttinger Gelehrte Anzeigen 1878, Stück 23, S. 721) am Schlusse einer Besprechung des „Sommario," die niemand ohne Belehrung lesen wird, die Aufforderung an mich wiederholt worden.

Ich hatte mir nun, nachdem meinerseits in der Nationalzeitung vom 18. Januar 1877 zuerst auf Comba's bevorstehenden Neudruck, sowie kurz auf die Geschichte der Schrift im sechzehnten Jahrhundert in Italien hingewiesen worden war, vorgenommen, nicht eher wieder in der Sache das Wort zu ergreifen, bis es mir möglich gewesen sein würde, eine Anschauung von der französischen Ausgabe von 1523 zu gewinnen. Vielfache Nachfragen bei den Verwaltungen deutscher, schweizerischer und französischer Bibliotheken haben mich mittlerweile constatiren lassen, dass das Exemplar des Britischen Museums wahrscheinlich das einzige jetzt noch von dieser Ausgabe vorhandene ist, und da seitens des Museums Bücher überhaupt nicht ausgeliehen werden, so musste ich warten, bis sich mir Gelegenheit zum Besuche in London selbst bieten würde. Das ist nun jüngst der Fall gewesen, und ich stehe nicht länger an, den gedachten Aufforderungen zu folgen. Ist doch noch ein Umstand hinzugetreten, der mich mahnt, nämlich das Erscheinen eines Neudrucks der „Summa" in französischer Sprache, welcher in der rühmlichst bekannten Fick'schen Druckerei in Genf im Geschmack des sechzehnten Jahrhunderts ausgeführt worden und vor kurzem in meine Hände gelangt ist.[1]) Der ungenannte Uebersetzer — denn die Schrift ist aus dem Italienischen auf Grund der Comba'schen Ausgabe übersetzt worden — ist, soviel ich weiss, ein Baron Türkheim. Weshalb dieser treffliche Mann statt seiner Uebersetzung nicht

1) Le Sommaire de la Sainte Ecriture ou Manuel du Chrétien, traduit de l'Italien. D'après un exemplaire unique de la première moitié du XVI. siècle. Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1879. — Ich selbst beabsichtige eine deutsche Ausgabe zu veranstalten.

lieber den alten französischen Text von 1523 hat neu drucken lassen, weiss ich nicht. Die Existenz der alten Ausgabe ist ihm nicht unbekannt, wie aus seiner Vorrede S. 7 sich ergiebt. Offenbar aber hat er der Notiz in Rivista Cristiana 1877 (S. 345), in welcher Comba gestützt auf eine Angabe von meiner Seite der französischen Ausgabe von 1523 Erwähnung thut, weniger Gewicht beigelegt als sie verdient, und hält die italienische Ausgabe für das gegen jeden Einspruch gesicherte Original. Und doch erweckt schon ein Wort auf dem Titel dieser letztern selbst Bedenken und ist geeignet darauf zu führen, dass wir es bei der italienischen Ausgabe nur mit einer Uebersetzung aus dem Französischen zu thun haben. Das wird eine genauere Untersuchung zeigen. Der französische Titel lautet:

☾ La Summe de lescripture
saincte/ et lordinaire des Chrestiês/
enseignant la vraye foy Chre-
stienne; par laquelle nous
sommes tous iustifi-
ez. Et de la vertu
du baptesme/
selon la
doctri
ne
des Le-
uangile/
et des Apo-
stres. Auec une
information com-
ment tous estatz doib-
uent viure selon
Leuangile.
☾ Imprime a Basle par Thomas
Volff. Lan milcinqcens
vingt et trois.

Der Haupttitel „La Summe de lescripture saincte“ findet sich nun dem Sinne nach entsprechend auf der italienischen Ausgabe wieder. Ueber das, was er besagen

will, kann kein Zweifel sein, mag man nun „Summe“ auf der einen oder „Sommario“ auf der andern Seite als denjenigen Ausdruck nehmen, nach welchem der andere übersetzt sei. Anders aber ist es mit dem erklärenden Zusatz. Da heisst es auf dem Titel der französischen Ausgabe weiter, diese „Summe“ sei „lordinaire des Chrestiens“[1]) — was will das sagen? In der Kirchensprache kommt der Ausdruck „Ordinaire“ (nach Du Cange von dem lateinischen „ordinale“) häufig vor. Nach dem französisch-lateinischen Dictionnaire von Nancy (1740, Bd. IV, s. v.) bezeichnet Ordinaire im liturgischen Sprachgebrauch soviel wie „Directoire“ „—c'est-à-dire un livre qui apprend comment il faut réciter l'office divin et dire la Messe. On appelle aussi l'ordinaire de la Messe tout ce qui se dit tous les jours à la Messe, les prières de la Messe rangées de suite comme elles se disent.“ Diese Bedeutung von „Ordinaire“ auf unsere Stelle angewandt giebt einen guten Sinn: das Büchlein, welches der Autor vorlegt, soll den Christen (allen Christen — also auch den Laien) in ähnlicher Weise als tägliche Richtschnur dienen, wie dem Priester das „Ordinaire de la Messe“, welches ihm im Missale mitgetheilt und vorgeschrieben ist. Dieses „Ordinaire de la Messe“ ist nach unserm Dictionnaire synonym mit „Directoire“ („en terme de Liturgie, ordinaire signifie Directoire“ a. a. O.). Im Italienischen aber ist der Ausdruck „Direttorio“[2]) und nicht „Ordinario“ derjenige, welcher den oben entwickelten Begriff genau deckt; dass statt dessen das minder bedeutsame und durchsichtige „Ordinario“ gewählt ist, erklärt sich nur, wenn man Beeinflussung durch ein vorhandenes „Ordinaire“ annimmt. Untersuchen wir den Prolog der italienischen Ausgabe auf eventuelle Abhängigkeit von dem der französischen hin, so ergeben sich ebenfalls einige Anhaltspunkte. Da sind zu-

1) Nach dem Catalogue de la Bibliothèque de Mr. N. Yemenitz (Paris 1867) n. 56 erschien in Rouen gegen 1485: L'ordinaire des Chrestiens. Ich habe das Buch nicht einsehen können.

2) Vergl. Tommaseo, Vocabolario, s. v. „Direttorio = Calendario che serve di regola a' sacerdoti per la celebrazione della Messa e la recitazione dell' Uffizio.“

nächst einzelne Stellen in der italienischen Redaktion kürzer gefasst als in der französischen. Während es in der dritten Zeile des italienischen Textes (ich lege die Separat-Ausgabe, Florenz 1877, zum Grunde) heisst: „io ho compreso in questo libretto," lautet der entsprechende Passus der französischen Ausgabe: „iay (j'ai) comprins en bref en ce present livre;" so in der neunten Zeile dort: „come siamo suoi figlioli ed eredi del regno di Dio" — hier: „comment Dieu est notre pere et nous ses enfans et comment nous sommes heritiers du royaume de Dieu;" ferner hat die französische Redaktion hinter dem in der folgenden Zeile befindlichen „epistres" noch den Zusatz: „en divers chapitres les quelz sont souventefois alleguez et recitez en ce present livre." Diese Unterschiede in den beiden Texten sind freilich noch nicht der Art, um einen strikten Beweis für die Priorität des einen oder des andern zu ermöglichen. Von grösserer Bedeutung ist schon die Thatsache, dass in dem darauf folgenden Schlusssatze des ersten Abschnittes eine ganz verschiedene Construktion bei ähnlichem Gedankeninhalt hier und dort begegnet. In der italienischen Redaktion heisst es: „E nondimeno non bisogna lasciar le buone opere, ma bisogna sapere come e perche si debbano fare e non in quelle sperare la propria salute, ma solamente nella gratia et misericordia di Dio per Christo, pel quale ho scritto il presente libretto." Dagegen lautet der entsprechende Satz in der französischen Ausgabe folgendermassen: „Neanmoins quant en ce livre iescripz que dieu nous iustifie sans noz bonnes oeuures et merites, ce n'est point mon intention de desconseiller a quelcung de faire bōnes oeuures, mais mon intention est d'enseigner toutes personnes comment on doibt faire les oeuures: et quon ne se doibt point fier sur ses bonnes oeuures ne en ueller[1]) querir son salut, mais seulement en la foy en Jesuchrist et en la grace de Dieu." Stellt man diese beiden Sätze neben einander, so drängt sich, wie mir scheint, der Eindruck auf, dass wir es bei der italienischen Fassung mit einer solchen zu thun haben,

1) vouloir.

welche in dem Streben nach grösserer Kürze die Schärfe des Gegensatzes zum Vorhergehenden abschwächt und sich schliesslich gezwungen sieht, das „pel quale ho scritto il presente libretto“ nachhinken zu lassen an einer Stelle, wo es nicht mehr passt. Das Letztere spricht gewiss nicht für die Priorität der italienischen Fassung.

Findet sich an diesen Stellen absichtliche Verkürzung des Ausdrucks in der italienischen Redaktion, so tritt an andern das Gegentheil zu Tage. Man vergleiche die beiden folgenden Stellen. Der Schlusssatz des Prologes in der italienischen Ausgabe lautet: („perchè Dio non attende alle tue opere exteriori, ma alle interiori ed alle intentioni e secreti del cuore“. Die französische Ausgabe hat dagegen: „Car Dieu ne regarde point quelle chose tu faiz par dehors, mais comment tu es ordonne et dispose par dedans“. Auch in diesem Falle macht zweifellos die französische Fassung den Eindruck der Originalität. Aber es kommt gerade hier ein noch gewichtigeres Zeugniss dazu. Der Prolog der französischen Ausgabe schliesst noch nicht mit diesem Satze, es folgt zunächst der ausdrückliche Zusatz: „quant ung moine ou une nonne vit bien, sa vie n'est point mauvaise“. Dass ein protestantisch gesinnter Uebersetzer einen solchen Zusatz weglässt, weil er dem mönchischen Leben keinerlei Zugeständniss der Berechtigung machen will, kann nicht auffallen — und damit erklärt sich das Wegbleiben desselben in der italienischen Ausgabe hinlänglich — dass aber andererseits ein Uebersetzer aus eigener Initiative einen solchen Zusatz machen sollte, ist schwer glaublich. So spricht denn auch dies für die Priorität des französischen Textes gegenüber dem italienischen.

Und daran reiht sich nun als Schluss des Prologes der französischen Ausgabe der folgende Satz, welcher bei oberflächlicher Betrachtung geeignet scheinen könnte, unsere Behauptung, dass wir in der französischen Redaktion diejenige Fassung vor uns haben, nach welcher die italienische übersetzt sei, rettungslos umzustossen: „Mon intention“, heisst es, „estoit de ne publier ce present liure

mais veu que ien suis ainsi requis ie lay translate et ay assemble les principaulx chapitres de la saincte Escripture, au prouffit de toutes personnes Chrestiennes". „Also" — wird man sagen — „damit gesteht die französische Redaction ja selbst ein, dass sie nichts als eine Uebersetzung sei — und wenn die französische Ausgabe eine Uebersetzung ist, so wird wohl die italienische das zugehörige Original sein, da sie keine Wendung wie die obige im Prolog enthält".

So schnell wird man nun doch nicht mit der Sache fertig werden. Zunächst bleiben die aus dem Wortlaute des beiderseitigen Prologs nachgewiesenen Anzeichen für Abhängigkeit der italienischen Redaction bestehen, und wir werden gleich in der Lage sein, aus dem Haupttheile der Schrift selber noch viel gewichtigere herauszuheben. Sodann würde uns aber auch nichts zwingen können, gerade auf ein italienisches Original zu recurriren — könnte sich doch die Urschrift ebenso gut noch heute verborgen halten, wie die italienische und französische Redaction so lange verborgen geblieben sind. Indem ich aber um Erlaubniss bitte, die Auseinandersetzung über diesen Schlusssatz des französischen Prologs weiter unten folgen zu lassen, an einer Stelle, wo sie grössere Bedeutung haben wird, als ihr hier schon zukommen könnte — weise ich ausdrücklich darauf hin, dass das Weglassen dieses Passus in der italienischen Redaction um so weniger befremden darf, da nicht nur diese, sondern auch eine ganze Reihe gleichzeitiger Uebersetzungen von anderen reformatorischen Schriften in's Italienische mit Absicht sich nicht als Uebersetzungen zu erkennen geben — von Luther's reformatorischen Hauptschriften aus dem Jahre 1520 bis zu Melanchthon's Loci theologici und des Urbanus Rhegius' „Alter und Neuer Lehre".

Neben denjenigen Gründen, welche aus einer Vergleichung des beiderseidigen Prologs gewonnen werden, mögen nun noch eine Anzahl von Momenten grammatischer und sonstiger Art, wie sie sich aus dem Texte selbst ergeben und wie deren auch von Düsterdieck a. a. O. S. 714f. mehrere hervorgehoben werden, uns als Hülfsbeweise die-

nen, um die Abhängigkeit der italienischen Redaction von der französischen ins Licht zu stellen. Nicht eben zu Gunsten italienischen Ursprungs spricht die Stelle S. 56, auf welche auch Düsterdieck hinweist: „wie wir glauben, dass Rom in Italien liegt". Dort hat der französische Text: „Comme nous croions que Rome est une cite en Italie, ou que Chartage a este destruicte des Romains, et ce croions nous ia soit que ne lauons point veu". Der Italiener hat sich offenbar gescheut, diese letzte Bemerkung beizufügen, obwohl der Zusammenhang sie fordert, da hier derjenige „Glaube" characterisirt werden soll, welcher nichts ist als Fürwahrhalten der Tradition. Hierher gehören auch die beiden Stellen, welche Düsterdieck nach dem französischen Texte corrigirt hat (S. 97, Z. 14 von unten; S. 83, Z. 12 von oben). Ich will nicht zu viel Gewicht darauf legen, dass in der französischen Ausgabe (Kap. 1) zweimal der Rhein erwähnt wird, während die italienische Redaction diesen Namen als ihrem Leserkreise ferne liegend einfach weglässt — aber von besonderer Bedeutung scheint mir die Thatsache zu sein, dass der Italiener ganz ruhig einen Ausdruck wiedergiebt, der nur durch Versehen des Setzers in den französischen Text gekommen ist. Es findet sich nämlich in der französischen Ausgabe Bl. LXXXVIII[b] anstatt „que les nonnes chantent en latin" der Druckfehler „que les ieunes chantent en latin" — ein Versehen, welches dann im italienischen Text in den Worten „che le giovane cantano in latino" wiederkehrt. Endlich sei noch bemerkt, dass die von Comba (Einleitung zum Florentiner Separatdruck S. XII, A. 2) als antiquirt bezeichneten und durch andere ersetzten Ausdrücke „bragare" und „bragaria" in den älteren italienischen Text aus dem Französischen gekommen sind, welches die entsprechenden Ausdrücke „braguer" und „braguerie" an den betreffenden Stellen bietet.

Nachdem so das Verhältniss der französischen und der italienischen Ausgabe unserer „Summa" klar gestellt ist, wird es an der Zeit sein, sonstige Ausgaben der Schrift zur Vergleichung heran zu ziehen. Auch die englische

Literatur des XVI. Jahrhunderts hat eine Uebersetzung aufzuweisen. Ja, die grosse Zahl der Ausgaben dieser Uebersetzung — ich habe fünf verschiedene constatirt, die wohl alle zwischen 1529 und 1548 fallen — lässt einen Schluss auf grosse Verbreitung und entsprechenden Einfluss der Schrift auch in England ziehen. Von den genannten Ausgaben sind vier durch je ein Exemplar in der Universitätsbibliothek ein Cambridge, die fünfte durch einen im Britischen Museum aufbewahrten Abdruck repräsentirt. Der Text ist, soviel ich gesehen habe, bei sämmtlichen bis auf ganz geringe Differenzen, die sich fast nur in der Schreibweise herausstellen, der nämliche. Jedoch unterscheidet sich die Ausgabe im Britischen Museum von den vier übrigen nicht allein dadurch, dass sie zahlreiche den jeweiligen Textinhalt resumirende Randnoten enthält, deren die übrigen Ausgaben, wie auch die italienische und französische, ermangeln: sondern vornehmlich noch dadurch, dass in ihr die Kapp. 17—21 vollständig fehlen, so dass die beigefügte „Table of the Chapters in generall" statt 31 nur 26 Kapitel aufweist. Diese Ausgabe trägt das Datum M. D. XLVIII, ist also im zweiten Jahre der Regierung Edward's VI. gedruckt. Ihr Herausgeber hält es offenbar nicht mehr für nöthig, die in jenen fünf Kapiteln enthaltenen Betrachtungen über das Mönchswesen und Warnung vor übereiltem Eintritt ins Kloster beizufügen.

Die älteste unter diesen englischen Ausgaben und zweifellos überhaupt die erste, welche in England erschien, befindet sich unter den vier Cambridger Exemplaren. Sie ist in Sedez gedruckt mit halbgothischen Lettern, besteht aus 128 unpaginirten Blättern mit der Signatur Aii bis Qii und hat den folgenden Titel: „The sum | me of the holye scripture, | and ordinarye of the Chrysten teachyng | the true Christen faithe, by the which we | be all iustified. And of the vertue of bap- | tesme, after the teaching of the Gos | pell and of the Apostles, wi- | th an informacyon howe | all estates shulde ly | ve accordynge | to the Gos- | pell. | + | Anno. M.CCCCC.XXIX. | ♠ |

Die Titel der drei übrigen Cambridger Exemplare

stimmen im Wortlaut genau mit diesem überein. Sie sind offenbar nur Abdrücke dieser Uebersetzung. Zwei von ihnen sind auch in Halbgothisch, das dritte mit Ausnahme des Titels in Antiqua gedruckt. Eine bemerkenswerthe Verschiedenheit zeigt sich nur darin, dass das Exemplar von 1529 in seiner „Table of the Chapters in generall" den Inhalt der fünfzehn ersten Kapitel nur summarisch angiebt (The first fiftene chapters be of the baptesme and of the faith), und dann von Kap. 16 bis Kap. 31 den Inhalt spezificirt, während die „Tables" der drei übrigen Cambridger Exemplare für jedes einzelne Kapitel den Inhalt angeben. Der Prolog entbehrt in allen diesen englischen Ausgaben, gerade wie in der italienischen, des letzten Satzes der französischen, und endigt bei jeder einzelnen: „When a mōke or a nonne lyveth well, the life is not evyl."

Den Wortlaut des Textes der englischen Ausgaben in seinem Verhältniss zu der französischen und italienischen hier genauer zu vergleichen, würde uns zu weit führen. Ich beschränke mich darauf, zwei Punkte hervorzuheben. An der Stelle Kp. XX (ital. Ausg. S. 83) wo der italienische Uebersetzer, wie Düsterdieck ihm nachweist, in wunderlichem Missverständniss aus „luz" = „luths" = „Lauten" nichts Geringeres als „lupi" = „Wölfe" macht, hat die englische Uebersetzung das richtige Wort (for if singing without understōding pleased God, the birdes, lutes, herpes and other instruments ....). Ferner an einer Stelle im dritten Kapitel (ital. Ausg. S. 15), wo die Sucht nach übermässiger Kürze den italienischen Uebersetzer verleitet hat, sich in solcher Weise zu fassen, dass der Gedanke in nicht geringem Grade missverständlich wird (s. u. S. 157) ist die englische Uebersetzung, welche genau den Gedankengang des französischen Textes wiedergiebt, ganz klar. Das zeigt zur Genüge, dass wenigstens der italienische Text nicht derjenige gewesen, nach welchem der englische Uebersetzer gearbeitet hat.[1])

---

1) Das in dem italienischen Neudruck S. 97 Z. 14 v. u. fehlende „non" steht nicht allein in der französischen, sondern auch in den englischen Ausgaben, findet sich übrigens auch in dem Züricher Exemplar der italienischen.

Und wer war nun dieser Uebersetzer und welchen Text hat er vor sich gehabt?

Auf beide Fragen giebt Antwort A. Wood in Athenae Oxonienses, 2. Aufl. London 1721: About which time (d. h. Wolsey's Fall) he (d. h. Simon Fish) translated from Dutch into English „The summ of the Scripture“, which was also published and well approved (Bd. I, S. 26). Das „well approved“ kann freilich wie aus Strype, Ecclesiastical Memorials I, 1, S, 255 (Oxford 1822) hervorgeht, nicht Anspruch darauf machen, das allgemeine Urtheil wiederzugeben: wird doch unter den von den Synoden der Jahre 1529 und 1530 verbotenen Schriften auch „The Sum of the Scripture“ genannt! Offenbar ist darunter diejenige Ausgabe gemeint, von der oben nach dem Cambridger Exemplar der genauere Titel gegeben ist. Die Bibliotheca Britannica von Watt wiederholt die Angabe von Wood, diese Uebersetzung sei „from the Dutch“ angefertigt. Und so sehen wir uns denn veranlasst, abermals von einer andern Ausgabe unserer Schrift zu reden.

In der That — es existirt auch eine niederländische (holländische) Ausgabe der „Summa“. Ihr Titel war mir zuerst aus dem Katalog der Serrure'schen Bibliothek, die 1872 öffentlich verkauft worden ist, bekannt geworden (Th. I, S. 34). Es ist mir dann gelungen, Exemplare von zwei Ausgaben aufzufinden. Der Titel der älteren (vom J. 1526 datirten) Ausgabe lautet folgendermassen: SVMMA DER | GODLIKER | SCRIFTVREN | oft een duytsche The(o)logie, leerend | ē̄n onderwysende alle menschē, wat dat | Christen gheloue is, waer doer wij alle | gader salich wordē, ē̄n wat dat doop- | sel beduyt, na die leeringe des | heylighen Euangeliis, | ē̄n sinte Pauwels Epistolen. | No wederom zeer neerstelick | ghecorrigeert. | 1526 | Der Titel hat eine steife architektonische Bordüre, auf deren unterer Leiste drei Männer sichtbar sind, ein König, ein Bauer und ein Ritter oder Bürger, welche je ein Buch in der Hand halten und darauf hinweisen — offenbar eine Anspielung darauf, dass durch die gegenwärtige Schrift die Bibel allen Ständen nahe gebracht sei. Abgesehen von der Angabe

des Jahres enthält weder das Titelblatt noch der Text eine Andeutung über Verfasser oder Ort und nähere Umstände des Druckes. Nur soviel lässt sich aus dem Zusatze auf dem Titel (Nu wederom .. ghecorrigeert) schliessen, dass wir in dem Exemplar von 1526 nicht ein solches von der ersten Ausgabe der Schrift in holländischer Sprache vor uns haben. Was den Inhalt des nicht paginirten in Octav gedruckten Büchleins (Sign. B—Kiii) angeht, so stimmt derselbe im Allgemeinen genau mit dem der französischen Ausgabe überein; nach dem Prolog folgen auch hier einunddreissig Kapitel, genau dieselben Gegenstände wie dort und in der nämlichen Reihenfolge behandelnd. Allein es treten auch wieder eigenthümliche Verschiedenheiten von der französischen Ausgabe zu Tage.

Zunächst ist hinter dem Prolog, der genau in der Weise wie der Prolog der französischen Ausgabe schliesst, eine „Tafel van den Capittelln int generael“ eingeschoben, welche gerade wie die der oben verzeichneten englischen Uebersetzung von 1529 den Inhalt der ersten fünfzehn Kapitel nur summarisch angiebt, um dann die Ueberschriften von Kap. XVI—Kap. XXXI einzeln folgen zu lassen. Das deutet allerdings darauf hin, dass die englische Uebersetzung, wie dies auch Wood und Watt behaupten, nach dem holländischen Text gemacht worden ist, mit dem sie auch im Wesentlichen genau übereinstimmt. Freilich, der Titel jener englischen Ausgaben ist nicht nach dem uns vorliegenden der holländischen, sondern giebt den Wortlaut wie ihn der französische Titel hat, wieder — so dass wir annehmen müssen: dem englischen Uebersetzer hat eine Ausgabe vorgelegen, welche einen Titel trug, der mit dem Titel der französischen übereinstimmte. Ein solcher Titel, bei dem übrigens der Hauptbegriff — Summa der Heiligen Schrift — der nämliche blieb, kann sehr wohl auf einem früheren Drucke der holländischen Ausgabe gestanden haben, wie dies durch das Folgende wahrscheinlich gemacht wird. Die holländische Ausgabe von 1526 hat zweierlei Zusätze resp. Ergänzungen, die sich weder in der französischen und italienischen, noch in einer der

englischen Ausgaben finden. Zunächst auf sieben Blättern bei fortgehender Signatur, also gleichzeitig gedruckt: „Dat Testament Jesu Christi, dat men tet noch toe die Misse ghenoemt heeft“ — ein Formular für Vorbereitung zum Abendmahl und für dessen Feier in der Gemeinde, welches mit unserer Schrift in direktem Zusammenhange nicht steht und von Oecolampadius herrührt. Sodann in derselben Ausstattung gedruckt: „Dat | Ander deel vā | die Summa der Godlyker scriftu- | ren oft duytscher Theologien, allē Christen | menschen zeer van noode ēn profitelick, Lee- | rende van die Gheboden Gods ende Ghe- | boden ende Raden der menschen. | Psal. XVIII. | ☾ Die onbeulecte wet des Heeren, is bekee | rende die zielen, Die getuygnisse des | Heeren is ghetrouwe, verleenen- | de wijsheyt den cleynen.“ Eine architektonische Bordüre umgiebt auch diesen Titel; auf ihrer unteren Leiste sind drei weibliche Figuren — Glaube, Liebe, Hoffnung — dargestellt. Dieser „andere Theil der Summa“ nimmt nun an zwei Stellen ausdrücklich auf unsere Schrift als „ersten Theil“ Bezug, und zwar will er, wie dies auch sein Titel sagt, eine praktische Ergänzung zu dem schon fertig vorliegenden „ersten Theil“ bilden. So heisst es auf dem drittletzten Blatte dieses „zweiten Theiles“ (GgII): „Ende daerom heb ick dat eerste boeck ghescreuen, niet van die gheboden Gods, maer van die weldaden Gods, ende van dat ghelooue. Ende daer heb ick v gheseyt, dat ghi seker ghelooueu sult, dat ghi kinderē Gods zijt ... Ende daer om wilde ick oeck laetst van die gheboden scriuen, Want ghi moet eerst gheloouen, ende uit dat ghelooue lief hebben, ende dan uit liefde arbeyden“. Und kurz vorher bei der Erklärung des sechsten Gebotes sagt der Verfasser: „Ende ick wilde dat daer nyemant en ware, hi en leerde een ambacht (=Handwerk), al waer hi oec noch so rijk, om saeken wille, daer ick int laetste van dat eerste boeck af gheseyt hebbe“. Damit verweist er auf die entsprechende Ausführung in Kap. 23 unserer Schrift zurück.

Wenn nun die Sache so lag, dass unsere Schrift nachträglich eine Ergänzung erhielt von solcher Bedeutung

dass dieselbe einen besonderen Theil bildete, mochte sich derselbe auch innerlich und äusserlich noch so enge an die ursprüngliche Schrift anschliessen, so ist die angedeutete Modificirung des Titels nicht allein erklärlich, sondern musste sogar geboten erscheinen. Durfte doch jetzt, wenn der zweite Theil von den „Geboten Gottes und den Geboten und Rathschlägen der Menschen“ handeln wollte, der erste Theil seinem Charakter gemäss nur das Eine als Hauptsache hervorheben, dass er „alle Menschen lehrt, was der Christenglaube ist, durch den wir alle selig werden, und was die Taufe nach der Schrift bedeutet“ und demgemäss die Andeutung der praktischen Ausführung am Schluss unterlassen.

Es wird dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein, dass mit dem Augenblicke, wo die holländische Ausgabe auf den Plan getreten ist, die Frage nach der Herkunft unserer Schrift eine neue Wendung erhalten hat. Resumiren wir kurz die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung. Ausgaben in vier Sprachen kamen überhaupt in Betracht. Da ist denn zunächst nachgewiesen worden, dass die italienische Ausgabe keinen Anspruch darauf erheben kann, das Original zu sein; es kann vielmehr nach unseren Darlegungen kein Zweifel darüber obwalten, dass sie eine Uebersetzung und zwar eine auf Grund des französischen Textes gemachte ist. Zweitens die englische. Dass diese auch Uebersetzung und zwar eines holländischen Textes ist, wird ausdrücklich überliefert und ergiebt sich auch aus der Vergleichung des beiderseitigen Wortlautes. Nur das ist mit Rücksicht auf die Verschiedenheit des Titels festzuhalten, dass die englische Uebersetzung nach einer holländischen Ausgabe angefertigt ist, welche älter war als diejenige, welcher das Exemplar von 1526 angehört.

So bleiben also noch zwei Ausgaben auf dem Kampfplatz: die französische und die holländische — zwischen diesen beiden wird die Entscheidung fallen müssen. Und da darf uns denn — das sei zunächst ausdrücklich constatirt — niemand die Spitze, welche wir aus dem frühen Erscheinen des Traktates überhaupt (1523) gegen seine

Provenienz aus Italien wandten, auch gegen eine Provenienz desselben aus Frankreich richten wollen. Warum sollte nicht ein Farel sie damals geschrieben haben, oder ein François Lambert aus Avignon, der 1522, nach einem ähnlichen Kampfe wie Luther ihn durchgekämpft, sein Kloster verliess, um bei Zwingli, bei den Baseler Reformatoren und endlich im Januar 1523 bei Luther und den Wittenbergern selbst sich über die „Neue Lehre" zu unterrichten — warum sollte er nicht eine solche Schrift für seine Volksgenossen verfasst und von Basel aus in Frankreich haben verbreiten lassen? Sagt doch der Verfasser der „Summa" ausdrücklich, dass er seine Arbeit gethan habe zum Nutzen aller derer, die nicht selbst die Schrift lesen und aus ihr die Hauptlehren des christlichen Glaubens schöpfen können — und hören wir andrerseits doch in den von Schelhorn (Amoenit. liter. III., Frankfurt und Leipzig 1730) mitgetheilten Briefen Lambert's diesen Mann selbst in der ersten Hälfte des Jahres 1523 darüber berichten, dass er mit Herausgabe populärer Schriften in französischer Sprache beschäftigt sei, um die reformatorische Lehre in seinem Vaterlande zu verbreiten. Ja, man könnte noch einen Schritt weiter gehen und etwa aus einer der bekannten Schriften Lambert's aus jener Zeit — z. B. den „Evangelici Commentarii in Minoritarum Regulam" von 1523, oder den etwas späteren 385 Paradoxa der „Farrago omnium fere rerum Theologicarum" — nachweisen, dass die Grundanschauungen unserer „Summa" mit den Lehren jener Schriften übereinstimmen, so dass sich daraus ein drittes Argument für die Autorschaft Lambert's ergeben würde.

Aber daraus positive Folgerungen in Bezug auf die Herkunft der „Summa" ziehen wollen — das hiesse doch allzu eilig verfahren. Zunächst erhebt ja die holländische Ausgabe mit Recht den Anspruch, in ihrem Verhältniss zu der französischen genau geprüft zu werden. Schon durch das Jahr ihres Erscheinens kommt sie der französischen am nächsten, zumal wenn man in Betracht zieht, dass das uns zugängliche Exemplar nicht der ersten, sondern

einer späteren Ausgabe angehört. Ueber die Verschiedenheit der beiderseitigen Zusätze zum Haupttitel glaube ich das Nöthige oben gesagt zu haben; denn was in dieser Beziehung für das Verhältniss zwischen dem Exemplar von 1526 und den englischen Ausgaben gilt, das würde ohne weiteres auch für das Verhältniss desselben zur französischen Ausgabe massgebend sein, mag man nun diese oder die holländische für das Original halten, oder etwa glauben auf eine beiden gemeinsam zum Grunde liegende Urschrift zurückgehen zu müssen.

So stellen wir denn zunächst die Frage, ob der beiderseitige Prolog Anhaltspunkte bietet, um Abhängigkeit der einen Redaction von der andern ins Licht zu stellen. Bei genauer Vergleichung ergeben sich die folgenden Verschiedenheiten. Wo der französische Text auf Bl. III Z. 11 v. oben hat: „Tout mon bien appartient a dieu“ — da setzt der holländische noch hinzu: „alle myn quaet (=Böses) behoort my toe“. Die darauf folgende Bibelstelle am Rande (Es. LXIIII) citirt die betreffende Stelle mit dem Wortlaute der Vulgata. Auf Bl. IV[a] heisst es in der französischen Ausgabe von Abraham: „que par la foy il a este iustifie et a acquis salut“ — während die holländische kurz sagt, dass „hi doer zijn geloue salich is geworde͂“. Das auf Bl. V[a] beigefügte Citat am Rande (Luc. XVII) bleibt in der holländischen Redaction weg; ebenda schreibt der Apostel Paulus „tot den Grieckē“ statt „aux Corinthiens“. Der Schluss des Prologs dagegen stimmt beiderseits überein, auch in den beiden letzten Sätzen, von denen bemerkt wurde, dass und wesshalb sie in der italienischen Uebersetzung ausgelassen worden sind. Der Wortlaut des Schlusssatzes in dem Prolog der französischen Ausgabe ist oben (S. 134) mitgetheilt worden. Der Schlusssatz der holländischen lautet: „Mijn meyninge was | dit boeck niet uit te sendē | maer wāt dat so vā mi begheert is | so heb ick dat ouergeset | ēn die principale capittelen uiter heyliger scriften hier in verghadert | tot profijt van alle kersten menschen.“ Das heisst: „Meine Absicht war nicht dieses Buch zu veröffentlichen: da dies aber so sehr

gewünscht wird, so habe ich es übersetzt und die Hauptlehrstücke aus der heiligen Schrift hier zum Nutzen aller Christen zusammen gestellt". Das Letztere scheint einen Widerspruch zu enthalten: wer nichts thut als eines Dritten Schrift „übersetzen", der kann doch, wenn diese nur aus den aus der h. Schrift zusammengestellten Hauptlehrstücken besteht, nicht für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, dass er diese letzteren selbst zusammengestellt habe. Diese Schwierigkeit löst sich, wenn wir unter dem „Uebersetzen" ein Uebertragen aus der eigenen (etwa lateinischen) ursprünglichen Niederschrift in das Holländische verstehen, zu dem ihn der Wunsch seiner Freunde und das praktische Interesse veranlassen, Denen, welche kein Latein verstehen und welche die ganze Schrift nicht lesen können, ihren Lehrgehalt zugänglich zu machen.

Daneben wird eine genaue, über den ganzen Text beider sich erstreckende Vergleichung nicht überflüssig sein. Der geneigte Leser, dem ich ja die Texte selbst nicht vorlegen kann, wird mir dabei das Vertrauen schenken müssen, dass ich diese Vergleichung in unbefangener Weise und ohne vorgefasste Meinung vollziehe und ihm nichts vorenthalten will, was für oder wider von Bedeutung sein möchte. Soll ich aber schon jetzt sagen, welche Redaktion mir nach Erwägung aller einzelnen Momente als die ursprüngliche erscheint, so kann ich nur die holländische als solche bezeichnen. Und das ist ein Resultat, welches ich schliesslich gegen meine ursprüngliche Ansicht gewonnen und befestigt habe. Ziehen wir zunächst das erste Kapitel zur Vergleichung heran.

In diesem finden sich nur wenig Verschiedenheiten, und wo sie vorkommen, beschränken sie sich meist darauf, dass die Fassung in der holländischen Redaktion etwas kürzer ist als in der französischen. Jedoch sind diese Kürzungen resp. andrerseits die Erweiterungen charakteristisch. Gegen Ende des ersten Abschnittes z. B. haben beide Redaktionen das Citat aus Mc. XVI: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden". Der französische Text setzt noch hinzu — „aber wer nicht glaubt, wird verdammt werden". Zu Anfang des zweiten

Abschnittes, wo davon die Rede ist, dass das Wasser des Rheines ebenso gut als Substrat bei der Taufe dienen könne, wie geweihtes Wasser, und wo dabei auf das Beispiel der Taufe des Kämmerers durch Philippus hingewiesen wird, setzt der französische Text, der auch das einfache „Rhijn" des holländischen zu „la rivière du Rhijn" ergänzt, bei „Eunuchus" erklärend hinzu: „le seruiteur de Candace reyne d' Egypte", was in der holländischen Fassung nicht steht. Dieser Zusatz spricht nicht zu Gunsten der Priorität der französischen Redaktion.

Ich stelle aus dem ersten Kapitel die folgenden Sätze neben einander, bei denen sich wieder Erweiterungen im französischen Texte finden.

(1) Want Christus heeft met sinē doot teghēs dē duuel gestreden.	Car Jesuchrist a par sa mort guerroye et combattu contre le diable.
Ferner:	
(2) Also dat wi niet en sullen leuē na dat leuē des werelts noch na dat leuē des vleeschs Mer wi sullē leuē als kinderē gōds, en ōs leuē sal voer god verborgē wesen.	Tellement que ne viuerons point selon la vie du monde ne selon la vie de la chair, mais viuerons cōme enfantz de dieu: et nostre vie sera absconsee devant le monde et couuerte aupres de dieu.
Endlich:	
(3) .. want si en leuē niet mede na tleuē des werelts, ēn daerom haet haer die werelt, want si en behooren die werelt niet toe, als god spreect int Euangelio .... Maer want si op die vunte belouen alle die genuechte des werelts, met god te sterué, daerom wordē si vā die werelt veruolcht.	Car ilz ne viuent point comunemēt selon la vie du mōde et pourtant sont ilz hayz du mōde: car ilz ne sont point du mōde, comme dit Leuāgile en ceste maniere .... Mais pourtant quilz promettent sur les fons du bapteme de mourir auec Jesuchrist, et renoncent a toutes plaisances mōdaines, pource sont ilz persecutez du monde.

Die Neigung des französischen Textes zu derartigen Erweiterungen (n. 1 und 2), sei es dass damit lediglich ein neuer in der Richtung des Gedankens liegender Ausdruck, oder dass eine kurze Erklärung beigefügt werden soll, tritt nun durch die ganze Schrift bald mehr bald weniger zu Tage, oft in dem Umfange, dass ganze Sätze, ja selbst längere Ausführungen, zugefügt werden. Auch lässt sich an nicht wenigen Punkten die Bemerkung machen (vgl. n. 3), dass der französische Text gelegentlich corrigirt, wo der holländische etwa Worte Christi aus den Evangelien mit der Bemerkung einleitet: God spreect — und dass er überhaupt schärfer zwischen „Gott“ und „Christus“ scheidet.

Weit bezeichnender noch als diese Unterschiede sind einige fernere, die ich aus verschiedenen Kapiteln heraushebe. Im 20. Kapitel verlangt der Verfasser den Gebrauch der Muttersprache beim Singen der Horen durch die Nonnen und beim Lesen der bestimmten Abschnitte. Der französische Text besagt dazu: „Et ce leur seroit une chose beaucoup plus proffitable se elles lisoient leurs heures en langage lequel elles entendent“. Der holländische sagt an dieser Stelle ohne weiteres: „En dese menschen waert better dat si e n d u y t s c e haer getydē lasen“. Gleich darauf wiederholt sich der Fall: der französische Text will die Psalmen „en comun langage“, der andere dieselben „e n d u y t s c e“ lesen lassen. Und wiederum im 23. Kapitel empfiehlt der eine: „Mais tu leur acheteras des livres salutaires, comme les sainctz Euangiles, les Epistres des sainctz Apostres briefuement, le nouneau et le vieil testament cest a dire la saincte Bible, en lãgaige quilz puissent entēdre, et aussi ce present liure“ — wogegen der andre kurz sagt: „Mer coopt hen dē d u y t s c ē Bibel en dat heylich Euãgeliũ in d u y t s c h e.“

In dem oben angeführten 20. Kapitel findet sich eine Stelle, die sich nur erklärt, wenn man annimmt, dass der französische Bearbeiter den holländischen Text vor sich gehabt und denselben missverstanden hat. Es ist dort die Rede von dem Leben der Nonnen, und über deren Neigung,

übergrossen Werth auf die Kleidung zu legen, wird Klage geführt. Der Verfasser erzählt, wie es gekommen sei, dass die Nonnen den verheiratheten Frauen gleich, Kopf und Hals verhüllen: das sei, entgegen der sonst im Alterthum bei Jungfrauen gebräuchlichen Tracht, von den Bischöfen denjenigen auferlegt worden, welche stetige Keuschheit gelobten. Der holländische Text setzt ganz richtig: „Het was in vorē tydē een wijse, dat die ioncfrouwen bloots hoofts ēn metten blooten hals te kerkē quamē“ — während der Franzose, nicht beachtend, dass es sich hier um eine allgemeine Sitte und Tracht der Unverheiratheten handelt, das Wort „ioncfrouwen“ in dem Sinne von „nonnen“ fasst und mit „telles religieuses“ wiedergiebt.

Das 21. Kapitel, welches gleichfalls von dem Leben der Nonnen handelt, hat in der französischen Redaktion die doppelte Ausdehnung von der der holländischen erhalten. Es fehlt in den letzteren der ganze zweite Theil, (welcher in der französischen Ausgabe auf Bl. XCII[b] (Mais il y a encore....) beginnt und mit dem Schluss des Kapitels endigt. Während das 21. Kapitel der holländischen Redaktion sich darauf beschränkt, die Verderbtheit des neueren Mönchthums aus dem Müssiggange und dem verweichlichten Leben in den reichgewordenen Klöstern herzuleiten, wendet sich die französische auch noch gegen die pomphafte Ausschmückung der Kirchen und stellt Betrachtungen darüber an, wie das mönchische Leben gebessert werden könne. Ob diese weitere Ausführung, die sich natürlich auch in der italienischen Ausgabe wiederfindet, für oder gegen die Priorität der französischen in ihrem Verhältniss zu der holländischen spricht, wage ich nicht zu entscheiden.

Zweifellos spricht gegen eine Priorität der französischen Redaktion die Art, wie in dem letzten Theile des 23. Kapitels der Wortlaut des holländischen Textes mehrfach ergänzt wird. Eine Nebeneinanderstellung beider wird das zeigen.

... Des heyligē daechs, so sult ghi se leerē dat auōtmal des Herē holdē ēn dat rechte	... Aux jours de festes meneras tes enfantz a leglise, et les apprendras a ouyr messe,

woort Gods hoorē, ēn vragense alsse thuys comē wat sy ontholdē hebbē en vermanēse altyt tottē rechtē christē geloue ēn liefde, als dat genoech voergeseijt is ...

et principalement le sermon. Et tu leur demanderas quant ilz seront venuz a lhostel, quelle chose ilz ont retenu du sermon, et alors tu les admonesteras a biē viure, et a mettre tuos iours toute leur esperance en dieu et de plustot vouloir mourir, que de faire quelque chose cōtre la volonte de dieu. Et leur enseigneras la Foy chrestieune selon la maniere dessus declaree ....

An diese. Erweiterung schliesst sich in der französischen Ausgabe den letzten Worten zum Trotz noch eine spezielle Ausführung über dasjenige, was man den Kindern im einzelnen beibringen soll — eine Ausführung, die eine ganze Seite füllt. Dann laufen die beiden Redaktionen parallel weiter bis zu der Stelle über die Wallfahrten nach Rom und S. Jakob (vgl. ital. Ausgabe S. 96). Hier macht die französische Redaktion wieder einen Zusatz: „Car comme iay dit, ce nest tout que infidelite. Car tu as layde de dieu tout aussi prest en ta maison cōme aultre part, se tu le pries en une ferme foy“ u. s. w. Ein Zusatz ähnlicher Art, d. h. ein solcher, der auch keinen neuen Gedanken einfügt, findet sich gleich wieder, nachdem die Eltern ermahnt sind, ihre Kinder sorgfältig zu belehren, weil das der grösste Dienst sei, den sie ihnen leisten könnten — „car en ce gist grand vertu et par ce poeut on singulierement complaire a dieu,“ setzt der französische Text wiederholend noch hinzu. Dasselbe ist auch kurz nachher der Fall (ital. Ausg. S. 97), wo die Eltern erinnert werden, sich vor den Kindern nicht betrübt über den Verlust zeitlicher Güter zu zeigen — „wāt si leeren dat aē haer olders“ = „car ilz apprennent telles choses de leurs parentz“ — wozu der französiche Text noch fügt: „Et lenfant nēsuyt riens sitost que ce quil voit faire a pere et a mere, et a tous ses parētz et amys.“

Endlich zeigt noch der Schluss des 23. Kapitels eine derartige Erweiterung, die zugleich eine eigenthümliche Forderung enthält. Dort heisst es:

(Die olders) ... makense priesters oft brengē se te clooster en helpē haer kinder aē goede dagē in haer lichaē ēn die eewige pijne aē haer ziele. Dit beclaecht oeck sinte Augustijn	... ils les font souuent prebstres ou religieux, et ainsi pour les pourvoir de laisement du corps, ilz sont souuent cause de la peine eternelle de lame. Car nul ne se deburoit īgerer a lestat de prebstre sil nest eslu premier a quelque office en leglise, et ce par la sainte vie que on voit quil meine. Cecy plaingt aussi sainct Augustin .....

Ich sehe davon ab, für den Wortlaut der übrigen Kapitel ähnliche Vergleichungen aufzustellen. Es möge die Bemerkung genügen, dass gerade in den späteren Kapiteln der französische Bearbeiter — so darf ich ihn jetzt wohl schon bezeichnen — mit Vorliebe die Gelegenheit ergreift, derartige Zusätze zu machen. Im übrigen bleibt das, was bei ihm Uebersetzung ist, genau und zuverlässig, nur macht es ihm mehrmals erklärliche Schwierigkeit, Ausdrücke wie „onchristen" und dgl. wiederzugeben, und sieht er sich dann genöthigt seine Zuflucht zur Umschreibung zu nehmen.

Wenn wir nun von dem Nachweis fernerer gelegentlicher Erweiterungen und Zusätze, die inhaltlich nicht gerade von Bedeutung sind, absehen, so darf doch, ehe wir das Ergebniss resumiren, Eins nicht unberührt bleiben, schon weil es auf das Verhältniss des französischen Bearbeiters zu seiner Vorlage Licht zu werfen geeignet ist — ich meine die Art, wie er den Inhalt des 29. Kapitels bearbeitet resp. umarbeitet. Denn eine Uebersetzung des holländischen Textes ist dasjenige nicht mehr zu nennen, was wir in dem französischen an dieser Stelle und unter gleicher Ueberschrift („Von Kriegsleuten und Krieg — ob man ohne Sünde Krieg führen könne") finden. Der holländische Text

nimmt keinen Anstand, einen Krieg, der zum Schutze Unschuldiger oder behufs Bestrafung von Missethätern unternommen wird, sogar als „ein Werk der Gerechtigkeit und Liebe“ zu bezeichnen; nur das Eine wird den Kriegführenden eingeschärft, dass sie Gott einst Rechenschaft geben müssen von Allem, was sie gedacht oder gethan haben. Ganz anders der Franzose. Er wendet sich von vornherein gegen „plusieurs docteurs et theologiens,“ welche sagen und schreiben „que la gensdarmerie est raisonnable et bonne“ und welche sich dabei auf eine nach seiner Ansicht falsche Auslegung der Worte Johannes des Täufers an die Krieger Luc. III stützen. Er stellt dann den Täufer im Verhältniss zu Christus dar als einen Mann, der den Balken im Rohen zuhaut, worauf dann der Meister mit feineren Instrumenten die Arbeit vollendet. Wie nun die Hand sich nicht erheben dürfe gegen das Haupt, so dürfe man auch die Worte des Täufers nicht geltend machen wider die ausdrückliche Lehre Christi und des Evangeliums — „la doctrine de Jesuchrist et des apostres desprise toute guerre.“ Trotzdem will er die beiden obigen Arten von Krieg, zum Schutze unschuldig Bedrängter und zur Bestrafung der Bösen, als Nothstand gelten lassen, und damit lenkt der französische Text (Bl. CXXX iii [a]) auch wieder auf den Wortlaut des holländischen zurück. Es passirt dem Uebersetzer dabei freilich das Versehen, dass er die Mahnung, keinen Krieg zu führen „om et lant te vermeerderen“ — mit den Worten wiedergiebt: „pour abbaissser le payz.“ Auch flicht er noch die Bemerkung ein: „Mais sil est possible daccorder pour or ou pour argent, on le doibt faire. Car la vie du Chrestien vault mieulx que les richesses du monde.“ Im übrigen aber schliesst er sich dem holländischen Texte nun wieder an bis auf den letzten Satz, welcher folgendermassen lautet: „Nous lisons que le peuple Disrael a souuentesfois guerroye, mais leurs guerres estoient toutes figures, comme dit saînct Paul, par quoy nous est signifie que nous debuons aussi batailler, non point lung contre laultre, mais contre nous mesmes: cest a dire contre noz pechez, contre orgueil, ire, auarice, luxure, hayne, et enuie et ainsi des

aultres.“ Das ist eine Auslegung, von welcher der holländische Text nichts weiss. Im Gegentheil, dieser schliesst mit den Worten: „Wij hebben velle exempelē van Abrahā, Dauid etc. die godlic hebben ghestredē.“

Es ist klar, dass der Wortlaut, wie der französische Text ihn bietet, sich hier in einem wesentlichen Punkte zu dem holländischen im Gegensatz befindet. Dies erklärt sich, wenn man annimmt, dass der französische, wie der englische Uebersetzer gerade in diesem Kapitel einen Wortlaut vorfand, welcher dem uns vorliegenden nicht entspricht. Möglich bleibt es freilich, dass er in jener gerade um 1523 in dem Mittelpunkte des deutschen Protestantismus, in Wittenberg, lebhaft ventilirten Frage nach der Berechtigung des Kriegführens seine eigene Ansicht zur Geltung zu bringen suchte, die mit der in seiner Vorlage entwickelten nicht übereinstimmte. Daraus würde sich denn auch die in unserer Schrift sonst nicht vorkommende, mit ihrem sonstigen Zwecke als Entwickelung der blossen biblischen Lehre nicht im Einklang stehende, plötzliche Wendung des französischen Textes gegen „plusieurs docteurs et Theologiens“ sehr wohl erklären. Wir werden im zweiten Artikel auf diese Frage zurückkommen.

Und nun noch eine Bemerkung über den Titel. Das Buch will eine „Summa der Heiligen Schrift“ sein und nennt sich so — darin stimmen alle Ausgaben überein. Bezüglich der erklärenden Zusätze zu diesem Haupttitel herrscht einige Verschiedenheit. Der holländische Text fügt zunächst bei: „oft een duytsche Theologie,“ d. h. eine theologische Schrift in der für solche Gegenstände damals weniger üblichen deutschen Sprache — wie dies auch der von Luther dem ersten Druck des „Frankforters“ gegebene Titel „Ein Deutsch Theologia“ besagen will. Vielleicht liegt in diesem Zusatz zu dem Haupttitel unserer Schrift eine Beziehung gerade auf Luthers Veröffentlichung oder ihre Nachdrücke vor, die um 1520 so ungemein viel Verbreitung gefunden haben, dass Pfeiffer in dem nicht einmal ganz vollständigen Verzeichniss derselben in der Vorrede zu seiner eigenen Ausgabe der „Theologia deutsch“ nicht weniger als zwölf auf-

zählt, die zwischen 1516 und 1523 erschienen sind. Inhaltlich freilich besteht zwischen jener „deutschen Theologie“ und der unsrigen keine Beziehung. Sind dort die Grundanschauungen der deutschen Mystik, von der Vergottung und Gelassenheit, von dem innern Lichte u. s. w. die Träger der Darlegung, so bleibt unser Tractat aller Spekulation fern, um die lautere, einfache biblische Lehre aus den Quellen zu schöpfen und für das Leben praktisch nutzbar zu machen.

Der Nebentitel „eine deutsche Theologie“ findet sich nun aus naheliegenden Gründen auf keiner der Uebersetzungen wieder. An seine Stelle tritt der Zusatz „Ein Handbuch für den Christen“ — und die Uebereinstimmung aller Uebersetzungen in diesem Punkte lässt darauf schliessen, dass auch auf dem unserer Ausgabe von 1526 vorangegangen ersten Druck das entsprechende Wort sich gefunden haben wird.

Ueber die Schicksale der Ausgaben in fremden Sprachen ist bereits Einiges beigebracht worden, besonders bezüglich der italienischen Redaktion. Es sei noch bemerkt, dass diese so viel in Italien verbreitete Schrift italienisch mehrfach gedruckt worden ist. Die Ausgabe, welche Tiraboschi nach den Angaben des Chronisten Lancilllotti beschreibt („era di pagine 96 di mezzo quarto, nella prima pagina vi era l'immagine de' St. Pietro e Paolo, e poscia il titolo“), ist, abgesehen vom Titel, verschieden von dem Züricher Druck, welcher bei dem Neudruck 1877 zum Grunde gelegt wurde. Und von der Lancillotti'schen Ausgabe ist wieder zu unterscheiden eine dritte, welche Riederer (Nachrichten IV, 121; 241—243) beschreibt und eine vierte mit Erklärungen, welche Giberti herausgab. Vielleicht existirten noch mehr italienische Ausgaben — weist doch Frà Ambrosio in der oben angeführten Streitschrift auf einen Neapler Druck des „Sommario“ hin und klagt laut über die „incredibile e sfacciata presunzione degli eretici (di) assiduamente ristamparlo.“ Rechnen wir zu den sicher nachweisbaren italienischen Ausgaben des XVI. Jahrhunderts die beiden Florentiner Neudrücke hinzu, so steigt die Zahl der italienischen Ausgaben des „Sommario“ schon auf sechs. Fast

so gross ist ja auch die Anzahl der von mir nachgewiesenen englischen Ausgaben. Ueber die Schicksale unserer Schrift in Frankreich sind wir nur unvollkommen unterrichtet, über ihre Wirkung gar nicht. Sie fiel natürlich unter die strengen Censurvorschriften, wie sie 1521 durch die Ordre Franz' I. erneuert worden waren. Wie diese Vorschriften den Druck der Schrift in Frankreich selbst unmöglich machten, so werden sie auch ihrer Verbreitung von Basel aus hinderlich gewesen sein. Doch taucht ihr Name noch dreimal auf, soviel ich sehe. In den vierziger Jahren nahm die Sorbonne unsere „Summe" in ihre Verzeichnisse verbotener Schriften auf.[1]) Zwischen 1544 und 1551 wurde in Toulon unter andern ketzerischen Schriften, welche sich im Besitz des Apothekers Drilhon befanden, auch die „Summe de l'escripture saincte" mit Beschlag belegt. Das dort gefundene Exemplar gehörte jedoch nicht der Ausgabe von 1523, sondern einer solchen von 1544 an.[2]) Endlich findet sich die „Somme" auch auf dem in Toulouse 1542 oder 1548 zusammengestellten Index.[3]) Ich glaube noch wahrscheinlich machen zu können, dass die Schrift in der französischen Form in der Zeit zwischen dem Speierer und dem Augsburger Reichstage eine merkwürdige Rolle am kaiserlichen Hofe gespielt hat, muss es mir aber aus Rücksichten auf den Raum versagen, auf diesen Punkt hier einzugehen.

Denn es erübrigt mir noch ein Wort über die holländische Ausgabe zu sagen und sodann den Inhalt und die Richtung der Schrift selbst über den muthmasslichen Verfasser oder den Kreis, dem er angehört haben mag, zu befragen.

Es wurde bereits erwähnt, dass die holländische Ausgabe zwei Zusätze hat, welche den übrigen Ausgaben fehlen. Der erste Zusatz, „dat Testament Jesu Christi," ist, wie bemerkt, nicht als ein liturgisches Formular des Jo-

1) Dies geht daraus hervor, dass die Schrift auf dem Pariser Index von 1551 verzeichnet ist.

2) Vergl. Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français, 15. Sept. 1879, S. 417 und 421.

3) Ebd. 1853, S. 437 ff.; 1854, S. 15 ff.

hannes Oecolampadius für die Abendmahlsfeier. Was zum Abdruck dieses „Testamentes“ zugleich mit unserer Schrift veranlasst hat, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls giebt uns der Umstand, dass dieses „Testament“ zwischen dem ersten und zweiten Theil der „Summa“ eingeschoben ist, sichere Gewähr dafür, das unsere Schrift ursprünglich als selbständiges und in sich abgeschlossenes Buch erschienen und dass erst bei erneuter Herausgabe der „andere Theil“ hinzugekommen ist. Blickt doch auch der Verfasser an der bereits aus dem zweiten Theile von uns citirten Stelle auf das „erste Boeck“ als auf ein fertig vorliegendes zurück, wie er denn auch an andrer Stelle, bei Erklärung des sechsten Gebotes, direkt auf seine Ausführung im „ersten Buch“ verweist. Andrerseits aber begegnet im „ersten Buch“ keinerlei Hinweisung auf das zweite, während sich doch Gelegenheit genug geboten haben würde.

Fasst man dieses Verhältniss ins Auge, so lässt sich der Frage nach dem Verfasser wenigstens von einer Seite aus schon etwas näher kommen. Es ist klar, dass der französische Uebersetzer im Jahre 1523 von unserer Schrift nur den ersten Theil gekannt hat, wie denn auch die englische Uebersetzung den zweiten nicht kennt oder ihn absichtlich nicht berücksichtigt. Andrerseits, geht aus der Signatur der Bogen unseres zweiten Theiles (Bb., Cc u. s. w.) im Vergleich mit denen des ersten (A, B, C, u. s. w.), wie auch aus dem ganz genau übereinstimmenden Papier und Druck hervor, dass der zweite Theil bestimmt war, dem ersten beigebunden zu werden — was ja auch in der Natur desselben liegt — und dass er nicht lange nach derjenigen Ausgabe des ersten Theiles, welche das uns vorliegende Exemplar repräsentirt, gedruckt worden ist. So ergiebt sich denn Wahrscheinlichkeit für die Annahme, dass der zweite Theil 1526 oder nicht lange nachher geschrieben worden ist.

Und nun mögen wir an den Inhalt und an die theologische Richtung der Schrift die Frage stellen, ob sie uns einen Fingerzeig geben, der geeignet wäre, uns den Kreis, aus dem der Verfasser stammt, oder in dem er sich bei der

Abfassung bewegt, erkennen zu lassen. Da scheint es mir denn zunächst nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser klösterliches Leben nicht nur aus Beobachtung, sondern auch aus eigener Theilnahme an ihm kennt, denn er redet eingehend in nicht weniger als sechs Kapiteln davon (XVI—XXI), weiss die Bedeutung des Mönchswesens in den früheren Zeiten wohl zu schätzen (ital. Ausgabe S. 66—68), aber auch die Ursachen seines Verfalles aufzuzeigen (S. 68—70) kennt die geheimen Triebfedern, die zum Eintritt ins Kloster veranlassen (S. 76) und die erdrückende Last der Aeusserlichkeiten des mönchischen Lebens (S. 76—79) u. s. w.

Bezüglich der religiösen und theologischen Anschauungen nun, aus denen heraus dieser Mann schreibt, ist meines Erachtens von Düsterdieck a. a. O. im allgemeinen das Richtige gesagt worden. Ich hebe daraus die Hauptpunkte hervor. „Aecht evangelisch und von rein reformatorischer Kraft ist der Grundgedanke, welcher den ganzen Traktat durchzieht und auf welchen Alles abzielt, nämlich, dass das Heil der sündigen Menschheit auf nichts Anderem als der Gnade Gottes in Christo, die in herzlichem Glauben anzunehmen ist, beruht . . . Wir finden in unserm Tractate Aussagen, welche nicht nur ihrem wesentlichen Gehalte nach, sondern auch durch ihre Fassung an Luthers Schriften erinnern . . . Berührungen mit Luthers ersten Reformationsschriften werden wir in der mannigfachen Polemik gegen das Mönchswesen, gegen die Ueberzahl der Klöster und den Reichthum derselben, gegen die Trägheit und das unordentliche Leben der Mönche und der Nonnen, gegen alle Bettler, gegen Ablasskarten, Wallfahrten, äusserliche Gottesdienste u. dergl. erkennen dürfen... aber wir finden auch eigenthümliche Abweichungen von der Lutherischen Anschauungsweise... In Betreff der Lehrauffassung ist zuvörderst das mit besonderer Ausführlichkeit über die Taufe Gesagte hervorzuheben. Wahrhaft evangelisch und in voller Uebereinstimmung mit Luther ist die hohe Werthschätzung der in engster Verbindung mit dem rechtfertigenden, das Kindesverhältniss zu Gott bedingenden, Glauben genannten Taufe, welche insbesondere — ganz in Luthers Weise — weit über

das Mönchsgelübde gestellt wird. Aber es sind auch Züge in den Aeusserungen über die Taufe, welche theils auf die schweizerische Anschauung zurückweisen, theils an katholische Vorstellungen erinnern ... Die Ausdrücke *segno* und *pegno*, *segnale*, *significare*, *rappresentare* kehren immer wieder, und dabei wird von vornherein nachdrücklich hervorgehoben, dass ‚das Taufwasser die Sünde nicht wegnimmt', dass das ‚geweihte Wasser der Kirche keine grössere Kraft hat als jedes andere Wasser.' ... Neben dieser nach der reformirten Anschauung hingehenden Ausweichung von der Lutherischen Weise finden wir aber eine unmissverständliche Erinnerung an die katholische Vorstellung von dem stellvertretenden Glauben der Gevattern, der Kirche, wenn auch eine gewisse Correctur im evangelischen Sinne beigefügt wird."

Ich muss hier den Verfasser in Schutz nehmen. Durch Schuld des italienischen Uebersetzers, dessen Arbeit Düsterdieck allein im Wortlaut vor sich hatte, ist nämlich an der betreffenden Stelle der ursprüngliche Sinn ganz verdeckt worden, während er doch in der französischen klar zu Tage tritt. Der Verfasser redet von dem Taufgelübde und will die Entschuldigung nicht gelten lassen, dass man dasselbe nicht zu halten brauche, sofern man es ja als Kind nicht selbst abgelegt habe. Dagegen bemerkt er: „Oft ghi gestorvē waert doē ghi een iaer olt waert, solt ghi oec salich hebbē geworde? ghi segt ya, doer dat gelooue mijnre peten. so seg ic weder, kent ghi dat gelooue dijnre peten so machtich, dat ghi daer doer salich hadt mogē wordē, so is tgelooue dijnre peten oec machtich v te verbindē tot dat gheē dat sy voor v belooft hebbē op verlies uwer salichkeit. Daerō moet ghi so wel holden dat v petē voor v belooft hebbē, oft ghi dat selue hadt geloeft (B iii)". Diese ursprüngliche Fassung der Stelle lässt keinen Zweifel daran bestehen, dass der Autor auch in diesem Punkte durchaus evangelisch gedacht hat. Denn nicht seine eigene, sondern des Gegners Antwort ist es, dass „er durch den Glauben seiner Pathen und der heiligen Kirche selig geworden sein würde" —, und ohne die Richtigkeit dieser Ansicht prüfen zu wollen, greift

der Verfasser nur das Geständniss auf, es sei „dat gelooue dijnre peten so machtich,“ um den Gegner darauf hinzuweisen, dass der Glaube der Pathen dann auch für ihn selbst verbindlich sein müsse.

Somit haben wir in dem Verfasser der „Summa“ einen Mann vor uns, der in allen entscheidenden Punkten der Lehre und des Lebens evangelisch gesinnt ist. Aber er gehört, wie uns die Schlussbemerkung, die der zweite Theil enthält, deutlich erkennen lässt, nicht allein noch der katholischen Kirche an, sondern will auch die Einrichtungen derselben, sofern es Zuchtmittel sind, keineswegs ohne weiteres beseitigen. Wie er am Schluss der Vorrede in einer von dem italienischen Uebersetzer wohl absichtlich ausgelassenen Stelle erklärt: „Wenn ein Mönch oder eine Nonne recht lebt, so ist solches Leben nicht übel“ — so geht er in einem Nachworte zum zweiten Theil noch weiter und erklärt: „Nun giebt es noch viele andere Dinge, die man in der Kirche hält, und obwohl man allerdings, wie ich auch gesagt habe, dazu nicht unter Todsünde verpflichtet ist, so sollte man sie doch, da sie einmal von der heiligen Kirche in guter Absicht eingesetzt sind, auch halten — z. B. beichten gehen, die Festtage halten, Almosen geben, das Sakrament geniessen u. dergl., wie man es jetzt in der Christenheit hält.“

Die Reserve, welche der Verfasser sich in diesen praktischen Fragen auferlegt, wird einen wichtigen Fingerzeig abgeben bei dem Versuche, seine Person selbst zu eruiren. Ich selbst kann dieser Frage hier nicht mehr nachgehen, sondern muss die ziemlich weitläufigen Untersuchungen, in die uns dies führen wird, einer gesonderten Darstellung vorbehalten. Vorläufig mag es genügen, dass wir das Verhältniss der verschiedensprachigen Ausgaben zu einander festgestellt, deren Schicksale soweit thunlich verfolgt und die Provenienz unserer Schrift im Allgemeinen nachgewiesen haben. Zum Schluss gebe ich hier noch einige Auskunft über das Schicksal der holländischen Ausgabe, wie ich sie zum Theil dem Werke von de Hoop Scheffer über die niederländische Reformationsgeschichte entnehme.

Im Jahre 1524 wurde der Leidener Drucker Jean Zevers oder Syverts (Siverts) aus dem Lande vertrieben, weil er häretische Bücher gedruckt und verbreitet hatte. Unter diesen wird die „Summa der godliken Scrifturen" ausdrücklich genannt. Wahrscheinlich ist dies die Ausgabe gewesen, nach welcher sowohl die französische als auch die englische Uebersetzung gearbeitet ist — nimmt man, was naheliegt, an, dass die Schrift nicht lange vorher gedruckt worden ist, so würde etwa 1523 als Jahr des Druckes sich ergeben. Zwischen dieser Ausgabe und derjenigen, welcher das Exemplar von 1526 angehört, liegt dann eine zweite, deren Titel in dem Kataloge der Serrure'schen Bibliothek begegnet, mit der Bemerkung: „Sans lieu, ni date (vers 1525), écrit très rare, imprimé par Cornelis Henrikszone, lettersnyder à Delft." Diese Conjektur Serrure's beruht vermuthlich auf der Bemerkung in Meulman's Bibliothek zu n. 2646, Summa der g. Scr., s. l. (Delft, Cornelis Henrickszon). Es würde sich, wenn diese Conjektur begründet ist, also in folgender Weise das Schicksal unserer Schrift gestaltet haben: 1523 oder früher ist sie zuerst erschienen und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach gedruckt von Severs in Leiden. Diese Auflage ist, als man dem Drucker den Prozess machte, soweit noch vorhanden, confiscirt worden. Henrickszon hat eine zweite veranstaltet, und wiederum ist dann 1526 eine neue durch den zweiten Theil vermehrte erschienen. Dann ist die Schrift 1557 und vielleicht 1597 nochmals herausgegeben worden, wie sich denn ihr Titel mit dieser Jahreszahl in dem Isaac le Long'schen Verzeichniss findet.

Bonn, im Mai 1880.

Zur Textkritik des Jesaja.

Von Prof. G. Studer.

Dritter Artikel.

Ein leichtes Spiel hat die Kritik, wo der Unsinn einer handschriftlichen Lesart auch dem blödesten Auge auffallen muss und daher jeder Versuch einer Verbesserung willkommen ist. Einen schwierigeren Stand hat sie dagegen, wenn eine verdorbene Stelle einen noch leidlichen Sinn gibt; die Oberflächlichkeit gleitet ohne Anstoss darüber hinweg, oder blinder Conservatismus setzt alle Advocatenkünste einer übel verwendeten Gelehrsamkeit in Bewegung, um das Urtheil des gesunden Verstandes zu verwirren, seinen Clienten gegen jede Verdächtigung in Schutz zu nehmen und seine Freisprechung zu erwirken.

Von letzterer Art ist die Stelle Jesaj. 9, 2:

הִרְבִּיתָ הַגּוֹי לֹא הִגְדַּלְתָּ הַשִּׂמְחָה

bei der man sich lediglich darum stritt, ob לא die Negationspartikel oder identisch, wenn nicht verschrieben, mit לוֹ sei? Hitzig, der die Negation festhält, gewinnt mit Ergänzung von אֲשֶׁר vor לא den schalen Sinn; deren Freude du geschmälert (aber eig. nicht gross gemacht hast) die freuen sich vor dir; und nicht besser lautet es, wenn man den Relativsatz an das Vorangehende anknüpfen wollte: du machst gross das Volk, dem du nicht gross gemacht hattest die Freude. Es wäre dies eine Meiosis, die einem sarkastischen Vorwurfe gleich käme. Diejenigen, welche לא im Sinne von לוֹ nehmen, oder mit dem Keri und guten Handschriften das Letztere in den Text setzen, mühen sich umsonst ab, den Nachdruck zu rechtfertigen, der dadurch auf das voran-

gestellte Pronomen fällt. Dagegen nahm niemand daran Anstoss, dass in dem viergliedrigen Parallelismus die zwei ersten Glieder sich dem Sinne nach nicht ebenso entsprechen wie die zwei letzten und dass, wenn von einer Vermehrung des Volkes Israel die Rede wäre, statt גּוֹי eher עַם geschrieben stünde. Es liegt aber auf flacher Hand, dass גוי nur ein verschriebenes גיל ist, dessen ל vor dem ל des folgenden לו ausgefallen war; Vav wurde später eingesetzt um dem verstümmelten גי, das man doch nicht גַּי punktiren konnte, einen erträglichen Sinn zu geben. Es ist ferner klar, dass sich in den zwei ersten Gliedern die zwei Substantiva גִּיל und שִׂמְחָה ebenso gegenüberstehen, wie in den zwei letzten die ihnen entsprechenden Verba.

Ein ähnlicher Fall findet statt im folgenden dritten Vers, wo man den מַטֵּה שִׁכְמוֹ, den Stock seiner Schulter, nicht etwa für den Stock, den er auf der Schulter trug — was der leichteste aber freilich unpassende Sinn dieser Genitivverbindung wäre, erklärt, sondern in kühner Prägnanz als den Stock, der seine Schulter schlug. Es liegt aber näher מטה in מטת zu verbessern und dies für die defektive Schreibart des bei Jeremias und Ezechiel nicht seltenen מוֹטָה = מוֹט Joch zu halten. Das der Schulter aufliegende Joch bildet dann einen parallelen Ausdruck zu dem עֹל סֻבֳּלוֹ, seinem lastenden Joch. — Weil man in dem מַטֵּה שִׁכְמוֹ den die Schulter schlagenden Stock fand, so war es ferner natürlich, dass der נֹגֵשׂ בּוֹ der Treiber sein musste, der den Stock führte und damit schlug und antrieb und dabei erinnerte man an das Schicksal der Hebräer in der ägyptischen Dienstbarkeit, Ex. 2, 11. Allein zu dieser Deutung passt nicht die Constr. von נגשׂ mit בְּ und dazu steht נֹגֵשׂ, 3, 12. 14, 2. 60, 17 und sonst unzweifelhaft in der Bedeutung Herrscher, und die Verbindung mit בְּ beweist, dass es auch hier nicht anders zu fassen ist; שֵׁבֶט ist also nicht der Treiberstecken, sondern der Herrscherstab, das Szepter.

Dass diesen durch innere Gründe empfohlenen Verbesserungen das äussere Zeugniss der vormassoretischen

Uebersetzungen, die sämmtlich mit unserem Vulgärtexte übereinstimmen, fehlt, beweist nur wie alt diese Schreibfehler sind. Ueberhaupt müssen sich die ächten, ältesten Bestandtheile der unter Jesajas Namen publicirten Orakelsammlung in einem sehr mangelhaften und lacerirten Zustande befunden haben. Allem Anscheine nach befanden sie sich nicht in einer einzelnen, fortlaufenden Schriftrolle, sondern auf Bruchstücken einer solchen oder auf losen Blättern, die nun noch unter den Händen unkritischer Schriftgelehrten das Missgeschick hatten, dass ihr ursprünglicher Zusammenhang und ihre chronologische Folge öfters miskannt, daher Zusammengehörendes auseinander gerissen, am unrechten Orte eingesetzt, durch Flickverse übel verbunden und wie Z. B. c. 3, 1, mit Glossen versehen wurde, welche den Sinn einer Stelle ganz und gar verkannten. Oder wie anders hätte es geschehen können, dass im ersten Kapitel die allgemeine Ueberschrift der Sammlung einer Rede vorgesetzt wurde, deren Abfassung nach der in den Versen 5—9 geschilderten Lage des Landes und der Hauptstadt offenbar in eine viel spätere Zeit fällt[1], als die unmittelbar nachfolgenden Kapitel, namentlich c. 2, 6—8, voraussetzen? Oder wie hätte dem unter neuer Ueberschrift folgenden zweiten Kapitel in den Versen 1—4 ein Eingang vorgesetzt werden können, der, abgesehen von der Frage nach ihrem Verfasser sich eher als Schlusswort zum ersten Kapitel begreifen liesse? Fallen aber diese Verse weg, so wird das Abgebrochene der mit V. 6 beginnenden Rede durch den unpassenden Flickvers 5 nur mangelhaft verdeckt. Und wie unvermittelt erscheint dann das schöne lyrische Stück V. 10—21, wenn nicht allenfalls durch eine Emendation des neunten Verses ein Uebergang erzielt werden kann! Ob wir im dritten Kapitel eine fortlaufende, im Sinne zusammenhängende Rede vor uns haben, mag einstweilen dahingestellt bleiben. Auffallen muss immerhin nicht nur der plötzliche Uebergang in die erste Person in V. 2, nachdem der Satz in V. 1 in der dritten begonnen hat, sondern mehr noch, dass in diesem Verse das-

jenige als bedingungsweise zukünftig verkündigt wird, dass nämlich die Herrschaft über das Volk in Kinderhände gerathen werde, was V. 12 als faktisch bereits bestehend vorausgesetzt ist. Indessen ist hier vielleicht eine Ausgleichung möglich und über jene grammatische Anomalie mag man sich mit Hieronymus, dem sie bereits Bedenken erregte, durch die Auskunft beruhigen: „Quod Propheta juxta consuetudinem prophetalem loquente subito Deus loquitur per Prophetam ex persona sua". Desto gewisser erscheint mir aber, dass sowohl im fünften, als im zehnten Kapitel Versetzungen von je fünf Versen stattgefunden haben, die, ihrem ursprünglichen Platze zurückgegeben, den beiden Strafreden über Juda, Kap. 5, und über Israel, Kap. 9, 7 ff., erst den richtigen Schluss und die gehörige Abrundung verschaffen werden. Eine genauere Analyse der beiden betreffenden Kapitel mag diese, scheinbar sehr gewagte, Behauptung rechtfertigen.

Kap. 5, 1—7.

Die Parabel vom Weinberge, der dem Freunde des Propheten trotz aller auf ihn verwandten Mühe und Sorgfalt keine süssen Trauben, sondern nur saure Heerlinge brachte und daher schutzlos und vernachlässigt dem Vieh zur Weide und zum Zertreten preisgegeben werden soll, bietet keinerlei Schwierigkeit kritischer Art dar und ist exegetisch hinlänglich erläutert, so dass eine Uebersetzung ohne weitere Rechtfertigung für unseren Zweck genügen wird.

1. Lasst mich von meinem Freunde singen,
ein Lied von meinem Freund, das er von seinem
Weinberg sang.
Ein Garten war in meines Freunds Besitze,
auf fettem Bergeshorn [1]) gelegen.

---

1) Wenn קֶרֶן in der ungewöhnlichea Bedeutung Bergspitze, oder besser isolirter Hügel, sich auch etymologisch rechtfertigen lässt, so möchte doch die Anlage eines Weingartens an solchem Orte einiges Bedenken erregen und an der Richtigkeit des Textes zweifeln lassen. Allein schon Kimchi hat richtig bemerkt, sowie Palästina als Gebirgsland zuweilen הַר, הַר נַחֲלָתְךָ, הַר קָדְשִׁי genannt wird (V. 11, 9, Exod. 15, 17, Ps. 78, 54, Deut. 3, 25), so lasse der Prophet hier

2. Und er behackte und entsteinte ihn, bepflanzte ihn mit edlen Reben,
baut' einen Thurm in seiner Mitte,
grub eine Kelter in ihm aus.
Nun hofft er, dass er Trauben trüge,
da bracht er Heerlinge hervor.

3. Und nun, Jerusalems Bewohner
und Männer Judas, sprecht im Handel
den ich mit meinem Weinberg habe, Recht.

4. Was könnt ich thun für meinen Weinberg
das ich nicht schon für ihn gethan?
Warum, da ich auf Trauben hoffte,
bracht er nur Heerlinge hervor?

5. Wohlan, ich will euch wissen lassen,
was mit dem Weinberg ich beginn'!
Fortschaffen will ich sein Gehege,
dass er dem Vieh zur Weide werde,
einreissen will ich seine Mauer,
dass er zertreten werd' von Füssen.

6. So will ich ihm den Garaus machen.
Geschneitelt wird er nicht und nicht behackt,
dass Dorn und Distel auf ihm wachsen;
und auch den Wolken gab ich Auftrag,
dass sie nicht Regen auf ihn senden.

7. Der Weinberg Jahve's, Herrn der Heere,
ist Israel; die Männer Juda's
sind eine Pflanzung seiner Lust.
Er harrete auf Recht, und siehe, Blutthat,
auf Rechtlichkeit, und siehe, Hülferuf![1])

Es folgen nun sechs Strophen von ungleicher Verszahl ieweilen mit הוֹי beginnend, in welchen über diejenigen im Volke Wehe gerufen wird, die durch verschiedene Ueber-

---

Gott seine Weinpflanzung, das Volk Israel, auf fruchtbarer Bergeshöhe anlegen.

1) Der Satz ist mit dem explicativen כִּי eingeführt, das hier etwa unserem nämlich entspricht. Die verschiedenen Versuche, die Paronomasie in den Wörtern מִשְׁפָּט — מִשְׂפָּח, צְדָקָה — צְעָקָה im Deutschen wiederzugeben, s. bei E. Meier (Der Proph. Jes. 1850), S. 51. Ich habe verzichtet, diese Reimereien durch eine neue zu vermehren.

tretungen des göttlichen Gesetzes das angedrohte Strafgericht herbeiziehen und nothwendig machen. Es ist dies aber nicht so zu verstehen, als ob die gerügten Sünden sich die einen bei diesen, die anderen bei jenen Individuen fänden, sondern die hier aufgezählten verschiedenen Arten theokratischer Vergehen fallen wohl mehr oder weniger alle einer und derselben Classe zur Last, nämlich den Volksältesten und hohen Staatsbeamten (זְקֵנִים und שָׂרִים), welchen der Prophet c. 3, 14 die Verwahrlosung und Missleitung des ihrer Pflege anvertrauten Volkes Gottes, des Weinberges Jahves, zum Vorwurf gemacht hat. — Der Uebergang von der Parabel v. 1—7 zu diesen einzelnen Anklagen scheint nun aber gar zu schroff und unvermittelt, und als Bindeglied würde am besten die zweite Hälfte des dritten Kapitels von v. 8—15, besonders die Verse 13—15 sich eignen, in welchen die Worte v. 14: וְאַתֶּם בִּעַרְתֶּם הַכֶּרֶם wie eine Rückweisung auf die im 5. Kap. vorgetragene Parabel lauten.

Wer nun das unbedingte Vertrauen, das er dem gottbegeisterten Seher zu schulden glaubt, auch auf die rabbinische Redaction seiner uns hinterlassenen Schriften überträgt, eine Consequenz, zu welcher das auf die Spitze getriebene protestantische Schriftprinzip nothwendig hinführt — oder wer die übel zusammenhängenden Bruchstücke seiner in diesen Kapiteln uns erhaltenen Vorträge mit den bekannten exegetischen Kunstmitteln sich zu einer ununterbrochen fortlaufenden Rede zusammengesetzt hat, der wird solchen Vermuthungen einer zersetzenden und auflösenden Kritik von vorn herein nur Misstrauen und Abneigung entgegenbringen und fürchten, es werde auf diesem Wege die seit Gesenius glücklich beseitigte, Koppische Zerstücklungsmethode durch eine Hinterthüre wieder in die Jesajanische Exegese eingeschmuggelt. Mir selbst wäre der Gedanke an die Möglichkeit einer solchen Translocation auch nicht nahe gekommen, wenn nicht gerade dieses 5. Kapitel noch weitere und zwar nicht wohl zu verkennende Spuren einer ähnlichen Versetzung an sich trüge. Es schien mir daher nicht ausser dem Bereich der Möglichkeit zu liegen, dass jener

Abschnitt des dritten Kapitels, der mit den sieben vorangehenden Versen in keiner, weder grammatischen noch logischen, Verbindung steht, ursprünglich einen Bestandtheil des 5. Kapitels ausgemacht habe, wo er eine ganz passende und ergänzende Stelle einnimmt; denn einerseits motivirt er das in der vorangehenden Parabel über das Volk ausgesprochene Verdammungsurtheil durch die Klage über die allgemein verbreitete sittliche Verkommenheit, andrerseits wirft er die Schuld besonders auf die bisherigen Führer der Gemeinde und leitet damit die folgende Spezialisirung der bei den Grossen des Reichs im Schwange gehenden Laster bestens ein.

Wir tragen daher kein Bedenken, jenen muthmasslich nur versetzten Abschnitt aus dem dritten Kapitel hier einzuschalten und unmittelbar auf die Uebersetzung der 7 ersten Verse folgen zu lassen.

Kap. 3, 8—15.

8) Ja, straucheln wird Jerusalem und Juda fallen,
denn ihre Zung' und ihre Werke
sind wider Gott, dass sie empören
die Augen seiner Majestät.

9) Ihr frecher Blick zeugt wider sie, sie tragen
zur Schau, wie Sodom, ihre Sünde,
und haben dessen keinen Hehl.
Weh ihren Seelen! denn sie ziehen
sich ihnen selber Unheil zu.

10) Sagt vom Gerechten er sei glücklich:
sie essen ihrer Werke Frucht.

11) Doch weh! dem Sünder geht es übel:
denn wie er that, wird ihm gescheh'n.[1])

12) Mein Volk — ein Kind ist, das es leitet
und Weiber herrschen über es.
Dich führen deine Leiter irre
und leiten zum Verderben dich.

---

1) Es fällt mir schwer, das Silber der Gemeinplätze v. 10 und 11 für jesajanisches Gold auszugeben und ich möchte darin lieber die glossirende Hand erkennen, der wir Verse wie 2, 5 und 22 verdanken.

13) Es stellt der Herr sich hin zu rechten,
er steht, dass er die Völker richte.

14) Der Herr wird zum Gericht erscheinen
der Aeltesten des Volkes, der Obern:
Ihr habt den Weinberg mir geplündert,
der Armen Raub füllt euer Haus.

15) Was soll's, dass ihr mein Volk zertretet,
die Armen, weil sie arm, zu Staub zermalmt?[1])

Wie schon bemerkt, sind es namentlich die Verse 13 bis 15, die einen passenden Uebergang von der Parabel 5, 1—7 zu den folgenden Wehrufen v. 8—24 bilden und genauer bestimmen würden, an welche Gesellschaftsklasse die letzteren gerichtet sind. Freilich wird derjenige, der so gefällig und unbefangen genug wäre, der Kritik soviel einräumen zu wollen, mit Grund die Frage erheben, wodurch dann Jemand hätte versucht werden sollen, die betreffenden Verse aus ihrem natürlichen Verbande herauszureissen, um sie in einen weniger passenden Zusammenhang zu bringen? Allein muss denn Alles, was in einzelnen Wörtern oder ihrer Verbindung den Verdacht des Kritikers erregt, nothwendig auf Absicht und Vorsatz der Redactoren einer Handschrift und ihrer Abschreiber beruhen? Man muss doch in solchen Fällen auch den Zufall, den mehr oder weniger verdorbenen Zustand des Manuscriptes, den Mangel an Kritik und Verständniss bei seiner Benutzung und Herausgabe mit in Rechnung bringen. Es ist daher eine unbillige Zumuthung an den Kritiker, dass er jedesmal, wenn in der Textgestaltung einer Schrift Unordnung und Missgriffe vermuthet werden, auch die Gründe und Ursachen anzeige, welche die Verdacht erregenden Abweichungen von den Gesetzen der Logik oder Grammatik veranlasst haben möchten. Ist dies

1) טָחַן פָּנִים bildet einen Gegensatz zu נָשָׂא פָּנִים; beides bezeichnet eine parteiische Rücksichtnahme auf die Person (פָּנִים), sei es um sie zu erheben (נָשָׂא), wenn sie reich ist und den Richter bestechen kann, sei es um sie zu zermalmen (טָחַן), sie durch Verurtheilung um all ihr Eigenthum zu bringen, wenn sie arm ist und dem Richter weder nützen noch schaden kann. Vergl. דִּכָּא Prov. 22, 22. Hiob 5, 4.

möglich, so wird allerdings der Beweis, dass der Text fehlerhaft sei um so vollständiger und überzeugender sein. Aber gar oft müssen wir uns begnügen, die Thatsache an und für sich, die Wahrscheinlichkeit eines begangenen Verstosses so plausibel als möglich zu machen, ohne dass wir zugleich den Hergang, der dazu geführt hat, nachzuweisen im Stande wären. Mag nun auch in dem vorliegenden Falle die Annahme einer Versetzung der fraglichen Stelle aus dem fünften in das dritte Kapitel, weil nicht absolut nothwendig immerhin höchst problematisch erscheinen, so dürfte dagegen die Vermuthung einer anderen Versetzung aus demselben Kapitel in das zehnte umsoweniger auf Widerspruch stossen: es sind dies hier die vier ersten Verse des zehnten Kapitels, die sich ursprünglich dem v. 25 unseres fünften Kapitels angeschlossen haben müssen. Die dem v. 25 vorangehenden sechs über das sittliche und religiöse Verhalten der Reichsmagnaten ausgesprochenen Rügen und Bedrohungen lauten in der Uebersetzung folgendermassen:

Kap. 5, 8—24.

Das erste Wehe gilt der unersättlichen Gier der Reichen nach Erweiterung ihres Besitzes an Haus und Feld, sodass am Ende den Aermeren nichts übrig bleibt, als auszuwandern, vergl. Hiob, 22, 8. 24, 4, 5. —

8. Weh euch, die Haus an Haus ihr füget
 und reihet Feld an Feld, dass es an Raum gebricht
 und ihr allein zu wohnen kommt im Lande!

9. In meinen Ohren klingt ein Wort des Herren!
 Wohl viele Häuser werden öde werden
 und grosse, schöne menschenleer.

10. Denn der Ertrag von zehen Jochen Reben
 wird nur ein Eimer sein,
 und eines Scheffels Aussaat wird
 nur einen Malter bringen.

Das zweite Wehe ergeht über das leichtsinnige in den Tag hineinleben unter Saus und Braus, ohne Beachtung der Vorbereitungen, die Gott trifft, um all dieser Herrlichkeit ein plötzliches Ende zu machen; die Folge wird

sein, dass „mein Volk," das Volk Gottes in Gefangenschaft wandern muss, während sein stolzer Adel in Hunger und Durst verkommen wird. Auch dieser irdischen Pracht und Lustbarkeit wird es dann ergehen, wie es in jenem c. 2, 10 angeführten Liede vom göttl. Strafgericht heisst.

11. Weh denen, die sich früh aufmachen zu jagen nach
berauschenden Getränken,
und spät am Abend noch verweilen, dass sie die Gluth
des Weins erhitz'.

12. Bei Zither, Harf' und Paukenschlag
und unter Flötenspiel und Wein sind ihre Festgelage;
doch was der Herr betreibt, das wollen sie nicht merken,
was seine Hand bereitet, nehmen sie nicht wahr.

13. Drum wird mein Volk ins Elend wandern unversehens,
sein Adel hungerleidend, seine Reichen durstverzehrt.[1])

14. Drum öffnet weit die Unterwelt den Rachen
und reisst ihr Maul in's Ungeheure auf,
und nieder fährt die Pracht, das Lärmen und Getümmel[2])
und Jeder, der sich einst daran erlustigt hat.

15. Gebeugt wird dann der Mann, der Mensch erniedrigt,
der Stolzen Blicke senken sich.

16. Und gross erscheint der Gott der Heere,
wenn er das Recht vollziehen wird;
und heilig wird der heil'ge Gott
sich durch Gerechtigkeit erweisen.

17. Dann grasen Lämmer wie auf eigener Weide,
der Fetten Reichthum zehren Fremde auf.[3])

---

1) Die Aenderung von מְתֵי ר' in מְזֵי ר' nach Deut. 32, 24 (Ewald, Hitzig) wird durch den Parallelismus empfohlen und die Entstehung der Textlesart findet wohl in der Seltenheit jenes Worts ihren Erklärungsgrund. —

2) Die grammatisch beziehungslosen Suffixa an den Wörtern הָדָר, הֲמוֹן, שְׁאוֹן scheinen den Vorausgang einer Stelle zu erfordern, in welcher nicht die schwelgerischen Magnaten wie v. 11. 12, sondern wie c. 22, die Stadt Jerusalem Subject der Rede war. Der Verdacht einer Texterweiterung durch beigefügte Reminiscenzen (v. 14 E. Meier, 15—17 Eichhorn, v. 17 Koppe) dürfte daher nicht so kurzer Hand abzuweisen sein.

3) Es ist verlorene Mühe, diesem nachhinkenden und wahrscheinlich gar nicht hierher gehörenden Verse durch Emendation seiner augenscheinlich verdorbenen Lesarten einen nothdürftigen Sinn abzuringen.

Das dritte Wehe trifft den spottenden Unglauben an eine gerechte göttliche Vergeltung. Da der Tag des Herrn, mit welchem der Prophet gedroht hatte, so lange ausbleibt, so ziehen sie ihn wie mit Stricken und, wenn er länger zögert, wie mit Wagensträngen herbei. Diese Stricke sind ihre frevelhaften Spottreden und deshalb nennt sie der Prophet Stricke des Frevels, der Nichtsnutzigkeit.

18. Weh euch, die ihr herbei die Schuld
mit Frevelstricken ziehet
und wie mit Wagensträngen eurer Sünde Sold;

19. Und sprechet: Mög' er bald was thun er will bereiten,
dass wir es seh'n! Es nahe und erfülle sich,
dass wir es durch Erfahrung wissen,
der Rath des Heiligen Israels!

Das vierte Weh straft die wissentliche Verdrehung aller sittlichen Begriffe in Wort und That.

20. Weh! die da gut das Schlechte nennen und das Gute schlecht,
die Licht in Dunkelheit verkehren und Dunkelheit in Licht,
die Bitteres für süss ausgeben,[1]) für bitter aber Süssigkeit.

Das fünfte Weh rügt den hochmüthigen Weisheitsdünkel, der keiner Belehrung durch Andere zu bedürfen glaubt. Dass der Prophet selbst darunter zu leiden hatte, klagt er c. 28, 9 f. —

21. Weh' die sich selber weise dünken,
verständig sind in ihren Augen.

Das sechste Weh, auf welches, wie beim ersten und zweiten eine Strafdrohung folgt, klagt über die Trunksucht und Bestechlichkeit des Richterstandes. Da nämlich zwischen V. 22 und 23 kein הוי eintritt, so scheint

---

Seine oben versuchte Uebersetzung vertauscht das sinnlose וְחָרְבוֹת mit וְחֲרְבוֹת (substantivirter Infinitiv, Amos. 4, 9, Prov. 25, 27) und גָּרִים mit גֵּרִים.

1) שִׂים לְ heisst hier, wie Hiob', 17, 12, etwas mit Worten zu etwas machen, dafür ausgeben, denn hätten sie in Wirklichkeit Bitteres in Süss verwandelt, so wäre dies nicht zu tadeln gewesen.

es, dieselbe Menschenklasse zu sein, die sich des einen wie des anderen Vorwurfs schuldig macht.

22. Weh! die da Helden sind um Wein zu saufen,
und Tapfere, um Würzwein sich zu mischen,

23. Die Schuldige frei sprechen um Bestechung,
doch was dem Rechtlichen gebührt ihm vorenthalten.

24. D'rum, wie die Feuerflamme Stoppeln frisst,
und brennend Stroh in Asche sinket,
so wird zu Moder ihre Wurzel,
und ihre Blüthe fliegt empor als Staub,
weil sie verachtet das Gesetz des Herren
das Wort des Heil'gen Israels verschmäht.

Dieses sechste Weh ist nun keineswegs von der Art, dass es etwa eine bestimmte Anzahl von Strophen, einen innerlich zusammenhängenden, etwa von Geringerem zu Grösserem aufsteigenden, oder sonst irgendwie logisch verbundenen Cyklus von Hauptgedanken zum Abschluss brächte. Den Propheten hätte nichts gehindert, in demselben Tone fortzufahren und aus dem Leben und Treiben der judäischen Hof- und Beamtenwelt noch andere Seiten hervorzuheben, die das darüber gerufene Wehe hätten begründen helfen. Die Strafverkündigung V. 24 kann nicht als Schlusswort der ganzen Strafrede betrachtet werden. Sie bezieht sich analog mit V. 9 und 13 speciell auf die vorher geschilderten Richter, welche dem Trunk ergeben, Schuldige freisprechen und Unschuldige verdammen. Warum sollten aber, wird man fragen, nicht die Verse 25—30 als ein solches gelten können? Weil die Leiter des Volks durch das schlimme Beispiel ihres Leichtsinns, ihrer Schwelgerei, ihres Unglaubens und ihrer Missachtung dessen was recht und gerecht ist, was Pflicht und Humanität von ihnen fordern, die ihnen Untergebenen von dem rechten Wege ab in die Irre leiten (c. 3, 12), so ist nun Gottes Zorn über das ganze Volk (בְּעַמּוֹ) entbrannt, und zu seiner Züchtigung wird ein ausländisches Volk herbeigerufen werden, dessen Ungestüm und furchtbarem Anprall sie nicht werden widerstehen können.

Gleichwohl trage ich Bedenken, die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Verse 25—30 mit den vorangehenden Theilen des Orakels für unbedingt gesichert zu halten. Oder muss es nicht befremden, dass V. 25 nicht, wie man erwarten sollte, von einem in der Zukunft zu erwartenden, sondern von einem bereits vollzogenen Strafgerichte die Rede ist, dem, weil es seinen von Gott beabsichtigten Zweck nicht erreichte, noch ein weiteres, empfindlicheres folgen soll? Würden wohl, wenn die Judäer, nach dem Inhalte dieses Verses zu schliessen, Niederlagen erlitten hätten, nach welchen die Leichen der Erschlagenen wie Kehricht auf den Gassen lagen, Herausforderungen des göttlichen Strafgerichts, Schwelgerei und Trunkenheit, wie sie den Grossen des Reichs V. 18, 11, 22 zum Vorwurf gemacht werden, möglich gewesen sein? Dazu kömmt, dass die Schlussworte dieses 25. Verses נְטוּיָה — בְּכָל־זֹאת in Kp. 9 jeweilen als Schaltvers (V. 11, 16, 20) in einem Orakel wiederkehren, welches nicht das Reich Juda, sondern das Reich Israel zum Gegenstande hat. Beides zusammengenommen dürfte nun, wie mir scheint, wohl zu dem Schluss berechtigen, dass die fraglichen Verse 25—30 gar nicht in diese von Juda handelnde Strafrede gehören, sondern ursprünglich einen Theil des Kp. 9, 7—20 über Israel gesprochenen Orakels ausmachten. Da haben sie die, wie wir später zu zeigen suchen werden, passende vierte Schlussstrophe gebildet, die durch einen, freilich schwer zu begreifenden, Missgriff ihrem ursprünglichen Platze entrückt an ungeeigneter Stelle hieher versetzt worden ist.

Damit scheint aber eine weitere, in ihren Gründen ebenso wenig erklärliche Versetzung zusammenzuhängen. Die vier ersten Verse des zehnten Kapitels stehen nämlich mit dem folgenden Orakel gegen Assyrien ebensowenig in Verbindung, als mit dem vorhergehenden über Israel, von dem es sowohl der Form als dem Inhalte nach getrennt ist. Und es wäre dies von einem so scharfsinnigen Kritiker wie Ewald gewiss nicht verkannt worden, hätte er sich nicht durch den ihnen sehr ungeschickt angeflickten Schalt-

vers des neunten Kapitels נְטוּיָה — בְּכָל־זֹאת täuschen lassen. Eine vierte Strophe zu den drei Strophen c. 9, 7—20, wie Ewald annahm, können sie schon ihrer ganz verschiedenen rhythmischen Form wegen nicht gebildet haben. Die Zugabe jenes Refrains sollte eben nur ihren gegenwärtigen Anschluss an das vorangehende Orakel rechtfertigen. Dagegen weist ihnen ihr Inhalt augenscheinlich eine Stelle unter den Wehrufen an, die im 5. Kapitel über die judäischen Magnaten ergehen. Wie nämlich dort V. 23 die dem Trunk ergebenen Richter, so werden hier die ebenso gewissenlosen und hartherzigen Gesetzesfabrikanten angeklagt, durch eigenmächtige Vorschriften das Recht der Armen verkümmert und die Forderungen der Humanität verachtet zu haben. Es ist, um die heilige Zahl voll zu machen, der siebente Wehruf, den der Prophet zur Rechtfertigung seines früher (5, 5—7) über Juda und Jerusalem gefällten Urtheilsspruchs ertönen lässt.

Kap. 10, 1—4.

1. Weh denen, die Gesetze für den Frevel machen
und schreiben Unrecht nieder was sie schreiben,

2. die Dürftigen vom Rechte zu verdrängen,
zu rauben was den Armen meines Volks gehört,
dass Wittwen ihre Beute würden
und Waisen durch sie ausgeraubt.

3. Was thut ihr denn am Tage der Vergeltung
beim Unheil, das von ferne kommt?
Zu wem wollt ihr um Hülfe flehen?
wo lasst ihr eure Herrlichkeit?

4. Es bleibt euch nur, euch als Gefangene zu krümmen,
zu fallen als Erschlagene.

Dass diese Verse sich nur auf Judäa und seine Magnaten beziehen können, hat auch Ewald eingesehen. Um so unbegreiflicher erscheint es, dass dieselben nach der Ansicht dieses Gelehrten als vierte Strophe zu dem von Samaria handelnden Abschnitte c. 9, 7—20 gezählt und durch denselben von ihrer natürlichen Verbindung mit den ebenso durch הוי eingeführten Wehrufen c. 5, 8—24, nicht

etwa durch den Unverstand des Redactors, sondern nach der Absicht und dem Plane des Verfassers selbst losgerissen worden sein sollten. Die vierte Strophe des Orakels über Samaria erkenne ich dagegen vielmehr in c. 5, 25—30, und sie, deren Inhalt sich allem Anscheine nach auf Samaria oder das Reich Israel bezieht, bringt erst jenes Orakel zu einem befriedigenden Abschluss.

Um dies zu begründen, wird es nöthig sein, in dem Abschnitte c. 9, 7—20 und c. 5, 25—30 den Fortschritt der Gedanken und ihre geschichtliche Beziehung einer näheren Erörterung zu unterziehen. Die grammatisch exegetische Erklärung des Einzelnen, soweit wir damit übereinstimmen, wird dabei als bekannt vorausgesetzt.

Kap. 9, 7—11.

Strophe 1.

V. 7. Ein Wort hat wider Jakob ausgesandt der Herr
und niederfallen soll's in Israel,

8. Dass es erfahre sein gesammtes Volk,
Ephrajim und Samarias Bewohner;
dem Hochmuth und dem stolzen Sinn zuwider,
der da spricht:

9. „Es sind Backsteine umgefallen,
so wollen wir in Quadern bauen;
sind Sykomoren umgehauen,
so pflanzen Zedern wir dafür“.

10. Es liess der Herr sich über es erheben
die Obersten Rezins und seine Feinde wappnet' er.

11. Aram von vorn, von hinten die Philister,
und sie verzehrten Israel mit vollem Mund.
Bei alledem wich nicht sein Zürnen
und ausgestreckt blieb noch sein Arm.

Mit V. 7 vergl. Zach. 9, 1: Die Erhebung des Wortes Gottes gegen das Land Hadrach und Damaskus ist seine Ruhestätte. — So ist hier Jakob Bezeichnung des Ganzen, des Volkes Gottes überhaupt, und Israel des Theiles, des Reiches Samaria. In V. 8 nimmt das ב vor נַאֲוַת das בְּ vor יַעֲקֹב V. 7 wieder

auf, in dem Sinn von gegen, wider und לֵאמֹר führt die folgenden Reden ein, in welchen sich eben dieser nicht zu bändigende Hochmuth Samarias ausspricht.

In V. 10 lese ich mit Ewald שָׂרֵי. Der Redactor unseres Jesaja hat, wie es scheint, nicht eingesehen, dass hier auf Zeiten angespielt wird, die dem syro-ephraimitischen Kriege vorangingen; er konnte sich daher keine שָׂרֵי רְצִין keine Feldobersten Rezin's denken, die gegen den mit ihrem Herrn verbundenen König von Israel feindselig aufgetreten wären, und so änderte er die Obersten in Feinde (צָרֵי) Rezin's um, unter welchen er die Assyrer sich vorstellen mochte; allein von diesen wird erst in der Schlussstrophe die Rede sein. Es scheint aber vielmehr die Zeit gemeint zu sein, wo der durch Jerobeams II. lange und glückliche Regierung dem Volke tiefeingepflanzte Hochmuth und das trotzige Vertrauen auf sein Glück und seine Kraft einen ersten, harten Stoss erlitt, da das von Jerobeam unterworfene Aram nach dem Tode dieses tapferen und kriegstüchtigen Regenten sich frei machte[1]) und in Verbindung mit den Philistern aggresiv und siegreich wider Israel auftrat. Die Berichte unserer historischen Bücher über die politischen Verhältnisse und Begebenheiten jener Zeiten sind bekanntlich äusserst karg und nur vermuthen lässt sich, dass dieser neue Aufschwung des damaskenischen Reiches sich an den Namen desselben Rezin knüpft, dessen Feldherren, so lange er für seine Unabhängigkeit kämpfte, feindselig wider Jerobeams Nachfolger auftraten, der aber später den Usurpator Pekach zu seinem Bundesgenossen machte und ihn während zwanzig Jahren auf seinem Throne stützte.

c. 9, 12—16.

Strophe 2.

12. Doch nicht kehrt' um das Volk zu dem, der es geschlagen,
den Herrn der Heere suchten sie nicht auf.

13. Da rottet' aus der Herr aus Israel den Kopf und Schwanz
die Palm und Bins an Einem Tag.

---

1) Wie aus der, freilich in ihrer jetzigen Lesart, offenbar verschriebenen Stelle 2. Kön. 14, 28 hervorgeht.

14. (Der Alt' und Angeseh'ne ist das Haupt,
 Propheten, welche Lügen lehren, sind der Schwanz.)

15. Es waren dieses Volkes Führer Irreleiter,
 und die Geführten wurden hingerafft.

16. Deshalb kann ihrer Jugend sich der Herr nicht freuen,
 mit ihren Waisen, ihren Wittwen hat er kein Erbarmen.
 Denn alle sind sie ruchlos, aus dem Argen,
 und jeder Mund spricht Thorheit aus.

 Bei alledem wich nicht sein Zürnen
 und ausgestreckt blieb noch sein Arm.

In seinem Trotz und Uebermuth kehrte das Volk nicht zurück zu dem, der es geschlagen hatte, es erkannte in dem Unglück, das es betroffen hatte, nicht die züchtigende Hand des Vaters, der es von seinen Irrwegen wieder zu sich und seiner Kindespflicht zurückführen wollte, und suchte nicht seine Gnade wieder zu erlangen. Da fiel ein neuer Schlag des ausgereckten Gottesarms, der Kopf und Schwanz, Palm und Binse an Einem Tage traf, d. h. Hohe und Niedrige, Fürst und Volk. Eine ähnliche Umschreibung der Totalität s. oben c. 5, 24. Die v. 14. von diesen bildlichen Ausdrücken gegebene Erklärung ist unzweifelhaft unrichtig und stört den viergliedrigen Strophenbau. Sie stammt allen Anzeichen nach von derselben Hand, von der auch das ebenso unrichtige Interpretament c. 3, 2 in den Text gekommen ist.

Das historische Ereigniss, auf welches v. 13 angespielt wird, ist vermuthlich der Untergang der Dynastie Jehu's durch den Verschwörer Sallum, welcher den Sohn Jerobeams II, Sacharja, nach einer halbjährigen Regierung ermordete, um dann nach einem Monat selbst wieder durch die Hand Menahems, des Sohnes Gadi's, Thron und Leben zu verlieren. Die verdorbenen Texte 2. Kön. 15, 10 und 16 geben hier nur ein spärliches Licht und in dem mystischen Nebel des älteren Zacharia c. 11, den man hier auch beigezogen hat, wird ein nüchterner Mensch sich erst nicht zurechtfinden. Wir sind daher in Bezug auf eine geschichtliche Erläuterung unserer Stelle auf blosse Combinationen und Vermuthungen reduzirt.

Wie bei Juda, c. 3, 12, so wird auch bei Israel (v. 15) die Schuld an dem moralischen und politischen Verfall des Volkes (in beiden Stellen durch בלע bezeichnet) seinen Führern (מְאַשְּׁרֵי הָעָם) aufgebürdet.

C. 9, 17—20. Strophe 3.

17. Denn gleich wie Feuer brennt die Bosheit,
und Dorn und Distel zehrt sie auf,
ergreift auch das Gebüsch des Waldes;
sie wallen als Rauchsäulen auf.

18. Im Zorn des Herrn erglüht das Land,
das Volk ward wie des Feuers Speise,
der Eine schont des Andern nicht,

19. riss ab zur Rechten und blieb hungrig,
und frass zur Linken, ward nicht satt,
sie werden endlich noch verzehren
ein Jeder seines Armes Fleisch.

20. Es zehrt Manasse an Ephrajim,
Ephrajim zehrt Manasse auf,
und sie vereint sind wider Juda.

Bei alledem wich nicht sein Zürnen
und ausgereckt blieb noch sein Arm.

Durch ein neues Strafgericht des immer noch erhobenen Armes Gottes zerfleischen sie sich selbst untereinander im Bürgerkrieg. Wie um sich fressendes Feuer brennt die Bosheit; Distel und Dorn verzehrt sie und zündet das Gebüsch des Waldes an. Distel und Dorn sind ein Bild der Nichtsnutzigen und Schlechten, unter welchen sich der Zwist zuerst entzündet und sie verzehrt. Dann greift das einmal entflammte Feuer der Zwietracht weiter um sich, erfasst die Gebüsche des Waldes und endlich den Wald selbst mit seinen hohen Bäumen, so dass Dornen, Gebüsch und Bäume, d. h. alle Classen des Volkes, von den niedrigsten bis zu den höchsten, in einem gemeinschaftlichen Feuer auflodern. Dieser verderbliche innere Zwist ist aber ein göttliches Strafgericht. Durch den Zorn Gottes ist das Land in solche Gluth versetzt. — Unter einem neuen Bilde wird dann der mörderische Bru-

derzwist und die unersättliche Rachsucht der aus ihm Uebriggebliebenen, die von einem Morde zum andern drängt, der Gier eines Heisshungrigen verglichen, der rechts und links um sich frisst und verzehrt, wo er etwas findet, ohne je satt zu werden, so dass er am Ende anfängt sein eigen Fleisch abzunagen. Die sich also Verzehrenden sind nun nicht blos Einzelne, sondern ganze Stämme. In Ephrajim und Manasse, d. h. in dem diesseitigen und transjordanischen Land. — denn nicht das unbedeutendere westliche, sondern das östliche Manasse scheint hier verstanden zu sein wie Ps. 60, 9 und dann synekdochisch das transjordanische Israel überhaupt zu bezeichnen — schien der alte Bruderzwist aus den Zeiten Jephtha's (Richt. 12) auf's neue erwacht zu sein, bis sie an Juda ein für beide gemeinsames Object des Angriffs fanden. Auch dieser Angabe liegt ein geschichtliches Faktum zu Grunde, aber welches? Die historischen Bücher lassen uns hier wieder im Stich und die magere Notiz 2. Kön. 15, 23 bietet nur einen schwachen Haltpunkt, um daran eine immerhin gewagte Muthmassung zu knüpfen. Es wird dort die Ermordung Pekachja's, des Sohnes Menahems, berichtet. Der Usupator Menahem hatte sich durch schwere Geldopfer, die er seinen vermöglicheren Unterthanen auferlegte, der Asyrer erwehren und 10 Jahre lang auf dem Throne von Israel behaupten können. Indem er seine Herrschaft sterbend seinem Sohne Pekachja hinterliess konnte er sogar hoffen, eine neue Dynastie zu gründen. Allein schon im 2. Jahre seiner Regierung erlag Pekachja dem Verrathe seines ihm zunächststehenden Kriegsobersten Pekach. Wenn es nun in der angeführten Stelle 2. Kön. 15, 23 heisst, dass Pekach fünfzig Gileaditen zu Mitverschworenen hatte, so lässt sich hieraus vielleicht muthmassen, dass die Verschwörung gegen Pekachja von dem transjordanischen Landestheil ausging und dass darauf der bei Jesaja erwähnte Bruderzwist zwischen Ephrajim und Manasse Bezug nehme. Unter Pekach begannen nun, schon in den Tagen Jothams (2. Kön. 15, 37) die Angriffe der verbündeten Könige von Damask und Israel auf Juda, welche in der Zeit des Ahas einen so acuten, für den Fortbestand der davidischen Dynastie gefährlichen

Charakter gewannen, dass der junge König sich gezwungen glaubte, die Hülfe Assyriens anzusprechen (2. Kön. 16, 7. Jes. 8, 6), und in diesem feindseligen Verhalten Israels gegen den Bruderstamm lag fürwahr ein hinreichender Grund, der den Propheten zur Abfassung dieses Drohorakels veranlassen konnte.

Mag sich dies nun so oder anders verhalten, so ist jedenfalls klar, dass mit dem Schlussverse des neunten Kapitels das Orakel selbst nicht seinen Abschluss erreicht haben kann. Der immer noch ausgereckte Arm Gottes muss endlich zu einem letzten, tödtlichen Schlage auf das Haupt dieses hochmüthigen, durch keine noch so schweren Züchtigungen zu bessernden Volkes niederfallen. Dass eine 4. Strophe dieses Inhaltes nicht in den 4 ersten Versen des zehnten Kapitels, welche von Juda handeln, gesucht werden dürfe und jener Schaltvers am Ende des 4. Verses als nicht hieher gehörig zu streichen sei, ist bereits gezeigt worden. Wir wollen nun sehen, ob die Schlussverse des fünften Kapitels, welche, wie oben nachgewiesen wurde, zu dem vorangehenden Weherufen über Juda's Staatslenker nicht passen, vielleicht den vermissten Schluss zu dem Orakel über Israel darzubieten geeignet sind.

Kap. 5, 25—30. Strophe 4.

25. Deshalb ist Jahve's Zorn ob seinem Volk entbrannt,
und er holt' aus mit seinem Arm, und schlug es, dass die Berge bebten,
dass ihre Leichen wurden wie der Koth,
der mitten auf den Strassen liegt.

Bei alledem hat sich sein Zorn noch nicht gewendet,
und noch ist ausgereckt sein Arm.

26. Nun wird er fernhin ein Panier erheben
den Heiden, wird sie von der Erde Enden locken,
und sieh', sie kommen hurtig schnell daher.

27. Da ist kein Müder, keiner, der da strauchelt,
nicht schlummern und nicht schlafen sie.
Nicht löset sich der Gürtel ihrer Lenden,
an ihren Solen reisst kein Band.

28. Geschärft sind ihre Wurfgeschosse
und ihre Bogen alle sind gespannt.
Die Hufen ihrer Rosse sind gleich Kieseln
und ihrer Wagen Räder wie der Wind.

29. Sein Brüllen ist wie das des Löwen,
wie junge Löwen, also schreit er auf
und packt er knurrend seine Beute,
trägt er sie weg und niemand rettet sie.

30. Braust es dann über ihm an jenem Tag wie Meeresbrausen,
so wird es nach der Erde blicken,
und siehe, dichte Finsterniss, nach Licht —
es hat in ihren Nebeln sich verdunkelt.

Wenn der Schluss der dritten Strophe mit wenig Worten darauf hingewiesen hatte, wie der sich selbst zerfleischende Hader der Stämme Israels sich zuletzt auch gegen das Brudervolk Juda wandte und in der Bekämpfung desselben gemeinsame Sache machte, so mahnt nun die 4. Strophe an das schreckliche Blutbad, welches dieser sogen. syro-ephraimitische Krieg zur Folge hatte, und von welchem uns die freilich legendenhaft überlieferte, aber im Wesentlichen doch glaubwürdige [1]) Schilderung 2. Chron, 28, 5ff. Zeugniss gibt. Freilich litt nach dieser Darstellung des Chronikbuchs unter jenen Folgen weniger das siegreiche Israel als das besiegte Juda, allein, da einmal Juda, welches der Prophet bereits ähnlicher Schuld bezichtigt hat, in Mitleidenschaft gezogen ist, so erweitert sich nun sein Gesichtskreis. Der Zorn Gottes ist nun entbrannt (חָרָה אַף־יְהוָֹה) nicht allein über Israel, sondern über sein Volk im Allgemeinen (בְּעַמּוֹ) über das er bereits c. 5, 7 (יִשְׂרָאֵל וְאִישׁ יְהוּדָה) das Urtheil gesprochen hat, es sei der ausgeartete und daher der Verwüstung verfallene und preiszugebende Weinberg, den Gott zu seiner Lust gepflanzt (נְטַע שַׁעֲשׁוּעָיו) und mit aller Sorgfalt gehegt und bearbeitet hatte. Da nun alle bis jetzt angewandten Zuchtmittel nichts gefruchtet, das Reich Israel durch alle seine seit Jerobeams II. glorreicher Regierung erlittenen Verluste und inneren Umwälzungen nicht gedemüthigt, und beide Reiche, Juda

1) S. Graf, d. gesch. Bb. des A. T. S. 164.

und Israel, in wechselseitigem Bruderkampfe das Land mit Blut und Leichen erfüllt haben, so wird nun aus fernen Landen ein fremdes Volk als Zuchtmeister und Strafvollzieher von Gott herbeigerufen und sein von ihm schutzlos preisgegebener Weinberg abgeweidet und zertreten werden (v. 5, 6). Denn der Herr derselben hatte von ihm Recht (מִשְׁפָּט) erwartet, und siehe da Blutvergiessen (מִשְׂפָּח), er hatte auf Gerechtigkeit (צְדָקָה) gehofft, und siehe da Noth und Hülfsgeschrei seiner armen, unterdrückten Bewohner (צְעָקָה), v. 7. — So kehrt denn der Schluss der Rede wieder zu ihrem Anfang zurück und die Parabel vom Weinberge Gottes und die von ihr gegebene Erklärung und Nutzanwendung rundet sich zu einem harmonisch gegliederten Ganzen ab. —

Durch die Aufnahme von Stücken aus dem 3. 9. und 10. Kapitel ist nun diese Rede schon zu einem Umfange angewachsen, der die Länge gewöhnlicher prophetischer Ansprachen zu überschreiten scheint; zu dem könnte das Orakel über Israel c. 9, 7—20 und c. 5, 25—30 füglich als ein für sich bestehendes Stück, ähnlich dem Orakel über Assyrien c. 10, 5—34 gefasst werden, und noch wissen wir nicht, wo wir die übrigen Theile des sogen. ersten und ältesten Buches Jesajanischer Orakel, c. 1—12 unterbringen sollen, ob sie auch noch Bestandtheile jener längeren mit c. 5 beginnenden Rede oder Bruchstücke anderer, verloren gegangener Reden des Propheten sind? Von dem 7. Kapitel, das einer historischen Schrift über Jesaja entlehnt ist, sehen wir einstweilen ab, obgleich die Verse 18—25 nicht mehr einen historischen, sondern denselben prophetischen Charakter an sich tragen, den wir in den Stellen c. 3, 1—7 und 16—4, 1 antreffen. Diese an sich schon schwierige Untersuchung wird noch verwickelter durch die äusserst heikle Frage nach der Abfassungszeit eines jeden der Bestandtheile, aus welchen das Ganze dieser ersten Orakelsammlung zusammengestellt ist. Mit Benutzung der einzigen chronologischen Angaben im Anfange des 6. und 7. Kapitels darf man wol vermuthen, dass darin im Allgemeinen Reden gesammelt sind, welche Jesaja seit dem Tode Usia's und dem Regie-

rungsantritte seines Sohnes und Nachfolgers Jotam bis in die Zeiten und wahrscheinlich bis zum Tode Achas bei verschiedenen Anlässen gehalten hat. Aber bei dem Ungeschick ihrer jetzigen, Zusammengehöriges auseinander reissenden und Ungehöriges verbindenden Redaction ist es äusserst schwierig, wenn nicht unmöglich zu unterscheiden, was davon etwa einer früheren, was einer späteren Zeit angehört; und doch ist es für das Verständniss des Einzelnen nicht unwichtig, ob der Prophet ein Orakel noch bei Lebzeiten Jotams, oder erst unter Achas und ob er dasselbe in den ersten oder letzten Jahren der Regierung dieser Könige ausgesprochen habe. Ich muss die Aufgabe, in diese dunkle Materie einiges Licht zu bringen, einer späteren Zeit vorbehalten und begnüge mich jetzt nur, an einen wesentlichen Punkt zu erinnern, den man bei dieser kritischen Untersuchung nicht ausser Acht lassen darf. Wie später bei Jeremia, so hat man nämlich schon bei Jesaja zu unterscheiden zwischen Jesaja, dem prophetischen Redner und Jesaja, dem Schriftsteller. Als Redner hat Jesaja zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Anlässen Ansprachen an das Volk gehalten, die er dann später in einem gegebenen Zeitpunkte gesammelt und wie es scheint, ohne besondere chronologische Angaben in eine beliebige Ordnung und Folge gebracht und publicirt hat. Dass Jesaja die ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen nicht bloss mündlich ausgesprochen, wenn die Hand Gottes ihn ergriffen hatte (c. 8, 11), sondern auch schriftlich aufgezeichnet habe, ergibt sich aus denjenigen Orakeln, in welchen er in erster Person von sich redend auftritt, wie in c. 6 und 8.

Das sechste Kapitel scheint bestimmt gewesen zu sein, dieser Aufzeichnung als Einleitung zu dienen und sollte also dieselbe als erstes Kapitel eröffnen. Jesaja erzählt darin seine Berufung zum Boten Gottes an sein Volk und der Auftrag, den er als solcher erhält, lautet dahin: er solle die Augen seiner Zuhörer blind, ihre Ohren taub, und ihre Herzen unempfindlich machen, d. h. das Volk sollte in seiner Verblendung die Zeichen des kommenden Straf-

gerichts, auf die er sie aufmerksam mache, nicht sehen, seine Ermahnungen zur Busse und Besserung nicht hören wollen und in Verstocktheit und Herzenshärtigkeit sich gegen alle Regungen des göttlichen Geistes verschliessen; und dieser traurige Zustand sollte so lange andauern, bis das Volk seiner wohlverdienten Strafe erlegen und auf einen nur kleinen Rest von Gläubigen und Gebesserten zusammengeschmolzen sein werde, aus welchen dann Gott eine neue, seinen Absichten besser entsprechende, heilige Gemeinde werde bilden können.

Diese Worte mögen von Jesaja zu einer Zeit niedergeschrieben worden sein, wo er schon seit Jahren die Erfolglosigkeit seiner Warnungen und Ermahnungen einsehen gelernt und dieselbe als göttlichen Rathschluss in der Führung seines Volkes aufzufassen sich gewöhnt hatte, wo aber auch das von ihm so vergeblich verkündigte Strafgericht bereits begonnen hatte in Erfüllung zu gehen. Denn wie wir aus c. 8, 1 und 30, 8 vergl. mit Habak. 2, 2 sehen, sollte die Aufzeichnung solcher, später durch den Erfolg bestätigter Weissagungen den Propheten sowohl als göttlichen Sendboten, der nicht blos von sich aus (מִלִּבּוֹ Ez. 13, 2), sondern im Geist und Auftrage Gottes gesprochen habe, beglaubigen, als ihn zugleich rechtfertigen gegen allfällige Vorwürfe, als hätte er nicht rechtzeitig und in treuer Ausübung seines prophetischen Dienstes vor dem Unglück gewarnt, das nun über das Volk gekommen war. So scheinen nun auch die schweren Zeiten des syro-ephraimitischen Krieges, die das Herz des Königs und seines Volkes erzittern machten, wie die Bäume des Waldes vor dem Winde beben (c. 7, 2), für unsern Propheten ein Anlass gewesen zu sein, durch Aufzeichnung und Sammlung seiner bisher gehaltenen Vorträge seine prophetische Thätigkeit in's Licht zu setzen und zu rechtfertigen. Der Zweck und die Richtung dieser Reden war aber ein doppelter gewesen. Einmal sollte der grossen Mehrzahl der von Gott abtrünnigen und seinen heiligen Geboten hartnäckig Widerstrebenden das nahe bevorstehende Strafgericht verkündet werden, das ihrem stolzen Selbstvertrauen, ihrem Leichtsinn, ihrer Schwelgerei

und der eigennützigen Härte und richterlichen Parteilichkeit, womit die Schwachen und Hülfslosen durch ihre reichen und mächtigen Oberen unterdrückt und ausgebeutet wurden, ein schnelles Ende bereiten würde. Das kleine Häuflein der Treugebliebenen, Gott und seinem Wort vertrauenden, sollte dagegen in seinem Glauben bestärkt und durch die Aussicht auf eine bessere Zeit, die nach dem alles Böse und Unreine tilgenden Strafgericht für sie eintreten werde, getröstet und vor Verzagtheit bewahrt werden; in ihnen liege der Keim zu einer regenerirten, heiligen Gemeinde Gottes, deren Beherrscher, ein gottbegnadeter Sprössling aus dem Hause Davids, alle Eigenschaften eines wahren Regenten in sich vereinigen werde.

Diese von Jesaja selbst geschriebene oder diktirte Schrift ist schwerlich unversehrt und in ihrem ganzen Umfange auf die Nachwelt gekommen. Jedenfalls herrschte in derselben von Anfang an mehr Ordnung und Zusammenhang, als ihre massoretische Redaction uns jetzt erkennen lässt. Es ist nun Aufgabe der Kritik, das Ursprüngliche, soviel dies überhaupt möglich ist, wieder herzustellen. So in Beziehung auf die Zeitfolge. Denn gewiss sind neben den leichter erkennbaren Ansprachen aus der Zeit des Ahas auch solche, ganz oder bruchstückweise, erhalten, welche in die Regierungszeit seines Vaters Jotham fallen, unter welchem Jesaja sein Prophetenamt angetreten hatte. Diese älteren Reden müssen nun bei dem Fehlen aller chronologischen Angaben aus inneren Merkmalen aufgesucht und ausgeschieden werden. Die Nothwendigkeit Versetzungen anzunehmen und damit die muthmasslich ursprüngliche Wort- und Gedankenfolge wieder herzustellen, ist schon von Ewald (Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 1, 330 und Propheten des A. T. 1, 184) anerkannt und ein von dem durch diesen Gelehrten vorgeschlagenen etwas abweichender Versuch dazu ist oben in diesen Blättern gemacht worden. Dass sich auch Glossen und Flickverse in den Text eingeschlichen haben und daraus entfernt werden müssen, ist wohl in weiterem Umfange vorauszusetzen, als dies bereits von Gesenius zugestanden und von seinen Nachfolgern gebilligt worden ist. Wo

endlich der Zusammenhang klafft und Lücken vorhanden sind, muss dies aufrichtig anerkannt und nicht ein Zusammenhang der Gedankenfolge durch das beliebte Mittel von zu ergänzenden, weil eben nicht vorhandenen, Zwischengedanken erkünstelt werden. Erst wenn es der Kritik gelungen sein wird, den Text unseres Propheten in einzelnen Worten sowohl, als in ihrer Verbindung zu grösseren Abschnitten in seiner ursprünglichen Gestalt und richtigen Aufeinanderfolge, so weit dies überhaupt noch möglich ist, darzustellen, wird auch die Auslegung festen Boden unter ihren Füssen und ein freies Feld vor sich haben, auf dem sie nicht mehr Gefahr läuft, Dinge zu erklären oder mit Scheingründen zu rechtfertigen, an die Jesaja nie gedacht und deren Anstoss er nicht verschuldet hat. Sind einmal so mit Hülfe von Kritik und Exegese der Wortlaut und die Meinung des Propheten philologisch sicher gestellt, so wird es erst Zeit sein, in jene mehr dem philosophischen Gebiet angehörende Krisis einzutreten, die in dem Inhalt seiner Orakel Göttliches und Menschliches, Ewiges und Zeitliches zu scheiden und danach zu bestimmen sucht, was nur eine transitorische, für die Zeit und Mitwelt des Propheten geltende Bedeutung, und was dagegen für alle Zeiten und also auch für uns einen bleibenden Werth hat. Auch göttlichen Wahrheiten, sofern sie durch menschliche Organe verkündigt werden, haftet Menschliches, d. h. Vergängliches an, das, wie es in der Zeit entstanden ist, auch mit der Zeit hinfällig ist und vergeht. Eine unbefangene Prüfung und die Lehre des geschichtlichen Erfolgs zeigen uns, dass sowohl in den von unserem Propheten zu kleineren concreten Schilderungen ausgeprägten Erwartungen von den Folgen des über Juda und Israel hereinbrechenden Strafgerichts (c. 3, 1—7, 4, 1; 7, 2—25), als in seinen Erwartungen eines ewigen, sich selbst auf die Thierwelt erstreckenden Friedens, der Heimkehr aller in die näheren und ferneren Länder zersprengten israelitischen Kriegsgefangenen und der Wiedervereinigung der beiden getrennten Reiche unter dem Zepter eines alle Regententugenden in sich vereinigenden Herrschers aus Davidischem Hause in

der messianischen Zeit (c. 9, 1—7; c. 11) die lebhafte Phantasie des Propheten gestaltend und ausmalend eingewirkt hat, und dass es daher unrecht wäre, die buchstäbliche Erfüllung solcher Weissagungen in der folgenden Geschichte nachweisen oder von der Zukunft erwarten zu wollen.

Nur auf diesem mühsamen, inductiven Wege einer kritisch exegetischen Erforschung ihrer Schriften und nicht durch apriorische dogmatische Voraussetzungen werden wir ein getreues, geschichtliches Bild von der Wirksamkeit und Bedeutung der hebräischen Propheten gewinnen. Vieles ist im Laufe der Jahrhunderte zu Lösung dieser Aufgabe geleistet worden, was von der Gegenwart anzuerkennen ist, und ein Mehreres wäre noch geschehen, wenn nicht der aus dem Judenthum vererbte Aberglaube an eine unverfälschte Textüberlieferung diese Schriften so lange Zeit den allgemeinen Gesetzen und der sonst überall geltenden philologischen Behandlung der Schriften des Alterthums hätte geglaubt entziehen zu müssen. Für folgende Generationen bleibt aber zu thun noch genug übrig und obige Erörterungen sollten eben dazu dienen, das Gefühl der Nothwendigkeit von noch weiter gehenden Forschungen für den doch schon so oft und so ausführlich commentirten Propheten Jesaja anzuregen und zur Mitarbeit in diesem Bestreben aufzufordern.

Zur edessenischen Abgarsage.

Von

R. A. Lipsius.

Zu meiner Schrift über die edessenische Abgarsage bin ich Dank den freundlichen Mittheilungen von Prof. Nöldeke, Prof. Overbeck und Dr. Max Bonnet schon jetzt in der Lage, einige Berichtigungen und Ergänzungen mitzutheilen.

Irrthümlich ist der Name des edessenischen Bischofs, welcher den Scharbil bekehrte, immer Barschamia geschrieben; der Mann heisst aber Barsamja ܒܪ ܫܡܝܐ. Ferner ist der dem Ḥanan beigelegte Titel Scharîrâ, wie Hoffmann festgestellt hat, nicht Archivar, sondern Commissär.

Zu S. 26 Anm. 1 bemerkt Nöldeke: „ἄσημον ist schlechtweg ‚Silber'. So haben es wenigstens die Syrer als ܣܐܡܐ sêmâ (Mischna noch אסימון); in älterer Zeit allerdings von ܟܣܦܐ ‚Geld' (ἐπίσημον) noch unterschieden, später schlechtweg ‚Silber'. Dass gerade das entscheidende α unterwegs verloren gegangen, ist interessant. Auch in das Persische ist das Wort früher als sîm (Silber) übergegangen."

S. 16 heisst es von Moses von Khorene, dass derselbe ebenso wie die Doctrina Addaei nur eine mündliche Antwort Jesu an Abgar kenne; dagegen wird S. 22. 31 gesagt, dass Moses ebenso wie Eusebius von einer schriftlichen Antwort erzählt. Beides ist gleich richtig und doch wieder gleich ungenau; nach der sowohl bei Whiston als bei le Vaillant sich findenden Unterschrift der Antwort Jesu ist dieselbe auf Befehl des Herrn von dem Apostel Thomas niedergeschrieben. Es ist also unrichtig, dass diese Fassung

der Erzählung sich erst bei Mares dem Sohne des Salomon vorfinde.

Ein anderes Versehen ist S. 72 untergelaufen, wo das Citat aus Cyrillus adv. Julianum, das ich Dr. Nestle verdanke, den Citaten aus Cyrill von Jerusalem angereiht ist. Die angeführte Schrift stammt vielmehr von dem alexandrinischen Cyrill.

Schreibfehler die bei der Correctur übersehen wurden, finden sich S. 30, wo vom Nachfolger „Abgars" statt „des Addäus" die Rede ist, und S. 41 und 42, wo statt des fünfzehnten Jahres „des Tiberius" das fünfzehnte Jahr „des Trajanus" gelesen werden muss. Ein Schreib- oder Druckfehler liegt auch vor, wenn S. 16 als das Jahr, in welchem die arabische Chronik des Barhebräus erschienen ist, 1763 statt 1663 angegeben wird.

Ueber die Zeit, seit welcher die Edessener glaubten, dass ihrer Stadt Uneinnehmbarkeit garantirt sei, bemerkt mir Nöldeke: „Praktisch wurde das freilich erst 503, wo Kavâdh vor Edessa erschien; aber nach dem grossen Kriege, der 363 endigte und jeden Augenblick wieder anfangen konnte, ja auch wirklich im letzten Viertel des 4. Jahrh. wieder gelegentlich ausbrach, konnte man leicht daran denken, dass Edessa in Gefahr kommen könne und daher eine solche Verheissung ausprägen. Für das 5. Jahrh. ist das weniger wahrscheinlich."

Vergleicht man mit dem Gesagten die von mir S. 86 Anm. mitgetheilte Notiz aus Barhebräus über die wunderbare Vereitelung der Belagerung von Nisibis unter Sapores, so wird man genau in dieselben Zeitverhältnisse geführt, welche Nöldeke für Entstehung der edessenischen Sage voraussetzt.

S. 33 wird ein völlig unbekannter Statthalter von Syrien ܐܘܠܒܝܢܘܣ Olbinus erwähnt. Nöldeke vermuthet, dass ܐܘܠܒܝܢܘܣ nur eine alte Verschreibung für ܣܒܝܢܘܣ Sabinus sei. „So vortrefflich der Text dieser älteren Sachen meist ist, so sind doch die Eigennamen zum Theil stark entstellt."

Zu dem was ich S. 46 f. 91 f. über den lebhaften Verkehr der Edessener mit der römischen Kirche zu Ende des

4. Jahrh. bemerkt habe, lässt sich auch noch die S. 8 besprochene ebensowohl aus inneren als aus chronologischen Gründen ungeschichtliche Angabe fügen, dass Serapion von Antiochia durch Zephyrinus von Rom ordinirt worden sein soll. Nöldeke bemerkt hierzu mit Recht: „Damit will doch Antiochia offenbar hinter Rom gestellt werden. Dass die Edessener gegen den von Constantinopel aus eingesetzten Patriarchen von Antiochia rebellirten, wird nicht erst in den monophysitischen Streitigkeiten begonnen haben. Beiläufig: ein terminus ad quem wird für alle diese Sachen durch das Fehlen jeder Beziehung auf diese Streitigkeiten gegeben: die Edessener waren später die ärgsten Monophysiten."

Zu der Anknüpfung an Römisches gehört auch die S. 46 ff. besprochene Sage von der versuchten Wegführung der Gebeine des Petrus und Paulus durch orientalische Männer. Mit dem von mir dort Gesagten ist jetzt auch die Ausführung bei Victor Schultze, Archäologische Studien über altchristliche Monumente (Wien 1880) S. 241 ff. zu vergleichen. Die von mir aufgestellte Ansicht, dass die damasianische Inschrift in den Katakomben von S. Sebastiano älter als die ausgebildete Sage bei Gregor dem Grossen, in den Peter-Pauls-Acten und in den Acten des Scharbil sei, findet durch die Nachweise Schultze's ihre volle Bestätigung. Den Text der Inschrift giebt Schultze in correcterer Gestalt als Gruter, indem er Vs. 2 mit der römischen Ausgabe von 1754 „limina" statt „nomina" und Z. 6 mit einigen Handschriften „descendere" statt „defendere" liest.

Zu S. 67 Anm. 1. Von dem bei Land anecdota Syriaca III, 324 abgedruckten Fragment stellt Nöldeke mir eine wortgetreue Uebersetzung zur Verfügung, die ich im Folgenden mittheile.[1])

— — — „Und sie sprach zu ihm: „wie soll ich jenen verehren, da er nicht sichtbar ist und ich ihn nicht kenne?" Als sie sich darauf eines Tages in ihrem Paradiese auf-

1) Nöldeke bemerkt mir: „die ersten $1^1/_2$ Linien lasse ich weg, da sie in der abgerissenen Gestalt keinen sichern Sinn geben".

hielt und diese Dinge ihren Sinn bewegten, sah sie in einer Wasserquelle, welche sich in dem Paradiese befand, das Bild (*εἰκών*) unseres Herrn Jesus auf Leinwand gemalt im Wasser befindlich; und als sie es heraufnahm, ohne dass es nass war, wunderte sie sich und verhüllte es mit dem *φακεόλιον* [so, nicht *ποικίλη*, Gemäldehalle], das sie trug, indem sie es ehrte, und brachte und zeigte es dem, der sie zu ermahnen pflegte [martê, nicht martâ auszusprechen]. Und da blieb auch in dem *φακεόλιον* die Gestalt von dem, was aus dem Wasser genommen war, in allen (Einzelheiten). Und das eine Bild kam nach Cäsarea, eine gewisse Zeit nach dem Leiden unseres Herrn, und das andere Bild wurde da, im Dorf ܩܘܡܘܠܝܐ Komolia (?) aufbewahrt und ihm zu Ehren wurde von jener Hypatia, welche eine Christin geworden war, ein Tempel erbaut. Nach einer gewissen Zeit brachte aber ein anderes Weib vom Dorfe ܕܝܒܘܕܝܢ Dibudin (?), von welchem oben geschrieben ist, dass es zum Gebiet (d. h. zur Diöcese) von Amasia (?) gehörte, als sie dies mit Eifer erfahren hatte, auf irgend eine Weise das eine der Exemplare des Bildes von ܩܡܘܠܝܐ Kamolia nach ihrem Dorfe. Und man nennt es in jenem Lande *ἀχειροποίητον* „das nicht mit Händen gemachte." Und auch sie baute ihm zu Ehren einen Tempel. So war dies. Im 27. Jahre der Regierung Justinians Ind. III kam ein Heer von Barbaren nach dem Dorfe Dibudin und verbrannte es und den Tempel und führte das Volk gefangen fort. Und eifrige Leute aus dem Lande thaten dies dem milden (ܡܝܡܪܐ = *ἥμερος* resp. *ἡμερώτατος*) Kaiser kund und baten ihn, dass er eine *φιλοτιμία* gebe und der Tempel und das Dorf wiederhergestellt und das Volk ausgelöst werde. Und er gab was er wollte. Einer aber von denen im *παλάτιον*, vom Gefolge des Kaisers, gab den Rath, dass das Bild unseres Herrn durch die Priester in den Städten in einer *ἐγκυκλία* herumgetragen und (so) Geld gesammelt werde, genügend zum Bau des Tempels und des Dorfes. Und so trugen sie es vom Ind. III bis IX einher. Ich meine aber, dass dies durch göttliche Fügung geschehen ist, weil Christus nach den Schriften zwei ‚Ankünfte' hat, eine [p. 326] in Niedrigkeit, welche

562 Jahre vor dieser (jetzigen) IX. Indiction und dem 33. Jahre der Regierung Justinians geschehen ist, und eine in Ehren, welche noch zukünftig ist und auf die wir harren. Und dies ist die Bedeutung der ἐγκυκλία seines Mysteriums und seines Bildes und des Festes (? ἑορτή) des Königs und Herrn der Oberen und Unteren, dass er sich bald offenbaren wird. Ich bitte wenigstens mich und meine Brüder aus Furcht in Gottes Hand zu fallen, dass jeder in Leiden und Busse sein möge; denn für seine Thaten erhält er Vergeltung und schon ist nahe die Ankunft unseres Gottes, des gerechten Richters, dem nebst seinem Vater und dem heiligen Geiste Preis sei. Amen." „Das Kapitel," fügt Nöldeke hinzu, „ist hier zu Ende und es fehlt gar nichts. Fragmentarisch ist das Stück nur insofern, als der Anfang fehlt. Unmittelbar darauf geht das folgende Kapitel an."

Auch sonst sind die a. a. O. von mir gegebenen Mittheilungen nach dem Obigen mehrfach zu berichtigen. Es stellt sich jetzt noch klarer heraus, dass wir in dem ersten Theile der Erzählung eine eigenthümliche Variation der Veronicasage vor uns haben. Die Geschichte von dem Bilde zu Dibudin und von den Ereignissen unter Justinian hat natürlich mit der ursprünglichen Legende gar nichts zu schaffen, sondern ist eine Zuthat bettelnder Priester. Dennoch ist die Zeitbestimmung „27. Jahr Justinians" von Wichtigkeit. Hatte ich S. 65 die Entstehung der Veronicasage „frühstens ins 5., vielleicht erst ins 6. Jahrh." gesetzt, so ergiebt sich jetzt, dass dieselbe um die Mitte des 6. Jahrh. bereits längere Zeit existirt haben muss. Der Name der Frau, auf deren φακεόλιον das Bild Christi sich abdruckt ist ܐܘܦܛܝܐ, was an sich auch Εὐπέτεια sein könnte; doch ist wie Nöldeke schreibt, Ὑπατία wohl allein zulässig. In welchem Verhältnisse dieser Name zu dem der Veronica stehen mag, ist mir dunkel. Auch die Localität ist mir unklar. Amasia ist wohl die bekannte pontische Stadt, der Geburtsort Strabo's; Caesarea hält Nöldeke wegen der Nachbarschaft Amasia's für Caesarea Cappadociae, doch ist wohl ursprünglich Caesarea Stratonis (Paneas) gemeint, wenn auch der spätere Legendenschreiber beide gleichnamigen Städte verwechselt haben mag.

Für die eigenthümliche Verflechtung der Abgar- und der Veronicasage ist noch von Interesse eine Notiz, auf welche mich Overbeck aufmerksam macht (aus Göttinger gel. Anzeigen 1863 S. 718). Der arabische Chronist Ibn-el-Athîr erzählt zum J. 331 der Flucht (= 943 u. Z.) von einer Auslieferung des in Edessa aufbewahrten Schweisstuches der Veronica an den griechischen Kaiser. Es ist klar, dass der Araber das im Jahre 944 durch Kaiser Romanus Lakepenos von Edessa nach Constantinopel übertragene Abgarbild mit dem Veronicabild vermischt hat.

Für die Verbreitung der Abgarsage im Abendlande ist schliesslich noch die Thatsache bemerkenswerth, dass in verschiedenen Handschriften der passio S. Thomae apostoli, von denen Herr Dr. Max Bonnet mir nähere Mittheilung gemacht hat, auch des Briefwechsels Christi mit Abgar und der Sage von der Uneinnehmbarkeit Edessas gedacht ist. Auf den Bericht von der Translation der Gebeine des Thomas von Indien nach Edessa unter Kaiser Alexander Severus folgen hier noch folgende Worte: „In qua civitate nullus haeretius potest vivere, nullus Iudaeus, nullus idolorum cultor. Sed nec barbari eam aliquando invadere potuerunt, ex quo Abgarus rex eiusdem civitatis meruit epistolam scriptam manu salvatoris accipere. Hanc denique epistolam legit infans baptizatus stans sub portam civitatis. Si quando gens aliqua venerit contra civitatem, eadem die qua lecta fuerit, aut placantur barbari aut fugantur, eliminati tam manu salvatoris scriptis quam orationibus S. Thomae apostoli sive Didymi etc." Der mitgetheilte Text findet sich in den codd. Paris lat. 17002 (N. Dame 97) saec. X f. 200ᵛ; 18298 (N. Dame 99) saec. IX—X f. 52ᵛ, aber auch noch in zahlreichen anderen Handschriften dieser Gattung, wie codd. Paris. lat. 5273. 5308. 9737. 16735. 17007 u. a. m.

Die sittliche Weltordnung.

Von

Paul Mehlhorn.

Die Frage der sittlichen Weltordnung hat nicht den Reiz des Pikanten, ist nicht geeignet, die Neugier zu spannen, ja sie wird im Gegentheil manchem trivial erscheinen. Sie gehört eben nicht zu den Vexirfragen scholastischer Spitzfindigkeit, sondern zu den elementarsten Lebensfragen des Menschengemüths. Wenn aber von der Sicherheit in den Elementen aller wirkliche Fortschritt des Geistes abhängt und gerade auf sie der alte pädagogische Grundsatz berechtigte Anwendung findet: repetitio mater est studiorum, so darf wohl auch die uralte Frage nach der sittlichen Weltordnung wieder einmal auf die Tagesordnung gesetzt werden; ist doch schon ihr ehrwürdiges Alter ein Hinweis darauf, dass sie mit dem innersten Wesen der Menschennatur verwachsen und von ewiger Bedeutung ist.

Oder sollte etwa das Geschlecht unserer Tage über dieses sittlich-religiöse ABC hinaus sein? Moritz Carriere, der edle und geistvolle Kunstphilosoph, scheint dieser Meinung nicht zu sein, denn er hat erst vor wenigen Jahren über dies Thema ein Buch geschrieben,[1]) dessen zwölf Capitel wie zwölf Apostel erscheinen, die sowohl bei den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel als auf der Heiden Strasse und in der Samariter Städten noch eine recht gesegnete Missionswirksamkeit erfüllen könnten, die den Heissspornen von rechts und den Kaltblütigen von

1) Die sittliche Weltordnung. Von Moriz Carriere. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877.

links wie der lauen Mitte gar manches beherzigenswerthe Wort zu sagen hätten. Und selbst wem damit gar nichts Neues gesagt würde, er sollte sichs doch gern von neuem sagen lassen. Gerade wer auch in religiös-sittlichen Dingen nur die innere Autorität der Vernunft und des Gewissens als unbedingte anerkennt, muss auf diesen beiden Fittichen sich immer von neuem in die Sonnennähe der Wahrheit erheben, von der ihn die Schwerkraft des Erdenlebens mit seinen äusseren Bedürfnissen, Sorgen und Geschäften nur zu oft wieder herabzieht. „Nur der verdient die Freiheit und das Leben, der täglich sie erobern muss;" und dieses „täglich" ist um so buchstäblicher zu nehmen, und diese „Eroberungen" kosten um so mehr Anstrengungen und Kämpfe, je jünger noch der Grundsatz der Selbständigkeit auf diesem Gebiete ist, wenigstens in seiner weiten Verbreitung auch über ernst angelegte Geister. Da gilt es zunächst, das tägliche Brod sich zu erwerben, von dem der geistige Mensch leben kann, und von allem Luxus und Zuckerbrot vorläufig abzusehen. Solches nahrhaftes Brot ist aber der Gedanke der sittlichen Weltordnung.

Noch ein Gesichtspunkt kommt dabei in Betracht. Weil man so lange Zeit Religion und Dogmatik verwechselte, so hat eine grosse Anzahl unserer Zeitgenossen mit dem Geschmack an der letzteren auch den an der ersteren verloren. Darum bekennen sich Viele trotz eines geheimen inneren Widerhakens doch offen als religionslos, während sie gegen den Vorwurf der Sittenlosigkeit sich sehr energisch wehren würden. Und doch stehen Sittlichkeit und Religion im engsten Zusammenhange. „Moralität und Religion," sagt Fichte, „sind absolut eins; beide ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durch Thun, das zweite durch Glauben."[1]) Gerade diesen inneren Zusammenhang des Sittlichen und Religiösen aber drückt der kaum von einem Anderen so warm als von Fichte betonte Begriff der sittlichen Weltordnung aus.

Wir sehen uns mit diesem Begriff auf ein Gebiet ge-

---

1) S. W. V, S. 209.

wiesen, wo nicht mehr das blosse Naturgesetz seine Zwangsherrschaft übt, wohin auch die Rechtsordnung nicht mehr reicht, die ja doch nur äussere Handlungen überwachen kann, während Gedanken und Gesinnungen vor ihr zollfrei sind; sondern wo ein unbestechliches „Du sollst" dem menschlichen Können gegenübertritt und sich, nachdem dasselbe zur That übergegangen, in einen unentrinnbaren Richterspruch verwandelt.

Aber gerade die Innerlichkeit und Unsichtbarkeit, welche die unmittelbaren Wirkungen der sittlichen Weltordnung kennzeichnet, macht sie zum Gegenstande des Glaubens, der ja eben die „gewisse Zuversicht dess" ist, „das man nicht siehet," und zugleich zum Gegenstande seines Widerpartes, des Zweifels. Die Naturordnung und die Rechtsordnung drängen sich uns von aussen auf; die sittliche Weltordnung dagegen lernen wir nur durch Selbstbeobachtung gründlich kennen. An dieser kann aber nur der ein Interesse haben, der mit jener dunkel geahnten Ordnung sich in Einklang setzen oder erhalten will; die Anderen werden vielmehr die Augen von ihr abwenden. Wolle sittlich sein, erst dann wirst du die sittliche Weltordnung erkennen, wie ja auch der Johanneische Christus sagt: „So Jemand will dess Willen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selbst rede."

Versuchen wir nach diesen Vorbemerkungen jetzt die verschiedenen Seiten, welche der Begriff der sittlichen Weltordnung hat, kurz zu zeichnen, sie als Wirklichkeiten nachzuweisen und auf ihre Ursachen zurückzuführen.

Wir haben es in der sittlichen Weltordnung mit einem Verhältniss zweier Glieder zu thun, mit der Beziehung des freien menschlichen Willens auf eine unbedingt giltige und wirksame Ordnung. Aber jedes dieser beiden Glieder wird von Vielen als eine Illusion in Zweifel gezogen. Nicht nur gewissenlose Menschen leugnen die menschliche Willensfreiheit, sondern auch ernste Denker versichern uns: „Du glaubst zu schieben und du wirst geschoben." Und doch wird damit alle sittliche Verantwortlichkeit hinfällig. Wenn ich

unter bestimmten Umständen nur auf eine einzige Weise handeln kann, warum soll ich mir dann hinterdrein Vorwürfe machen, dass ich nicht anders gehandelt habe? Und doch weiss Jeder aus eigener Erfahrung von solchen Vorwürfen, also auch von dem Bewusstsein, dass er auf verschiedene Weisen sich hätte entscheiden können. Ja, dieses Bewusstsein hat er nicht immer erst post festum, sondern auch schon vor seinen Entscheidungen gehabt, und es kann unmöglich bloss eine Täuschung gewesen sein. Denn, wie Carriere treffend bemerkt[1]), „die Möglichkeit der Täuschung hebt erst an mit der Frage, ob der Empfindung etwas Reales ausser uns und was ihr entspreche oder ob sie blos subjectiv ist. Dem Freiheitsbewusstsein soll aber gar nichts Aeusseres entsprechen.“

Freilich bezeichnet die Freiheit des Willens zunächst bloss eine innere Fähigkeit. Darin liegt eine dreifache Beschränkung. Einmal braucht ja mit dem Wollen, also der inneren That, nicht immer auch das Vollbringen, also die äussere, verbunden zu sein. Sodann aber wird von jener Fähigkeit nicht in jedem Falle auch wirklich voller Gebrauch gemacht, indem der Mensch sich auch von äusseren Antrieben und Beweggründen fortreissen lassen kann, wie z. B. in der Leidenschaft; freilich empfindet er darüber hinterdrein immer den Vorwurf, eine Unterlassungssünde innerlich begangen zu haben, ohne welche die äussere Thatsünde gar nicht hätte geschehen können. Drittens endlich ist diese Fähigkeit keine unbegrenzte. Wohl kann mir Niemand abstreiten, dass ich jeden Augenblick wählen kann; ich kann, denn ich soll. Aber zwischen wie vielen und welchen Möglichkeiten ich wählen kann, das ist eine andere Frage. Das hängt ab von meiner Einsicht in den Werth der Dinge und die Lage der Verhältnisse, es hängt ab von der Gewohnheit, die ich auf Grund der Reihe meiner früheren Entscheidungen angenommen habe, von der Stimmung, in der ich mich augenblicklich befinde. Alle diese Parteien schicken dem Willen als dem Wähler ihren

1) a. a. O., S. 200.

Wahlvorschlag in's Haus. Wahlenthaltung ist nur dann berechtigt, wenn für die Prüfung der einzelnen Candidaten nicht die nöthige Frist gegeben ist, sonst soll der Wähler von seinem Urtheilsvermögen und seinem Wahlrecht Gebrauch machen. Ob er nun dabei sich von rein sachlichen Gründen leiten lassen, oder ob er nach Laune und Eigensinn stimmen will, das ist in seine eigene Macht gestellt. So steht es bei den bewussten Entschlüssen der Menschen; aber zwischen den lichten Moment des Entschlusses und die Ausführung, auch wo dieselbe an sich möglich ist, drängen sich stets noch dunkele Augenblicke und unbewusste Einflüsse, namentlich wieder die Macht der Gewohnheit, des zur zweiten Natur gewordenen Charakters. Wie er allmählich entstanden ist, so kann er, wenn er ein verwerflicher ist, auch nur allmählich durch immer wiederholte Gegenwirkungen unserer bewussten Selbstbestimmung wieder aufgelöst und umgestaltet werden und ohne Zeitverlust für unsere Vervollkommnung kann es dabei gar nicht abgehen. Das eben ist der folgenschwere Ernst, der auf jeder verkehrten Entscheidung ruht, das ist eins der Gerichte der sittlichen Weltordnung.

Aber damit, dass wir von verkehrten Entscheidungen reden, setzen wir schon einen Maassstab voraus, nach welchem wir dieselben beurtheilen können; damit kommen wir auf den anderen Factor, welcher das Verhältniss der sittlichen Weltordnung bildet, auf das Gesetz, auf welches unsere Freiheit bezogen ist.

Ein solches Gesetz kann der Freiheit nicht einfach von aussen gegeben werden. So lange es ein bloss äusseres wäre, wäre es eben ein drückendes Joch, gegen das sich gerade das kräftigste und edelste Freiheitsgefühl am energischsten auflehnen müsste. Wenn es sich die volle und freie Zustimmung des Menschen erwerben soll, so muss es von ihm selbst aus der ursprünglichen Anlage seines Wesens abgeleitet und damit dieses X in eine bekannte Grösse umgesetzt werden; die Menschheit selbst muss dann zwar nicht die Erfinderin, wohl aber die Entdeckerin desselben sein.

Es ist ein bekanntes Wort Schillers:

„Suchst du das Höchste, das Grösste, die Pflanze kann es dich lehren:
Was sie willenlos ist, sei du es wollend; das ist's.“

Auch sie verwirklicht ja unbewusst ein in ihr liegendes Bildungsgesetz, ein ideales Modell; nur dass man nicht von ihr sagen kann: „So lang sie das nicht ist, wird nicht ihr Friede voll.“ Eben weil ihre Lebenstriebe blind wirken, kommt ihr das Ziel derselben und damit die Entfernung von demselben noch nicht zum Bewusstsein; eine Abschwenkung von der Bahn aber, die nach demselben führt, ist gar nicht einmal möglich. Des Menschen auszeichnende Art dagegen ist es, durch Selbstbestimmung zu werden, was er werden soll, sein inneres Bildungsgesetz selbst zu finden und zu verwirklichen.

Aber wie ist das möglich? Dazu muss in dem Menschen eine ausreichende Anregung liegen, welche doch eben kein Zwang ist. Eine solche Anregung zur Selbstbestimmung ist nun der Trieb, zum Selbstbewusstsein das Gefühl. Die Triebe sind der Anlass zum sittlichen Handeln, das Material, über welches die Selbstbestimmung verfügt; die Gefühle, welche diese Triebe im ungetheilten Ich begleiten und ihnen nachfolgen, sind das Material, aus welchem das Selbstbewusstsein seine ersten Urtheile darüber bildet, ob die Handlung dem eigenen Lebenszweck und Bildungsgesetz entspricht, ob man damit dem noch unbekannten Ziele näher gekommen oder von ihm abgewichen ist. So ist der Trieb gleichsam die Dampfkraft, welche unser Lebensschiff vorwärts treibt, das Gefühl der Compass, mit dessen Hülfe sein Lauf regulirt und seitliche Abweichungen verhindert werden können. Wie aber der Nordpol aussieht, auf welchen derselbe hinzeigt, das hat vielleicht noch keine Expedition genügend erforscht; und doch hält der Führer jeder neuen die Hoffnung fest, ihn zu erreichen oder wenigstens dem Ziele etwas näher zu kommen, zumal er ja die Beobachtungen früherer Seefahrer bei seiner Unternehmung mit verwerthen kann. Oder ohne Bild gesprochen: Indem wir unsere sittlichen Lebensäusserungen, d. h. die bewussten und gewollten Aeusserungen unserer

Lebenstriebe, unter die Kontrolle unseres Gefühls und unserer Erfahrung stellen, gewinnen wir immer mehr ein annäherndes Urtheil über unsere sittliche Bestimmung und damit eine immer steigende Befähigung — freilich auch zunächst **nur** Befähigung, nicht nothwendig auch Neigung — sie zu erfüllen. Und zwar ist dabei der Einzelne nicht blos auf sich selbst gestellt, sondern er findet einen gemeinsamen Schatz sittlicher Erkenntniss schon vor, den frühere Geschlechter unter Führung genialer und heiliger Gestalten gesammelt haben, so dass er in beschleunigtem Tempo die sittliche Entwickelung innerlich nach erleben kann, die in der Geschichte vor ihm Jahrtausende ausfüllte; sodann aber nimmt er auch kraft seiner geselligen Natur und der gesellschaftlichen Einrichtungen der Menschheit an den sittlichen Erfahrungen indirecten Antheil, die gleichzeitig rings umher von anderen gemacht werden. Und da auf diesem Gebiete die Instanz der Selbstthätigkeit einen so hohen Rang einnimmt, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn ein Einzelner in Bezug auf das allgemein menschliche Gemüthsideal prophetisch der grossen Menge um Jahrhunderte vorauseilt, ja in Bezug auf die ideale Grundgesinnung wohl gar das letzte, lösende Wort spricht, während natürlich zur zweckmässigen Ausbauung der einzelnen sittlichen Gebiete eine Fertigkeit gehört, die durch fortgesetzte Forschung und Uebung nothwendig immer grösser wird. In jener Beziehung heisst es: „Wir sind nun Gottes Kinder," in dieser — wie der 1. Johannisbrief, freilich in einem anderen Sinne, fortfährt — es „ist noch nicht erschienen, was wir sein werden."[1]) Diese Unterscheidung dürfte zur Würdigung unseres Religionsstifters und zur Abweisung von Kritteleien beitragen, wie sie Strauss im „alten und neuen Glauben" übt, indem er an Jesu z. B. das jüdische Finanztalent völlig vermisst.

Jenes regulierende Gefühl auf dem Gebiete der Sittlichkeit ist nun mit Einem Worte das **Gewissen**. Dasselbe ist nicht lediglich Gottes Stimme, sondern die vom menschlichen Geist vernommene, durch seine inneren Ge-

---

1) 1. Joh. 3, 2.

hörgänge hindurchgegangene und dadurch menschlich modifizirte Gottesstimme. Daraus erklärt sich die Thatsache des irrenden Gewissens, seiner Verschiedenheit in den einzelnen Menschen. Die specielle Klangfarbe des Gewissens hängt von dem Resonanzboden unserer schon erworbenen Bildung überhaupt und unserer sittlichen insbesondere ab; von dem Resonanzboden und der Claviatur ist aber die spielende Hand wohl zu unterscheiden; seinen zureichenden Grund hat das Gewissen in einer übermenschlichen Macht. Dass wir eine Stimme hören, die von unseren eigenen natürlichen Gelüsten verschieden ist, weist uns über uns hinaus; was wir aber heraushören, ja ob wir uns wohl gar verhören, das kommt mit auf den menschlichen Factor an. Wir vernehmen jene Stimme ja zunächst im Gefühl und können fehlgreifen in der Deutung dieses Gefühls durch den Verstand, bis wir abermals durch unser Gefühl des Irrthums inne werden.

Eine so sorgfältige Unterscheidung der zwei Momente an diesem im eigentlichen Sinne gottmenschlichen Vorgang ist nun freilich nicht Jedermanns Ding. Darum ziehen es die Einen, bei denen die einfach kindliche Frömmigkeit überwiegt, vor, das Gewissen ohne weiteres als Gottesstimme zu betrachten. Aber dann könnte es ja in aller Welt nur ein überall gleiches Gewissen geben und als dieses würde Jeder entweder sein persönliches oder das gleichsam papiergewordene Gewissen einer bestimmten Religionsgemeinschaft ansehen und zur ausschliessenden Geltung zu bringen suchen. Im ersteren Falle würde die moralische Welt in lauter Atome aus einander fallen; im anderen dagegen hätte Christus kein Recht gehabt, dem, was zu den Alten gesagt war, sein wuchtiges: „Ich aber sage euch“ entgegenzurufen; dann müsste der lebendige Strom der sittlichen Entwickelung aus göttlicher Quelle und zu göttlicher Mündung sich mit starrem Eise bedecken.

Aber eben jener göttliche Quell verbirgt sich Anderen, welche bloss auf den wechselnden Fluss der einzelnen Wellen achten. So lässt sich denn der blosse Verstand leicht dazu verleiten, das Gewissen als eine menschliche Illusion oder

als Product der Erziehung oder Uebereinkunft, wenn nicht gar herrschsüchtigen Pfaffenbetrugs zu erklären. Nun, der letztere löst sich einfach vor der durchdringenden Cultur allmählich auf. Aber fühlen sich denn die ernsten unter unseren Culturmenschen, die sò vielen Aberglauben über Bord geworfen haben, auch vom Gewissen wirklich los? Oder würden sie sich's auch nur gefallen lassen, wenn man ihnen die Injurie der Gewissenlosigkeit an den Kopf würfe? — Oder wie soll man sich an etwas gebunden erachten, was man lediglich als menschliches Hirngespinnst erkannt hat? „Was Hände bauten, können Hände stürzen;" was wir einfach selbst decretirt haben, können wir auch selbst wieder wegdecretiren. Das lässt sich aber erfahrungsgemäss das Gewissen nicht gefallen; es muss also doch wohl auch seinen eigenen Kopf haben. Oder sollte es etwa nur in der vielköpfigen Menge unserer Mitmenschen seinen Ursprung und seine Autoritätsmacht haben, sollte die vermeintliche Gottesstimme, im geraden Gegensatz zu der bekannten sprichwörtlichen Redensart, nur eine Volksstimme, die Macht der Ueberlieferung und der Sitte sein?

Nun gewiss, die Sitte wird meistentheils eine ehrfurchtgebietende Macht für den Einzelnen sein, vielleicht den ganzen bewussten Inhalt seines Gewissens ausmachen. Und das ist im Allgemeinen ganz recht. Denn die Sitte ist der Gesammtwille eines Volkes oder Culturkreises, in dem sich die unberechtigten Strebungen schon zum guten Theil aufgerieben, die Einzelwillen im Ganzen ausgeglichen haben, der folglich meist reicher, reiner und reifer ist als der Wille der einzelnen Volksglieder. Aber eben damit ist auch schon gesagt, dass es hier nicht auf die äussere Ueberlegenheit der Majorität, sondern auf den Vorzug innerer Vollkommenheit ankommt, welche die freie Zustimmung der Einzelnen erwirbt. Der Einzelne findet eben im Gesammtwillen der Sitte dasjenige relativ verwirklicht, was er selbst suchte, er erkennt sein besseres Selbst in jener wieder. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass sich in Allen eine gemeinsame Macht über das Leben der Triebe und Gefühle offenbart. Diese alle Einzelgeister durchwal-

tende Macht kann selbstverständlich nicht in einem dieser Einzelgeister ihren Sitz haben; sie kann auch nicht blos die Summe derselben sein, denn die gleichartige Summe ist ja eben das Problem, nicht aber die lösende Antwort. Die vielen relativ gleichartigen Wirkungen fordern vielmehr zu ihrer Erklärung eine reale geistige Wurzel der einzelnen Geister und diese Wurzel nennen wir eben Gott. In Gott also liegt der Grund, dass wir uns mit unserm Volk, ja in fortgehender Annäherung mit unseren Mitmenschen überhaupt sittlich verständigen können; der absolute Geist ist das Band zwischen dem subjectiven Menschengeist und dem objectiven Volks- und Menschheitsgeiste. Die Volksstimme der Sitte vermittelt nur dem Gewissensohr des Einzelnen in der Regel die Gottesstimme des Sittengesetzes.

Ich sage: „in der Regel;" denn gerade auch der Umstand nöthigt uns, bei der Ableitung des Gewissens aus seinem letzten Grunde noch über die menschliche Sitte hinauszugehen, dass zuweilen, und zwar in den entscheidenden Wendepunkten der Geschichte, einzelne Heroen von Gewissenswegen ganz im Widerspruch mit dem eigenen Vortheil sich gedrungen fühlen, der herkömmlichen sittlichen Anschauung entgegen zu treten und reformirend auf sie einzuwirken, und dass diese reformatorischen Stimmen im Laufe der Zeit einen allgemeinen Wiederhall finden und selbst von der Volkssitte beachtet werden. Beispiele hierfür liegen nahe genug, in dem siegreichen Kampf Jesu mit dem pharisäischen Judenthum, der Reformatoren mit dem unfruchtbaren Werkdienst der katholischen Kirche. Solche Rucke in der sittlichen Entwickelung sind die thatsächlichen Kundgebungen der ewig lebendigen sittlichen Weltordnung, oder was nach dem Obigen damit gleichbedeutend ist, des weltleitenden Gottes.

Wenn aber das Gewissen im Gefühl einer Wechselbeziehung zwischen menschlicher Handlung und göttlichem Gesetz besteht, so muss es der Natur der Sache gemäss mit Lust oder Unlust verbunden sein. Da hören wir nun Viele, heutzutage besonders den Philosophen des Unbewussten, Eduard von Hartmann, Protest erheben gegen diesen

eudämonistischen Beisatz, durch welchen die Sittlichkeit verunreinigt werde. Wenn die Erfüllung der Pflicht eine beglückende Empfindung mit sich führt, so gibt es nach Hartmann keine reine pflichtmässige Gesinnung mehr, indem Jeder bei seinen Handlungen auf den Preis derselben und nicht blos auf ihre sittliche Nothwendigkeit sehen wird. So meint Hartmann, dass der Pessimismus, die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit wirklichen Glückes, zwar nicht der allein seligmachende, wohl aber der allein sittlich machende Glaube sei.

Dagegen lässt sich aber sehr viel sagen. Zunächst will auch Hartmann von keinem zwecklosen Handeln wissen. Das sittliche Handeln hat nach ihm vielmehr die Erlösung vom Weltelend zum Zweck. Aber ist denn das nicht nur ein negativer Ausdruck für den positiveren, dass man die Befriedigung in der Welt mehren will, an welcher der Handelnde doch auch seinen Antheil haben wird? Ist nicht Kälte gleichbedeutend mit einem geringen Wärmegrad und also Minderung der Kälte gleichbedeutend mit Erhöhung der Wärme? Ueberhaupt aber ist das Gelingen eines Planes stets mit einem Gefühle der Befriedigung verbunden. Ohne den Glauben an die Möglichkeit des Gelingens hat aber auch nach Hartmann das menschliche Handeln keinen Sinn. Also schwebt uns jene Hoffnung schon vor der That vor, und auch Hartmann kann der Annahme eines veredelten Lustgefühls als sittlicher Triebkraft nicht ausweichen.

Wie sollte es auch anders sein? Das Gefühl der inneren Befriedigung ist ja das einzig denkbare unmittelbare Zeugniss dafür, dass wir auf dem richtigen sittlichen Wege sind und damit zugleich der einzig denkbare innere Wegweiser für die Zukunft. Nur ist dabei zweierlei fest im Auge zu behalten: Einmal handelt es sich um innere Befriedigung, welche die gute That unmittelbar und unfehlbar kraft der sittlichen Weltordnung bewirkt, sowie „das Lied, das aus der Kehle dringt“ für den wahren Dichter Lohn ist, der reichlich lohnt, nicht aber um irgend welchen äusseren Vortheil oder Genuss; um Seligkeit, nicht aber um blosses Glück. Sodann soll bei dem einzelnen Ent-

schluss auch das Vorgefühl innerer Befriedigung nicht unmittelbar und durchschlagend wirken, sondern vielmehr der Gedanke an das Idealbid individueller Vollkommenheit, an den Organismus sittlicher Grundsätze, welchen wir uns durch innere Verarbeitung unserer Gefühle und Erfahrungen allmählich herauszubilden begonnen haben. Was sich ihm nicht einverleiben liesse, das wäre ein Trugbild unlauterer Selbstsucht. Mit anderen Worten: ein Gefühl der Befriedigung wird sicher unsern sittlichen Entschluss begleiten und seine Ausführung krönen; aber einerseits ist dieses Gefühl wie jedes andere an sich dunkel, bevor es durch das Selbstbewusstsein durchleuchtet ist und kann also kein unmittelbares Motiv der bewussten Selbstbestimmung sein; andererseits ist es zu vielgestaltig, um sich immer mit unserer begrenzten sittlichen Lebensaufgabe zu vertragen. In den Anfängen der sittlichen Entwickelung, in der Kindheit des Einzelnen und mehr noch in der des Menschengeschlechts wird allerdings das Gefühl auf sittlichem Gebiet noch das grosse Wort führen; je mündiger aber der Einzelne, je ausgebildeter die Cultur und die daraus hervorgehenden socialen Verhältnisse werden, desto enger wird der Kreis des pflichtmässigen Handelns im Vergleich zu der unendlichen Fülle des Gefühls und seiner lockenden Bilder. Im Centrum dieses Kreises muss jetzt der Beruf stehen. Er bezeichnet gleichsam unsere geographische Lage in der sittlichen Welt, den Punkt, wo sich der Längengrad der Richtung unseres Strebens, unserer persönlichen Begabung und Bildung, und der Breitengrad der auf uns einwirkenden Lebensverhältnisse schneiden.

Im Berufe schliesst der Einzelne „als dienendes Glied an ein Ganzes sich an", und zwar wenn alles richtig zugeht, nicht blos unter dem Druck der äusseren Bedürfnisse — sonst wäre sein Beruf ein blosses Gewerbe —, sondern aus vernünftiger Selbstbestimmung, welche auch das einfache Gewerbe zum Berufe adelt. Er erkennt sich eben als ein besonderes Wesen in dem Universum, aus dem er sein Leben hat, das ihn aber fortwährend umfangen hält

und also auch an ihn Forderungen stellt. Die Gesetze dieses Universums sind seine eigenen; nur wenn er sich in sie fügt, kann er sich selbst behaupten; nur wenn er ihnen nachlebt, hat er selbst wahres Leben. Es steht ihm offen, wenn er sich selbst ihm öffnet, wenn er Gemeinschaft schliesst mit den übrigen Genossen seiner Gattung. Dann ergänzt er seine Unvollkommenheit durch ihre Vollkommenheiten, wie er umgekehrt durch seine Vollkommenheiten zum gemeinsamen Guten einen Beitrag liefert. Er selbst muss etwas werden, um den Andern etwas zu sein, er kann es aber nur im steten thätigen und aufnehmenden Wechselverkehr mit ihnen. So ergeben sich Selbstvervollkommnung und Liebe, um mit Carriere zu reden, als „die beiden Urworte der Ethik“; die Selbstvervollkommnung im Dienste der Liebe und ihr untergeordnet, aber doch als unentbehrliches und dem Einzelnen selbst zu Gute kommendes Mittel. Diene dem Ganzen, aber nicht als mürrischer Knecht, sondern als Kind im grossen Hause des Vaters, als Kind, das auch an den Gütern des Hauses Antheil hat und mit dessen Wohlstand das eigene Wohl befördert. Das ist das Grundgebot der sittlichen Weltordnung und zugleich der Grundgedanke unserer christlichen Religion.

Aber mit dem Bewusstsein unserer sittlichen Bestimmung für das uns umgebende Ganze erhält auch unser Glaube an die Wirksamkeit der sittlichen Weltordnung eine gesund realistische Erweiterung. Denn was ich mir als sittlichen Zweck setze, muss ich auch für möglich halten, ja ich kann nur ihm eine dauerhafte Wirklichkeit zutrauen. Soweit es sich nun dabei blos um unsere eigene innere Willensthat handelt, muss dieselbe stets unfehlbar gelingen, denn hier ist buchstäblich Wollen schon Vollbringen; und das rechte Wollen muss ebenso nothwendig das Gefühl der Harmonie, der Lebensförderung in sich schliessen, wie umgekehrt das verkehrte ein Gefühl des inneren Zwiespalts, der eigensinnigen Lebenshemmung. Freilich kann sich der böse Mensch für dieses Gewissensgericht bis zu einem gewissen Grade und für eine Zeit lang verschliessen und ab-

delirant reges, plectuntur Argivi. Das ist also eine Warnung, dass wir nicht ohne Weiteres wie Hiobs Freunde natürliches oder sociales Unglück als persönliche Strafe betrachten oder, wenn wir dazu heutzutage vielleicht weniger geneigt sind, doch bei eigenem Leid an den Himmel die murrende Frage richten: Womit habe gerade ich das verdient? Nur als Weckstimmen des begründeten Schuldgefühls kommen natürliche Leiden, nur als Ermunterungsmittel wirklicher Strebsamkeit naturgemässe Erfolge für die sittliche Weltordnung in Betracht. Sie kommen nur den inneren Richterstimmen zu Hilfe. Erst durch das erwachte böse Gewissen werden die Pfeile des Unglücks vergiftet, erst durch das gute Gewissen die Blumen der Freude mit dem rechten Duft durchwürzt. Dass wir aber die natürlichen Folgen des eigenen Handelns unter diese Beleuchtung stellen, ist nicht eine willkürliche Combination, sondern eine völlig gesetzmässige, psychologische Verknüpfung, ist auch eins der Gesetze der sittlichen Weltordnung.

Am Augenfälligsten und Sichersten treten die Gerichte derselben natürlich im Leben der Völker hervor. Es ist ja schon ein moralisches Band, die vaterländische Begeisterung, welches hier auch die physischen Kräfte zusammenhält und in lebendige Bewegung setzt. Aber auch im Uebrigen wird sich die sittliche Gesundheit eines grossen Volkes schliesslich als politische Macht erweisen, denn „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben“ (Spr. Sal. 14, 34). Entweder üben die Sünden der Selbstsucht ihre zersplitternde oder die Sünden der Sinnlichkeit ihre erschlaffende Wirkung, und ein Volk ist langlebig genug, um als Ganzes zuletzt auch von aussen zu ernten, was es von innen gesäet hat. Darum eben erblickt der Dichter mit Recht gerade in der Weltgeschichte das Weltgericht.

Aber wir dürfen und sollen ja noch über den Kampf der Völker um's Dasein und um die Vormacht hinaussehen auf den einen grossen internationalen Gegensatz des Guten und des Bösen. Und auch in dieser allgemeinsten Be-

ziehung können wir es ja nicht lassen, an einen immer vollkommneren Sieg des Guten zu glauben. Denn nur die Liebe will blos schaffen und erhalten, während die Selbstsucht ihrem Begriffe gemäss in weit grösserem Umfange zerstörend als aufbauend wirkt und mit ihren Bauten, die ja nur Zwingburgen sind, wiederum andere Kräfte zum Zerstörungswerke herausfordert; und nur die Liebe kann das Panier sein, um das sich Alle ohne Unterschied mit froher, rückhaltsloser Begeisterung schaaren können. Sie allein kann darum alle Zeit durchdauern und über den gesammten Raum sich ausbreiten; sie allein kann darum die Welt überwinden. Ob sie es wirklich und völlig thun wird? Darüber hat die göttliche Weisheit einen Schleier gebreitet, weil sie uns selbstthätig die Frage mit entscheiden lassen will.

Von dem Bewusstsein der sittlichen Weltordnung legen nun die Stimmen der Völker und Zeiten in erhabenem Chorgesang Zeugniss ab. Nur einige derselben sollen hier einen Wiederhall finden. Dass die Bibel gar viel von der sittlichen Weltordnung zu sagen weiss, davon wird jeder Leser von vorn herein überzeugt oder unterrichtet sein. Nur dass das A. T. die Gerichte des Höchsten überwiegend in den äusseren Geschicken des diesseitigen Lebens, das N. T. aber wenigstens an vielen Stellen erst im Jenseits sucht. Aber neben dem Wort: „Bleibe fromm und halte dich recht, denn solchen wird's zuletzt wohlergehen“ (Ps. 37, 37) steht auch das andere in den Psalmen (73, 25f.): (Herr,) „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil.“ Und im N. T. finden wir ausser den vielfachen Hinweisen auf den künftigen Tag des Herrn auch wieder Stellen wie die folgende: „Wer an ihn (Christus) glaubet, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet“ (Joh. 3, 18) oder: „wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben, wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht“ (1. Joh. 5, 12).

Aber auch die Dichter des alten Hellas, vornehmlich

die Tragiker, sind Zeugen der sittlichen Weltordnung.[1]) So singt Aeschylos:

> Wenn mit dem Rechte sich die Kraft verbunden hat,
> Welch andres Bündniss kann gewaltiger sein als dies?

Sophokles aber lässt seine Antigone dem König Kreon im Namen der sittlichen Weltordnung erwiedern:

> Für so erhaben hielt ich deine Verkündigung nicht,
> Dass höher als des Himmels ungeschriebene,
> Unwandelbare Rechte sei dein Menschenwort,
> Denn heut und gestern leben nicht, nein ewig sie
> In Kraft, und Niemand hat gesehn, von wann sie sind;

und der Chor sagt von denselben Rechten:

> Olympos ist ihr Vater; niemals werden sie in Vergessen hinschlummern;
> Denn ein Gott lebt mächtig in ihnen, nie alternd.

Ebenso heisst es in dem chinesischen Liederbuch Schiking:

> Gib Acht, gib Acht, der Himmel wacht,
> Er wacht mit Macht und nimmt in Acht.
> O sag nicht, er sei fern und hoch,
> Er ist so nah, so nah uns doch,
> Er hält von allen Seiten uns umfangen
> Und nirgends ist ihm unser Thun entgangen;

und einem hohen Geschlechte wird verheissen:

> So lang wird er die Frucht in Händen halten,
> Als mit ihm wird des Himmels Einklang walten.

Der persische Religionsstifter Zarathustra singt:[2])

> Was das Beste dieses Lebens? Solches ist der gute Geist,
> Der in unserer Seele wirket, der sich nie betrügen lässt,
> Seine Tochter Gottergebung; gute Werke folgen ihr.

Der indische Buddha sagt:

> Wer Böses denkend spricht und handelt, dem folgt das Uebel dauernd nach;
> Wer Gutes denkend spricht und handelt, der führt das Glück als Schatten mit.

Wo es sich freilich um äusseres Glück handelt, da

---

1) Vgl. zum folgenden Carriere a. a. O. S. 346f. S. 370ff.

2) Befinden wir uns hier wie bei dem Buddha auch auf dem Boden sehr unsicherer Ueberlieferung, so sind die angeführten Worte doch immer alte Zeugnisse der parsischen und buddhistischen Religion.

stimmt die Gleichung von Würdigkeit und Lohn nicht immer; darum entscheidet ein Wort des indischen Epos Ramayana:

Es sollte freilich stets die Pflicht mit Glück und Lust vereinigt sein,
Wie eine treue Gattin, die umgeben von den Kindern ist;
Wenn sie geschieden aber sind, so handle wie die Pflicht gebeut.

Und kehren wir nun nach dieser Wanderung um die Erde in die christliche Heimath zurück, so begrüsst uns der grössten einer unter den alten Kirchenvätern mit dem Wort: Du hast es gewollt, Gott, und so ist's, dass jeder ungeordnete Geist sich seine eigene Strafe ist.[1]) Die Illustrationen zu diesem Wort liefert uns der grosse Italiener Dante im Inferno seiner göttlichen Comödie. Der Brite Shakespeare ferner wird von Carriere geradezu der Dichter des Gewissens genannt; und fast trivial fürchte ich zu werden, wenn ich aus Goethe citire:

Jede Schuld rächt sich auf Erden,

oder aus Schiller:

Das eben ist der Fluch der bösen That,
Dass sie fortzeugend Böses muss gebären.

Goethe's Faust aber könnten wir vielleicht mit Recht den deutschen Prometheus nennen, der zu Anfang stürmisch „vom Himmel seine schönsten Sterne und von der Erde jede höchste Lust" fordert, schliesslich aber in einer der sittlichen Weltordnung entsprechenden gemeinnützigen Wirksamkeit den bis dahin schmerzlich und vergeblich gesuchten Frieden findet. Recht deutlich kennzeichnet endlich Schiller im Wallenstein das Walten der sittlichen Weltordnung mit den Worten:

In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne.
Nicht hoffe, wer des Drachen Zähne sä't,
Erfreuliches zu ernten! Jede Unthat
Trägt ihren eigenen Racheengel schon,
Die böse Hoffnung, unter ihrem Herzen.

Doch genug der Zeugnisse. Aller Zusammenklang erleuchteter Geister wird ja den kalt lassen, der kein musi-

1) Augustinus, Confessiones I, 12.

kalisches Ohr dafür hat, der in jenen Tönen kein Echo dessen vernimmt, was wie leiser Orgelklang durch seine eigene Seele zieht. Wer aber die Melodie kennt, für den werden sich all' jene verwandten Weisen mit derselben vereinen zu einem harmonischen, rauschenden Concert, das gewiss nicht ohne Nachklang bleiben wird in dem Werktagsgeräusch seines alltäglichen Lebens.

Der Brief an Diognetos.

Von Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Einleitung.

Zurückweisung der Ansichten Donaldson's und Overbeck's.

In seiner im Jahre 1873 ursprünglich als Universitäts-Programm erschienenen, dann in seinen „Studien zur Geschichte der alten Kirche“ (Schloss-Chemnitz, E. Schmeitzner, 1875) I, S. 1—74 in überarbeiteter und erweiterter Gestalt wieder abgedruckten Abhandlung „Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet“ hat Overbeck im Gegensatz zu allen bisherigen Ansichten über die Abfassungszeit der kleinen apologetischen Schrift den Nachweis zu führen gesucht (S. 73), „dass der Brief an Diognet eine Fiction der nachconstantinischen Zeit der Kirche ist, in welcher ein Unbekannter seinen Gedanken über christliches Wesen die Form eines Sendschreibens des Apologeten Justin an den Lehrer Marc Aurels Diognet gegeben hat.“ In einem Nachtrag zu dieser Arbeit (a. a. O. S. 75—92) erwähnt Overbeck zunächst eines englischen Bearbeiters der ältesten christlichen Literatur als Vorgänger in den von ihm selbst in Deutschland zuerst ausgesprochenen Zweifeln an dem hohen Alter des Briefes an Diognetos und wendet sich darauf gegen die kritischen Bedenken der Recensenten seiner Abhandlung, Hilgenfeld, Keim und Lipsius. Mit einigen der Ausführungen dieses Nachtrags verlohnt es sich, zunächst zum Zwecke einer kritischen Grundlegung für die folgende Untersuchung, zu beginnen.

a. Donaldson's sprachliche Bedenken und seine Hypothese über die Entstehungszeit des Briefes.

Was Overbeck's englischen Gesinnungsgenossen F. Donaldson betrifft, so sagt derselbe in den aus seinem Werke „A critical history of christian literature and doctrine from the death of the apostles to the Nicene council." Vol. II (London 1866), p. 126 ff. von Overbeck auszüglich mitgetheilten, auf den Brief an Diognetos bezüglichen Partieen, nach einem ziemlich leicht hingeworfenen Versuch einer Charakteristik des Verfassers des Briefes, den wir auf sich beruhen lassen, (a. a. O. S. 78) Folgendes: „Ausser diesem Allen kommen mehrere Ausdrücke vor, welche mindestens wie fragwürdiges Griechisch aussehen: *τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν, ὑπερορᾶν κόσμον, γένος εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον, καινὸς ἄνθρωπος*, ein besonderer Gebrauch von *φρόνησις* und von *ἐρέω, γεραίρειν, εὐδαιμονεῖν*."

Worin die Fragwürdigkeit des Griechischen in den drei aus dem 1. Capitel des Briefes angeführten Stellen bestehen soll, ist in der That schwer einzusehen Denn *θεοσέβειαν μανθάνειν* ist doch mindestens ebenso correct griechisch gedacht und ausgedrückt wie *ἐπαγγέλλεσθαι θεοσέβειαν* 1 Tim. 2, 10, wozu Xenoph. *Ἀπομνημ.* I, 2, 7 *ἀρετὴν ἐπαγγελλόμενος* klassische Parallele ist, alle diese Redewendungen auf Grund der alten Vorstellung, dass Tugend, Religion zunächst Wissen, daher lehrbar sind: dementsprechend denn auch die christliche Religion im 5. Capitel des Briefes als *μάθημα* bezeichnet wird. Dasselbe ist zu sagen von *ὑπερορᾶν*, welches in der gleichen Bedeutung wie hier, d. h. „gering achten, verachten", bei Thukydides (IV, 62: *ἃ χρὴ σκεψαμένους μὴ τοὺς ἐμοὺς λόγους ὑπεριδεῖν*), Xenophon (*Συμπόσιον* 8, 3) und Demosthenes (XXIV, 9: *Τιμοκράτης οὑτοσὶ τοσοῦθ' ὑπερεῖδεν ἅπαντα τὰ πράγματα, ὥστε τίθησι τουτονὶ τὸν νόμον*) vorkommt. Die Verbindung mit *κόσμος* aber kann nicht im mindesten auffallen, da einem mit dem paulinischen und johanneischen Sprachgebrauch offenbar so vertrauten christlichen Schriftsteller wie der Verfasser des Briefes an Diognetos ist, die in der

beanstandeten Stelle zu Grunde liegende, specifisch christliche Bedeutung von *κόσμος* durchaus geläufig sein musste (vgl. Cap. 6, 3: *Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου* und ebendaselbst *μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος* mit Joh. 15, 18. 19: *Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν. εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος*). Auch an *βίος* darf nicht gerüttelt werden, da es im Sinne von „die Lebenden, Welt und Menschen" — der ganze Ausdruck erinnernd an das Paulinische *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* Röm. 5, 12 (vgl. 1 Tim. 1, 15), oder das besonders dem Johannes-Evangelium eigenthümliche *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* Joh. 1, 9; 6, 14; 11, 27 — schon durch des Aristoteles und des Dionysios von Halikarnass Auctorität gedeckt ist, dann aber am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. bei Atticisten wie Lucianus (*Τίμων* 4, 25: *τυφλὸν ὄντα εἰδὼς ἔπεμπεν ἀναζητήσοντα δυσεύρετον οὕτω χρῆμα καὶ πρὸ πολλοῦ ἐκλελοιπὸς ἐκ τοῦ βίου, ὅπερ οὐδ' ὁ Λυγκεὺς ἂν ἐξεύροι ῥᾳδίως*) und dessen Freunde Celsus (bei Origenes *κατὰ Κέλσου* III, 65: *οἱ δ' ἀναμάρτητοι βελτίους κοινωνοὶ βίου*. VIII, 45: *μεστὸς τούτων ὁ πᾶς ἐστι βίος*. VIII, 55: *ἀποδοτέον δὴ τὰς προσηκούσας τοῖς ταῦτ' ἐπιτετραμμένοις τιμὰς καὶ τῷ βίῳ λειτουργητέον τὰ πρέποντα*), sowie in des Heliodoros, Bischofs von Trikka (um 390) *Αἰθιοπικῶν* I, 6 (wo es von einem schilfumrahmten, den Räubern zum Schlupfwinkel dienenden Weiher (*λίμνη*) heisst: *διὸ καὶ συρρεῖ ἐπ' αὐτὴν ὁ τοιοῦτος βίος, τῷ μὲν ὕδατι πάντες ὅσα τείχει χρώμενοι, τὸν δὲ πολὺν κατὰ τὸ ἕλος κάλαμον ἀντὶ χαρακώματος προβεβλημένοι*) sich findet. Der *καινὸς ἄνθρωπος* im 2. Capitel endlich hätte um so weniger beanstandet werden sollen, als der Verfasser sich hier offenbar an den Sprachgebrauch des Paulus anlehnt, der das Wort *καινός* überall in dem durch das Christenthum ausgebildeten sittlich-religiösen Sinne — wie er unstreitig auch im 2. Capitel erfordert wird — verwendet (vgl. 2 Cor. 5, 17; Gal. 4, 27; 6, 14; 5, 6); überdies musste ihm das Wort

speciell aus der ganz gleichen, im Brief an die Epheser 2, 15 und 4, 24 sich findenden Verbindung (*εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* und *ἀναδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον*) bekannt sein. Eher könnte man im 2. Capitel einen besonderen Gebrauch von *φρόνησις* zugestehen, wenn nicht das Wort schon bei Euripides in der hier durch den Gegensatz zu *ὀφθαλμοῖς τι ὁρᾶν* bedingten Bedeutung „das Denken, der Verstand" vorkäme. Mehr als an dieser Stelle durch den poetischen Ausdruck beeinflusst dürfte die Verwendung von *ἱρέω* in demselben Satze sein (*οὓς ἱρεῖτε καὶ νομίζετε θεούς*); doch ist an sich, wie schon Stephanus urtheilte (vgl. Lud. Dindorf in Steph. Thes. Gr. ling. ed. Hase Vol. III (1835) S. 283), gegen einen solchen, durch zahlreiche andere analoge Beispiele im späteren Griechisch entschuldigten Gebrauch von Homerischem Sprachgut nichts zu sagen, wenn nicht — was bei der sehr verderbten Ueberlieferung anzunehmen nicht verwehrt ist — der Verfasser vielleicht *αἰνεῖτε* (so Lachmann) oder *καλεῖτε* schrieb, das in demselben Capitel (*ταῦτα θεοὺς καλεῖτε*) vorkommt, oder auch *ἔχετε* (vgl. Athenag. *Πρεσβ. περὶ Χριστ.* 12: *Ὅταν ἔχοντες τὸν δημιουργὸν θεόν, . . . ἐπαίρωμεν ὁσίους χεῖρας αὐτῷ, ποίας ἔτι χρείαν ἑκατόμβης ἔχει;*), indem ja erst das folgende *νομίζετε* das Moment des Anerkennens und Verehrens hinzubringt (vgl. Xenoph. Mem. Socr. I, 1: *ἀδικεῖ Σ. οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων*). Dagegen durften *γεραίρω* Cap. 3, 5 und *εὐδαιμονεῖν* Cap. 10, 5 nicht als in besonderem Sinne gebraucht aufgeführt werden, weil an beiden Stellen beide Worte in den bei den klassischen Schriftstellern auch sonst üblichen Bedeutungen (vgl. u. A. besonders, weil unserer Stelle Cap. 3, 5 genau entsprechend, Xenoph. *Κύρου παιδ.* VIII, I, 39: *τούτους καὶ δώροις καὶ ἀρχαῖς καὶ ἕδραις καὶ πάσαις τιμαῖς ἐγέραιρεν*) verwendet sind.

Aus sprachlichen Gründen den Brief zu verdächtigen ist ebensowenig möglich, als wenn man z. B. Celsus, der nach der sprachlichen Seite den Vergleich mit den besten Atticisten des zweiten Jahrhunderts, Plutarchos und Lucianus, aushalten kann, um einiger später erst in

weiterem Umfange vorkommender Ausdrücke willen, — wie βίος, Welt, dessen schon Erwähnung geschah, δόγμα, Lehre (Orig. c. Cels. I, 8; II, 4; VIII, 49), ἀνάτασις (VI, 1), κανθοινία (VIII, 24), καθολικός (IV, 84), πάροιστρος (II, 55; VIII, 9), ἀντιδοξέω (VI, 42), ἐπιδεικτιῶντες (IV, 6), ποτνιάομαι (II, 24) — etwa um ein halbes Jahrhundert herabrücken und mit Volkmar (Ursprung der Evangelien 80. 164. 165) zu des Origenes Zeitgenossen, der erst 240 seinen Ἀληθὴς λόγος geschrieben, machen wollte; am allerwenigsten, wenn dies, wie Donaldson thut, in einigen hingeworfenen, völlig unerwiesenen Behauptungen geschieht, die freilich in seiner Beurtheilung der ganzen Frage ihren Zweck erfüllen. Hiermit jedoch begnügt sich der englische Kritiker nicht. Nachdem er die verschiedenen über die Person des Verfassers aufgestellten Hypothesen kurz berührt und sie alle, namentlich die Justinus- und die Marcion-Hypothese zurückgewiesen hat, bespricht er die einzige damals noch vorhandene Strassburger Handschrift, sowie das Verhältniss des ersten Herausgebers Henricus Stephanus zu derselben und das sogenannte Apographon Beureri, wie Beurers Abschrift genannt wird. Aus den von ihm gemachten, a. a. O. S. 78 und 79 mitgetheilten Textesbeobachtungen, auf die kein verständiger Philologe wird Gewicht legen können, „da“, — wie Overbeck S. 89 mit Recht dagegen bemerkt — „wenn man, — die Thatsache vorausgesetzt, dass Stephanus und Beurer dieselbe Handschrift benutzten, — von den Fällen, die Donaldson anführt, alle abzieht, in welchen Beurer gegen Stephanus zeugt, und den Text der Strassburger Handschrift nach Otto's genaueren Angaben undeutlich ist, nur der erste als räthselhaft zurückbleibt und an der einfachen Voraussetzung, dass Stephanus und Beurer beide die Strassburger Handschrift benutzten, irre macht“, — ergiebt sich für Donaldson in seinem hyperkritischen Argwohn das Resultat (a. a. O. S. 79), dass über diesem Brief und seinen Handschriften jedenfalls ein Geheimniss zu schweben scheint. Ja „die seltsamen Verschiedenheiten der Lesearten und der Umstand, dass Robertus Stephanus, — welcher, wie

sein Sohn sagt, die Handschrift hatte, den Brief an Diognet nicht veröffentlichte", führen ihn auf den Verdacht, „dass der Brief an Diognet möglicherweise ein Erzeugniss des Henricus Stephanus selbst sein möchte." Aber rechtfertigt denn Alles, was man bis jetzt über den Brief und seine handschriftliche Ueberlieferung geurtheilt und erforscht hat, irgendwie einen so schweren Verdacht? „Wenn der Strassburger Codex" — fährt Donaldson fort — „so alt ist, wie man behauptet, so würde diese Ansicht vollständig widerlegt sein." Das ist es ja aber gerade; Otto hat unwiderleglich erwiesen, dass die Grundlage unseres Textes, die Strassburger Papierhandschrift, die mit der alten Bibliothek der Stadt durch das deutsche Bombardement im August des ewig denkwürdigen Jahres 1870 zu Grunde gegangen ist, dem 13. Jahrhundert angehörte,[1]) eine Datirung, vor der auch Overbeck, der, wie er selbst gesteht (a. a. O. S. 80), bei der ersten Ausarbeitung seiner Abhandlung nicht übel Lust hatte, „den Brief hypothetisch für ein Erzeugniss des ältesten Humanismus zu erklären," sich gebeugt hat. Aber wozu denn überhaupt dieses nutzlose Spielen mit luftigen Hypothesen, welche nichts erklären und nur ehrenhafte Männer zu verdächtigen geeignet sind? Donaldson fühlt das selbst, wenn er, auch den Fall angenommen, der Strassburger Codex wäre nicht so alt, wie er es wirklich ist, die richtige, von ihm leider nur nicht mit der nöthigen Selbstüberwindung befolgte Maxime ausspricht, man solle „vorsichtig sein, wenn man irgend jemandem eine Fälschung zuschreibt." Dennoch ist er geneigt es für wahrscheinlicher zu halten, dass einige von den Griechen, welche nach Italien herüberkamen, als sie die Türken bedrohten, diese Abhandlung geschrieben haben mögen, nicht sowohl in der Absicht ein Werk des Justin nachzubilden, als um eine gute Declamation im alten Stile zu schreiben".

---

1) Vgl. Otto in dem von ihm herausgegebenen Corpus apolog. christ. saec. II. Tom. II. Opera Iustini addubitata. Editio tertia. Ienae, G. Fischer. 1879. Proleg. S. XIV ff.

Aber wie? War denn irgend einer jener vor der wachsenden Türkengefahr und zur Zeit der Eroberung Constantinopels nach Italien oder Frankreich flüchtenden Griechen zu einer so respectablen, besonders auch hinsichtlich der Form so anmuthigen Leistung, wie der Brief an Diognetos unzweifelhaft ist, überhaupt noch im Stande? Diese Frage muss unbedingt verneint werden. Was für horrendes, barbarisches Griechisch schreiben die späteren Byzantiner überhaupt und die Zeugen der unglücklichen Katastrophe vom Jahre 1453 insbesondere! Es seien Beispiels halber nur die Historiker Laonikos Chalkokondylas und Johannes Dukas hervorgehoben. Wie vergeblich müht sich der erstere ab, in seiner nebelhaften und barbarischen, mit Wörtern der gemeinsten und dunkelsten Art trüb gemischten Sprache, des kaum von ihm begriffenen, menschlich so ergreifenden Stoffes stilistisch Herr zu werden! Nur Dukas noch überbietet ihn hierin, dessen Geschichte von Byzanz durch einen Alles hinter sich lassenden Ungeschmack, durch beispiellose Nachlässigkeit und die völlige in der Unwissenheit hinsichtlich der Flexion, Structur und Wortbedeutung offen zu Tage tretende Barbarei ein an schöne Form gewöhntes Gefühl, nach Nicolai's (Gesch. der griech. Literatur S. 684) durchaus zutreffendem Urtheil, geradezu erschrecken und beleidigen kann. Und mit der grossen Menge der um jene Zeit flüchtenden griechischen Gelehrten sollte es besser gestanden haben? Mag man ihre unbestreitbaren Verdienste als Lehrer der Elemente der Grammatik, als Ausleger der Alten, als Vermittler und Förderer des Studiums der platonischen und aristotelischen Philosophie, als Abschreiber von Handschriften, Recensenten und Correctoren unserer ersten griechischen Drucke noch so hoch anschlagen: von einer tieferen Kenntniss der Sprache und Philosophie ihrer Vorfahren und vor Allem von deren schriftstellerischer Kunst waren sie sämmtlich so weit entfernt, dass kein Einziger, was Donaldson uns will glauben machen, zu einer nach Form und Inhalt so achtbaren schriftstellerischen Leistung, wie der Brief an Diognetos ist, damals fähig war.

b. Das Fundament der Kritik Overbeck's: „Die Thatsache des Mangels an Tradition über den Brief."

Neben dem von Overbeck selbstverständlich freudig begrüssten „unerwarteten Beistand," den seine Abhandlung an Donaldson gefunden, und den ich durch die vorstehenden Ausführungen wenigstens in einigen Punkten entkräftet zu haben glaube, hat es derselben an Widerspruch nicht gefehlt. Schon zuvor nannte ich Hilgenfeld, Keim und Lipsius, deren Widerlegungsversuchen Overbeck hauptsächlich in dem oben erwähnten Nachtrag zu seiner Abhandlung entgegengetreten ist. Dort rechnet er (a. a. O. S. 81) es seiner Arbeit zum Verdienst an, dass sie die genannten Forscher genöthigt habe, die gewöhnliche Ansicht, welche den Brief an Diognetos an den Anfang des zweiten Jahrhunderts verlegte, aufzugeben und an dem Zeitalter des Kaisers Marcus Aurelius als der am meisten wahrscheinlichen Abfassungszeit festzuhalten. Gleichwohl erachtet Overbeck durch sie die ganze Frage kaum irgendwie gefördert; ja ihm scheint die Vertheidigung der Entstehung dieses Briefes in dem eben bezeichneten Zeitalter eine verzweifelte zu sein, wenn man — so leitet er die Begründung jener Behauptung ein — „nur eine vollkommen helle Thatsache, welche ich zum Fundament meiner Kritik gemacht habe und ohne welche ich die Zuversicht zu derselben gar nicht gefunden hätte, wie Hilgenfeld und Keim, vollkommen übersieht, oder wie Lipsius, unvollkommen würdigt: die Thatsache des Mangels an Tradition über den Brief an Diognet." Aber ist denn eine solche Thatsache in der Geschichte der literarischen Hinterlassenschaft des Alterthums so völlig unerhört? Und wenn nicht, wie war es dann — so fragen wir mit Recht — möglich, dass die im vorliegenden Falle vorhandene Thatsache des Mangels jeder directen Tradition einen Forscher wie Overbeck mit einer so hohen, siegesgewissen Zuversicht zu einer Kritik erfüllen konnte, die alle Gelehrte, welche bisher sich mit dem Briefe an Diognetos beschäftigt, eines fundamen-

talen Irrthums zeiht, zu einer Kritik, der es schliesslich (a. a. O. S. 82) „mit der Möglichkeit diesen Brief zu datiren, so lange es mit seiner Bezeugung sich so verhält, wie es zur Zeit noch der Fall ist," so schwach zu stehen scheint, „dass seine Entstehung in irgend einem der auf das zweite folgenden, für unsern Blick helleren Jahrhunderte, vielleicht noch nachweisbar ist, niemals aber in dem hierzu viel zu dunklen zweiten, sollte der Brief selbst thatsächlich hineingehören und wollte man auch die Indicien eines späteren Ursprungs noch so niedrig schätzen." Was hat es denn nun mit jener angeblich, so schwer wiegenden Thatsache, aus deren Vernachlässigung den genannten hochverdienten Gelehrten von Oberbeck ein so harter Vorwurf gemacht wird, für eine Bewandtniss? „In der uns bekannten Litteratur der alten Kirche und des Mittelalters" — heisst es a. a. O. S. 4 — „geschieht des Briefes an Diognet nirgends Erwähnung, — auch nicht bei Photius, von welchem Möhler in seiner Patrologie (S. 170) Worte, die von Justin gesagt sind, durchaus irreführend ohne Weiteres auf den Brief an Diognet bezieht, — und da sich die Spuren seiner Existenz überhaupt nicht über seine handschriftliche Ueberlieferung hinauf verfolgen lassen, diese aber nur einen Zweig hat, hängt unsere ganze Kunde von diesem Briefe am dünnen Faden einer einzigen Handschrift, die wir überdies gar nicht mehr besitzen." Was die letzteren beiden Thatsachen angeht, so kann zunächst der Verlust der Strassburger Handschrift heutzutage kaum noch schmerzlich sein, da dieselbe durch Otto uns so genau bekannt geworden und von ihm so sorgfältig[1]) ausgenutzt ist, dass wir sie gern

1) An der in der vorhergehenden Anmerkg. genauer bezeichneten Stelle (p. XVII) sagt Otto hinsichtlich der kritischen Grundlage der 3. Aufl. des Corpus apolog. u. A.: „Iam vero Reussius, quod optaveram, Epistulam ad Diognetum secundum alteram editionem meam (a. 1849 publici iuris factam) iterum cum codice Argentoratensi anno 1861 in commodum huius editionis tertiae accuratissime contulit. Quam novam codicis (post flamma deleti) collationem, a Reussio passim animadversionibus palaeographicis de quibusdam codicis lectionibu sinstructam (mihi innotis = *R*) et per literas d. 27. m. Iulii 1861 mihi adlatam, nunc equidem in lucem profero."

entbehren können; und durch die andre Thatsache, dass eben nur eine Handschrift die Stütze der Ueberlieferung bildet, dürfen wir uns hier nicht beunruhigen und irreleiten lassen; theilen ja doch auch andere litterarische Erzeugnisse des Alterthums, wie das historische Werk des Granius Licinianus aus der Zeit der Antonine, Arnobius sammt dem „Octavius“ des M. Minucius Felix und des jüngeren Plinius Epistulae ad Traianum ganz dasselbe Schicksal: auf den gänzlichen Mangel einer Tradition über den Brief an Diognetos kommt es hier an. Und in dieser Hinsicht steht derselbe eben nicht allein da.

Gleichfalls der Tradition ermangelnd und in der allein in Betracht kommenden Epitome, ähnlich wie der Brief an Diognetos, nur in zwei Handschriften, einem Cod. Palatinus und Cod. Parisinus, erhalten ist das hauptsächlich für die Geschichte der attischen Beredsamkeit so wichtige Werk des Alexandrinischen Rhetors und Lexikographen Valerius Harpokration *Λέξεις τῶν δέκα ῥητόρων*, dessen Kenntniss uns erst Suidas (etwa ums Jahr 960) vermittelt hat. Aus gleichem Grunde ist deshalb Harpokration bald in die Zeiten des Tiberius, bald unter Hadrianus, bald in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts, aus inneren Gründen aber mit grösster Wahrscheinlichkeit in die letzten Decennien des zweiten oder in die ersten des dritten Jahrhunderts gesetzt worden.

Noch genauer als Harpokration entspricht dem vorliegenden Falle ein anderes Beispiel aus dem griechischen Alterthum, ich meine den Grammatiker Hesychios. Gleich dem Briefe an Diognetos ist dessen *Λεξικόν*, eine Sammlung von Glossen und Namenerklärungen der griechischen Sprache, nur in einer einzigen und zwar aus dem fünfzehnten Jahrhundert stammenden, in der Marcusbibliothek zu Venedig aufbewahrten Handschrift erhalten. Hesychios selbst, von Suidas sowie dem sicherlich dem elften Jahrhundert angehörenden Verfasser des Etymologicum magnum und anderen Berichterstattern weder genannt noch gekannt, hat daher mit seinem Werk, ebenso wie der Brief an Dio-

gnetos, die verschiedensten Datirungen sich gefallen lassen müssen, so von Welcker, der ihn vor dem Jahre 389 gelebt haben lässt, von H. Weber, welcher ihn zwischen das vierte und fünfte Jahrhundert setzt, von M. Schmidt, der die Jahre 530—642 als Abfassungszeit fixirt und von Valckenaer, welcher Hesychios gar als einen Graeculus ultimi aevi bezeichnet.

Auch auf Strabo's *Γεωγραφικά* aus der Zeit des Tiberius könnte man hier verweisen und in Hinblick auf die merkwürdigen Schicksale derselben eine ähnliche Kritik treiben, wie sie die zuvor genannten Schriften und der Brief an Diognetos durch Overbeck erfahren. Keiner nämlich der Nachfolger Strabo's nennt oder kennt das Werk, von keinem der späteren Schriftsteller, wie Plinius, Pausanias, Claudius Ptolemaeus u. A., wird es benutzt; fast 500 Jahre später hat Stephanos von Byzanz (um 472), nach ihm der gelehrte Erzbischof von Thessalonike Eustathios (1160) u. A. — worauf der um Strabo hochverdiente A. Meineke (Vind. Strab. p. IX) mit Recht aufmerksam machte, — uns von demselben die erste Kunde gebracht, während die editio princeps, welcher 1470 schon eine lateinische Uebersetzung voraufging, erst 1516 erschien.

Sollten diese Beispiele den Bewunderern des Fundamentes der Overbeck'schen Kritik nicht schon Mancherlei zu denken geben? Ich führe aber noch ein viertes Beispiel an, das, dem römischen Alterthum entlehnt, Overbeck's kritisches Axiom völlig zu erschüttern geeignet sein dürfte, nämlich das Geschichtswerk des Q. Curtius Rufus „Historiae Alexandri Magni Macedonis.“ Keiner der auf uns gekommenen Schriftsteller des Alterthums und des früheren Mittelalters bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts erwähnt eines Geschichtsschreibers, ja überhaupt nur eines Schriftstellers Q. Curtius Rufus, oder führt auch nur die kleinste Stelle aus dem unter seinem Namen uns überlieferten historischen Werke an, und ebensowenig ist es bis jetzt gelungen, irgendwelche versteckte Bezugnahme auf dasselbe oder auch nur die geringste Spur einer Benutzung bei irgend einem Schriftsteller innerhalb der eben umgrenz-

ten Zeit überzeugend nachzuweisen. Die einzige Handschrift des Briefes an Diognetos ist von Otto auf das dreizehnte Jahrhundert zurückgeführt; die ältesten Handschriften der Historiae des Q. Curtius Rufus stammen aus dem neunten bis elften Jahrhundert, und erst im späteren Mittelalter wurde das Werk des Geschichtschreibers hier und da in den Klosterschulen gelesen. Beide Schriftwerke treten somit im eigentlichsten Sinne erst durch ihre editio princeps, und zwar der apologetische Brief des Griechen im Jahre 1592, die Historiae des Römers um das Jahr 1471 aus dem Dunkel einer auch nicht durch das unscheinbarste Licht irgend welcher Tradition erhellten Vergangenheit plötzlich in die Kreise der theologischen und philologischen Forschung. Ist es deshalb etwa irgend Jemandem eingefallen, analog dem von Donaldson ganz ernst genommenen Versuche, den Verfasser des Briefes an Diognetos unter den vor den Türken nach Italien geflüchteten griechischen Gelehrten zu suchen oder, wie Overbeck anfänglich gewillt war, die Schrift „hypothetisch für ein Erzeugniss des ältesten Humanismus zu erklären," — die Historiae Alexandri Magni, welche des Curtius Namen tragen, für ein Werk irgend eines Humanisten zu erklären, was doch mit Rücksicht auf die seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts zahlreichen Namen der glänzendsten Lateiner mit ganz unvergleichlich triftigeren Gründen hätte behauptet werden können, als dies je von einem mittelalterlichen Griechen als Verfasser des Briefes an Diognetos erwiesen werden kann? Dennoch aber hat die Geschichte der Versuche, beiden Schriftwerken chronologisch ihren Platz anzuweisen, ungemein viel Aehnlichkeit, die eben eine Folge des beiden gemeinsamen Mangels einer — hinsichtlich des Briefes an Diognetos von Overbeck so gewaltig als des fast allein in Betracht kommenden Entscheidungsmomentes betonten — Tradition ist. Die kleine Apologie, bis in die neueste Zeit in zahlreichen Ausgaben und Uebersetzungen verbreitet und von vornherein mit dem Vorurtheil eines ehrwürdigen Alters bekleidet, ist von theologischen Forschern (a. a. O. S. 2) „bisweilen im Neuen Testament vermisst und von älteren

Hypothesen in die Zeit der Apostel versetzt und mit dem und jenem aus dem Dunkel der christlichen Urzeit leuchtenden Namen in Verbindung gebracht worden;" Andere dachten an die Zeiten des Trajanus (98—117) oder Hadrianus (117—138), Dorner glaubt in dem unter Hadrianus lebenden Apologeten Quadratus, Bunsen in dem um das Jahr 150 in Rom weilenden Gnostiker Marcion den Verfasser vermuthen zu dürfen; wieder Andere, wie Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theologie XVI, S. 285) und Hase (Kirchengeschichte, 10. Aufl. Leipzig 1877. S. 58) bleiben bei den Regierungsjahren des M. Aurelius als Abfassungszeit stehen; Harnack geht (Patr. apost. Opp. Fasc. I. P. II. ed. 2. p. 152) vom Jahre 170 bis 310, Th. Zahn auf den Zeitraum von 250—310 herunter, während Overbeck endlich, unter der Annahme, der Brief sei eine Fiction, uns über die Zeiten des Constantinus hinausweist. Die Frage nach dem Zeitalter des Curtius hat einen ganz analogen Verlauf genommen. In hauptsächlichem Anschluss an eine kurz vor dem Schlusse des Werkes eingeschaltete Episode, in welcher der Verfasser offenbar aus innerstem Herzen heraus sich über Ereignisse der römischen Kaisergeschichte seiner Zeit ausspricht — X, 9, 3—5: iure meritoque populus Romanus salutem se principi suo debere profitetur, qui noctis, quam paene supremam habuimus, novum sidus inluxit. Huius, hercule, non solis ortus lucem caliganti reddidit mundo, cum sine suo capite discordia membra trepidarent. Quot ille tum extinxit faces! quot condidit gladios! quantam tempestatem subita serenitate discussit! Non ergo revirescit solum, sed etiam floret imperium — haben die Ausleger eine stattliche Reihe von Hypothesen zu Tage gefördert, wobei kaum irgend eine bedeutende Phase in der Entwickelung des Imperium unberücksichtigt geblieben ist. Aldus Manutius, Herwarth, Hirt, Zumpt fanden den Princeps des Curtius in Augustus, Rader, Perizonius, F. A. Wolf in Tiberius, Andere wie Buttmann, Pinzger, Bähr, Baumstark in Vespasianus; Pontanus entschied sich für Trajanus, Niebuhr für Septimius Severus (193—211); Joh.

v. Müller dachte an Alexander Severus (222—235), Gibbon an Gordianus (237); Bagnolo endlich, dem Cunze beistimmt, gerieth auf Constantinus (323—337), und C. Barth sogar auf Theodosius (379—395): während gegenwärtig die von J. Mützell nach dem Vorgange von Brissonius, Lipsius, Tellier, St. Croix gründlich und scharfsinnig (in der Vorrede zu seiner grösseren Ausgabe des Curtius, p. LXI–LXIX) erwiesene Ansicht, die Nacht, von welcher Curtius sagt: „quam paene supremam habuimus," sei als die auf den Todestag des C. Caligula folgende zu deuten, und die ganze Stelle beziehe sich auf die Thronbesteigung des Kaisers Claudius am 24. Januar des Jahres 41, als Verfasser aber sei mit höchster Wahrscheinlichkeit der von Suetonius erwähnte, unter Claudius lebende Rhetor Q. Curtius Rufus zu bezeichnen (a. a. O. p. LXXXI bis LXXXV) — sich unbestrittener Anerkennung erfreut, zumal da der sprachliche Stoff bei Curtius in etymologischer, lexikalischer und syntaktischer Hinsicht noch entschieden den Charakter der Klassicität trägt und gerade dadurch jenem auf historisch-kritischem Wege gewonnenen Resultat eine werthvolle Stütze ist.

Durch die im Vorhergehenden ausgeführten literarhistorischen Beispiele und den Nachweis der in ihnen gegebenen Vergleichsmomente mit dem Briefe an Diognetos glaube ich hinlänglich gezeigt zu haben, dass Overbeck wissenschaftlich nicht berechtigt war, den Mangel an Tradition für die Beurtheilung und Datirung des Briefes an Diognetos zum Fundamente seiner Kritik zu machen und die Vertheidigung der Entstehung der Schrift im zweiten Jahrhundert für eine so verzweifelte zu erklären, dass er Hilgenfeld's und Keim's chronologische Versuche, jener „Schrift ohne jede Stütze in der Tradition" in dem genannten Zeitraum ihren Platz anzuweisen, gar keiner Widerlegung werth hält (a. a. O. S. 83). Um aber das Beispiel des Curtius und der historisch-kritischen Behandlung der Frage nach der Abfassungszeit seines Werkes für jenes unser so wichtiges Problem der urchristlichen apologetischen Literatur noch weiter nutzbar

zu machen, dürfte die nächste Frage die sein, ob es nicht wie dort möglich sein sollte, aus äusseren und inneren Indicien einen Rückschluss auf die Entstehungszeit des Briefes an Diognetos zu machen, und dann einmal ernstlich die Frage zu prüfen, ob wir denn thatsächlich, wie Overbeck behauptet, von der Tradition so gänzlich im Stich gelassen sind.

Untersuchung
der handschriftlichen Ueberlieferung sowie des Inhalts des Briefes an Diognetos zum Zweck der Ermittelung der Abfassungszeit.

A. Die Ueberschrift.

Zunächst das Alleräusserlichste, was die Strassburger Handschrift uns bietet, die Ueberschrift. Der Codex enthielt, und zwar von der Hand des dreizehnten Jahrhunderts geschrieben, zuerst fünf Schriften unter folgenden Titeln: 1. *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος περὶ μοναρχίας.* 2. *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας.* 3. *Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἔκθεσις πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας ἤτοι περὶ τριάδος.* 4. *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἕλληνας.* 5. *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον* — denen sich, anscheinend von jüngerer Hand, zwei andere anschlossen: 6. *Τῆς Σιβύλλης Ἐρυθραίας στοῖχοι.* 7. *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν* — und endlich von der ersten Hand geschrieben: 8. *Ἀθηναγόρου πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν.* 9. *Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως.* Aus dem unter Nummer 5 aufgeführten Titel *Τοῖ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον* glaubte der erste Herausgeber H. Stephanus, da die vorangehenden Schriften den Namen des Justinus tragen, schliessen zu müssen, dass die kleine Schrift ein Werk des Justinus sei und gab sie daher auch unter dessen Namen heraus. Nun ist freilich durch Semisch (in seinem grundlegenden Werke über Justinus den Märtyrer, Breslau, 1840. I. S. 172ff.), Hollenberg (in seiner sorgfältigen Schrift „Der Brief an Diognet", Berlin, 1853) u. A. aus sachlichen und sprachlichen Gründen unwiderleglich nachgewiesen, dass Justinus, der im

Jahre 168 unter M. Aurelius den Märtyrertod starb, der Verfasser des Briefes an Diognetos nicht sein kann; dennoch aber wird für Jeden, der nach den Grundsätzen gesunder philologischer Kritik verfährt, und demnach zunächst auf die Ueberlieferung gebührenden Werth legt, die Ueberschrift in der Strassburger Handschrift den von besonnenen Forschern, wie Tzschirner, Bunsen, Semisch, Hollenberg, längst gezogenen Schluss rechtfertigen, dass der Brief, „wenn auch nicht Justinisch, doch wohl aus dessen Zeitalter herrühre" (Hollenberg a. a. O. S. 89 und 90). Es ist wichtig, gerade einen Kritiker wie Overbeck, der es mit der handschriftlichen Tradition so leicht nimmt, auf ein solches Zeugniss der Ueberlieferung, das unter allen Umständen zunächst gewürdigt werden muss, hinzuweisen. Ein Beispiel aus klassischer Zeit verstärkt vielleicht auch hier diesen Hinweis. Der Sammlung Justinischer Schriften sei das Corpus Demosthenischer Reden gegenübergestellt. In demselben befinden sich eine ganze Anzahl von Reden, die, sei es von den Verkäufern der Handschriften, oder wohl hauptsächlich von dem berühmten, die gesammte literarische Verlassenschaft des hellenischen Volkes in der Alexandrinischen Bibliothek ordnenden und katalogisirenden Bibliothekar Kallimachos aus Irrthum unter dem Namen des Demosthenes eingeschwärzt wurden. Die Zahl der politischen Reden dieser Art ist freilich gering, es sind nur die *Περὶ Ἀλοννήσου*, im Jahre 342 v. Chr. thatsächlich von Demosthenes' Zeit- und Gesinnungsgenossen Hegesippos gehalten, und *Περὶ τῶν πρὸς Ἀλέξανδρον συνθηκῶν*, gleichfalls von einem, uns allerdings unbekannten, Gesinnungsgenossen des Demosthenes aus dem Jahre 330 oder 335 v. Chr.: ein Ursprungsverhältniss, das schon die spätere Kritik der Augusteischen Zeit richtig herausfühlte. Aber es kommt sodann eine Reihe von 21 Processreden (13 in Sachen Verschiedener, 8 für die Processhändel des Apollodoros) hinzu, welche echt, d. h. in jener (Demosthenischen) Zeit wirklich gehalten sind, der sie angehören wollen, meist schon von Dionysios von Halikarnass als nicht von Demosthenes selbst herrührend verurtheilt.

Ausser dieser auf Irrthum zurückzuführenden Vergrösserung des Corpus Demosthenischer Werke erfuhr dasselbe in der Zeit von Demosthenes' Tode bis Kallimachos noch einen weiteren, nicht unbeträchtlichen Zuwachs durch bewusste, von eitlen Rhetoren verübte Fälschungen (3 Demegorien, einige Processreden und eine Anzahl eingeschobener Actenstücke), welche Dionysios von Halikarnass bereits kannte und grösstentheils als Fälschungen erkannte. Hat nun in den beiden angeführten Fällen nur eine sorgfältige Analyse des Inhalts und der sprachlichen Form die erstere Kategorie der mit des Demosthenes Namen geschmückten Reden als nicht von dem grossen Redner selbst verfasst, wohl aber als Demosthenisch, d. h. dem Zeitalter des Demosthenes angehörig, die zweite Kategorie dagegen als directe Fälschung nachgewiesen, so wird auch der im Strassburger Codex Justinischer Schriften mit des Justinus Namen versehene Brief an Diognetos inhaltlich und formell daraufhin untersucht werden müssen, ob er, wozu uns die handschriftliche Ueberlieferung zunächst auffordert, in das Justinische Zeitalter, d. h. in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist oder nicht. Wie dort des Demosthenes Name irrthümlich einer Reihe von Reden vorgesetzt wurde, die thatsächlich der Demosthenischen Zeit ihren Ursprung verdanken, so wird auch bei unserem Briefe die Ueberschrift als die irrige Hypothese eines späteren Schreibers anzusehen sein, dem der Brief etwa ohne jede Ueberschrift in die Hände gekommen war und der einen Diognetos als Adressaten aus dem Eingang der Schrift entnehmend, derselben de suo den Namen des Justinus als Verfasser vorsetzte. Auch Overbeck bestreitet die allgemeine Möglichkeit dieser für mich nothwendig sich zunächst ergebenden Annahme nicht (S. 21); es bleibt mir aber unerklärlich, wie durch dieselbe „die handschriftliche Ueberlieferung unseres Briefes vollständig entwerthet" werden sollte. An diesem Punkte tritt die Differenz unserer Standpunkte hinsichtlich der Schätzung und Verwerthung der Ueberlieferung klar zu Tage. Aus der Thatsache nämlich, dass von den vier in der Strass-

burger Handschrift dem Briefe an Diognetos vorangehenden Schriften drei (*Περὶ μοναρχίας*, *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* und *Πρὸς Ἕλληνας*) Justinisch in dem von mir verstandenen Sinne, d. h. „wirklich noch aus der Zeit des Streits der Kirche mit dem griechisch-römischen Heidenthum stammende apologetische Schriften sind“ (S. 19), die *Ἔκθεσις πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας ἤτοι περὶ τριάδος* dagegen, sofern sie selbst für Justinisch gelten will und einen für Justinus unmöglichen Zweck verfolgt, pseudojustinisch in eigentlichem Sinne, d. h. directe, auf des Justinus Namen verübte Fälschung ist — ergiebt sich für Overbeck sofort die grössere Wahrscheinlichkeit der anderen Annahme (S. 20), „dass die Ueberschrift unseres Briefes auf ebenso ursprünglicher Kunde beruhte, wie die der *Ἔκθεσις πίστεως*, ihr zufolge also unser Brief als eine im strengen Sinne pseudojustinische Schrift zu gelten hätte.“ Hier hängt demnach, um einen Ausdruck Overbeck's zu gebrauchen, ein „dünner Faden“ der Tradition neben dem andern. Ich für meine Person halte den zuvor beschriebenen für entschieden stärker und fühle mich auch in meiner Position — dieselbe gewährt mir philologisch zunächst kräftigeren Trost — „für die Ermittlung des Ursprunges unseres Briefes denn doch nicht so vollständig von der Tradition verlassen.“ Man könnte bei genauerer Betrachtung der von Overbeck im Nachtrag zu seiner Abhandlung gemachten Mittheilungen versucht sein zu glauben, dass lediglich die Freude am Widerspruch und an der Vertheidigung jener paradox erscheinenden, von Niemandem bisher gewählten Stellung zur Frage ihn in erster Linie zu seiner Arbeit veranlasst hat; denn weder der Mangel an Tradition über den Brief an Diognetos kann, wie wir gesehen, als bestimmendes Moment oder als ausreichendes Fundament für sein kritisches Verwerfungsurtheil betrachtet werden, noch viel weniger aber das subjectivste aller Motive, „der stark gelehrtenhafte Eindruck des Briefes“ (S. 81), ein Eindruck, den doch so viele andere Forscher, die wie Overbeck mit dem Briefe selbst und der einschlägigen Literatur sich eingehend beschäftigt haben, auffallender Weise

bis jetzt eben nicht erhalten haben. Ich vermag darum, durch das Beispiel der Demosthenischen Ueberlieferung, dem leicht noch mehrere zur Seite gestellt werden könnten, belehrt, durchaus nicht einzusehen, dass, wie Overbeck (S. 11) behauptet, „die Verkehrtheit des Gebrauchs, welcher hier vom handschriftlichen Zeugnisse über unseren Brief gemacht wird, auf der Hand" liegt und werde dessen Behauptung, dass die Meinung, der Brief an Diognetos sei eine apologetische Schrift des zweiten Jahrhunderts, „zum guten Theil auf einem von der Tradition verschuldeten, aber darauf nur sehr übel zu begründenden Vorurtheile ruht," (S. 11) zu widerlegen haben.

B. Die inneren Indicien.

1. Die Stellen, welche sich auf Verfolgungen der Christen und sonstige zeitgeschichtlich wichtige Ereignisse beziehen.

„Die wichtigste Reihe von Argumenten, welche man für die Entstehung des Briefes an Diognet im zweiten Jahrhundert anführt, ist den Stellen entnommen, welche von den Verfolgungen reden." Aber gerade diese Stellen erklärt Overbeck (S. 12) für die in chronologischer Hinsicht gleichgültigsten, er hält die in den Capiteln 1, 7, 10 sich findenden Anspielungen auf das christliche Märtyrerthum mit Lardner nur zur Begründung der Ansicht für ausreichend, „dass der Brief vor Constantin geschrieben sein müsse." Wie ist es denn aber mit diesen Anspielungen bestellt? Wenn der Verfasser gleich im Eingang der Schrift von den weltverachtenden Christen sagt: *θανάτου καταφρονοῦσι* und sie Cap. 10, 7 bezeichnet als *τοὺς κολαζομένους ἐπὶ τῷ μὴ θέλειν ἀρνήσασθαι θεόν*, so kann doch das in dieser Allgemeinheit von irgend Jemand nach der Zeit des Constantinus, als das Kreuz überall herrschte und die Christen geehrt, geschützt und bevorzugt waren, unmöglich noch gesagt worden sein. Es passt aber auch nicht etwa auf die Zeit des Decius, da die Wirkungen der Verfolgung dieses Kaisers im Jahre 251 für die Christen entschieden beschämend waren. Der von Eusebios (Hist. eccl. VI, 41) aufbehaltene Brief des Dionysios von Alexandria an Fabius

von Antiochia berichtet darüber u. A.: „Und schon erschien das Edict, in Folge dessen fast jenes Allerschrecklichste, nämlich das von unserem Herrn Vorausgesagte, dass, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten abfallen würden, geschah. Alle wurden wenigstens von einem gewissen Schrecken ergriffen. Und Viele von den Vornehmen gingen aus Furcht sogleich hin, Andere, die in öffentlichen Aemtern standen, wurden von ihren Geschäften dahingerufen, wieder Andere mussten erst von ihren Angehörigen und Freunden dazu genöthigt werden. Namentlich aufgerufen, traten sie hin zu den unheiligen und unreinen Opfern, die Einen blass und zitternd, als wenn sie nicht opfern, sondern selbst den Götzen zum Schlachtopfer dienen sollten, so dass sie von dem herumstehenden, zahlreich versammelten Volke Spott und Hohn erdulden mussten, als Leute, die offenbar zu Beidem zu feige seien, zum Sterben, wie zum Opfern; Andere aber gingen bereitwilliger zu den Altären hin, mit grosser Frechheit versichernd, dass sie früher keine Christen gewesen seien. Bei ihnen zeigte sich der Ausspruch Christi bewährt, dass die Reichen schwer in das Himmelreich kommen. Von den Uebrigen aber folgten Einige der einen, Andere der andern Klasse der Genannten, Andere flüchteten sich, noch Andere wurden ergriffen. Von den letzteren liessen es einige bis zu Fesseln und Gefängniss kommen, Andere sich sogar mehrere Tage lang einkerkern, hernach aber schwuren sie, ehe sie vor Gericht geführt wurden, Andere jedoch hielten sogar bis auf einen gewissen Grad die Martern aus, bis endlich auch sie abschwuren.“ —

Aber sehen wir uns ferner die anderen auf die Verfolgungen bezüglichen Stellen an. Im 5. Cap. sagt der Verfasser von den Christen, die ausdrücklich als noch unter dem Gesetz des heidnischen Staates stehend bezeichnet werden (*πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους*), eine Reihe von Prädikaten aus, die, wenn sie auch in dem Zusammenhange, in dem sie sich finden, und in der Form, worüber später noch ein Wort zu sagen, auf Paulinisches Vorbild zurückzuführen, doch

ganz unzweideutig von den Leiden und den Todesnöthen der Christen in der Verfolgung Zeugniss ablegen, wenn es heisst: ὑπὸ πάντων διώκονται — κατακρίνονται — θανατοῦνται — ἀτιμοῦνται — βλασφημοῦνται — ὑβρίζονται. Wenn sodann im 6. Cap. der Verfasser sagt: 9. Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι und im 7. Cap. von denselben: 7. [Οὐχ ὁρᾷς] παραβαλλομένους θηρίοις, ἵνα ἀρνήσωνται τὸν κύριον, καὶ μὴ νικωμένους; 8. οὐχ ὁρᾷς ὅσῳ πλείονες κολάζονται, τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους; — ja, wenn ausser den hier genannten Thierkämpfen der verfolgten Christen, ihrer dabei bewiesenen Standhaftigkeit und dem auch Andere zu gleichem Heldenmuthe begeisternden Charakter derselben, der Schluss des Briefes auch des Feuertodes gedenkt, den die Christen zu erleiden hatten (τοὺς ὑπομένοντας ὑπὲρ δικαιοσύνης θαυμάσεις τὸ πῦρ τὸ πρόσκαιρον, καὶ μακαρίσεις, ὅταν ἐκεῖνο τὸ πῦρ ἐπιγνῷς): so haben wir hier augenscheinlich keine leeren Allgemeinheiten, denen nichts Wirkliches mehr entspricht, keine blassen Reminiscenzen aus einer Zeit, die, wie Overbeck will (S. 58), „schon ausserhalb des Kampfes der Kirche mit dem griechisch-römischen Heidenthum steht," sondern ganz bestimmte Indicien einer Situation, die uns bei der frappanten Aehnlichkeit, auch in Fassung und Form mit den in anderen Schriftwerken uns aufbehaltenen, mit Nothwendigkeit in das zweite Jahrhundert, speciell in die Zeit der Verfolgung des Kaisers M. Aurelius weisen. Ausgeschlossen freilich muss die Verfolgung von Smyrna im Jahre 166 werden, welcher Polykarpos und zwölf Philadelphische Christen zum Opfer fielen. Das war ein vereinzelter Fall, hervorgerufen durch die entfesselte Volkswuth, und zu Stande gebracht durch die Nachgiebigkeit eines schlaffen Statthalters. Anders im Jahre 177. Da zuckt zunächst vom Orient her ein gewaltiger, gegen die Christen unternommener Vertilgungsversuch, ein furchtbarer Vorläufer der letzten unter Kaiser Decius und Diocletianus wieder aufgenommenen und dann ersterbenden Kämpfe, durch das ganze Reich, die Katastrophe zu Lugdunum ist wohl nur die von der Tradition am ausführlich-

sten überlieferte. Nicht mehr bleibt man bei den im Grossen und Ganzen immer erfolglos gewesenen Einzelanklagen nach trajanischem Muster stehen, man schreitet zu allgemeiner Aufsuchung und Verhaftung der Christen fort. Es kann hier nicht die Absicht sein, auf die Schilderung der Einzelheiten jener für die Christen so verhängnissvollen Tage oder auf die allgemeinen historischen Verhältnisse, die Keim in seinem „Celsus“ S. 271 ff. mit glänzendem Scharfsinn dargelegt hat, näher einzugehen: es kommt vielmehr darauf an zu zeigen, dass die Indicien dieser Verfolgung dem Brief an Diognetos mit anderen gleichzeitigen, nachweislich aus dieser Zeit des Kaisers M. Aurelius stammenden Schriften gemeinsam sind. Dass die Christenhetze des Jahres 177 eine allgemeine war, zeigt zunächst u. A. eine Stelle der passio Epipodii 2: „cum per provincias gentilium furor desaeviret, praecipue in Lugdunensi urbe debacchatus est,“ und Eusebios knüpft gleichfalls an die Schilderung der schauerlichen Vorgänge in jener Stadt (V, 1) die vielsagende Bemerkung (2, 1): *ἀφ' ὧν καὶ τὰ ἐν ταῖς λοιπαῖς ἐπαρχίαις ἐνηργημένα εἰκότι λογισμῷ στοχάζεσθαι πάρεστιν.* Für diese Allgemeinheit zeugt in erster Linie der Zeitgenosse Celsus, der, wie Keim überzeugend und nach meiner Meinung unwiderleglich nachgewiesen, im Jahre 178 seinen *Ἀληθὴς λόγος* gegen die Christen schrieb. Diese, nach Celsus' Ausdruck, nicht ohne Grund heimlich lehrend, um der drohenden Todesstrafe zu entgehen (bei Orig. c. Cels. I, 3 *καὶ ὅτι οὐ μάτην τοῦτο ποιοῦσιν, ἅτε διωθούμενοι τὴν ἐπηρτημένην αὐτοῖς δίκην τοῦ θανάτου*), sind fort und fort in der Lage, wegen ihrer Lehre und Ueberzeugung bei Menschen in Gefahr zu kommen (I, 8 *δι' αὐτὸ κινδυνεύειν παρ' ἀνθρώποις*), Folter und Strafmittel warten ihrer (VIII, 58), von Gott und der Welt verlassen, leiden sie (VIII, 54), werden von Dämonen übel geplagt und an den Pfahl gehängt (VII, 40 *κακοδαιμονᾶτε καὶ ἀνασκολοπίζεσθε*) und sterben mit dem Gottessohne (II, 45). Drei Stellen insbesondere zeigen, nach Keim's treffendem Ausdruck, „den ganz spezifischen furchtbaren Ernst der

Lage“: Die Christen werden gefesselt, weggeführt und an den Pfahl gehängt (VIII, 39), sie, die Lästerer der Götter, sterben entweder mit der Ruhe und Keckheit der Verbrecher (VIII, 54), oder sie werden auf der Flucht gefangen und müssen zu Grunde gehen (VIII, 41 *ἀλλ' οὗτοί γε καὶ σφόδρα ἀμύνονται τὸν βλασφημοῦντα, ἤτοι γε φεύγοντα διὰ τοῦτο καὶ κρυπτόμενον, ἢ ἁλισκόμενον καὶ ἀπολλύμενον*), und wenn noch der Eine oder der Andere in Verborgenheit herumirrt, so wird er aufgesucht zur Strafe des Todes (VIII, 69 *ὑμῶν δὲ κ' ἂν πλανᾶταί τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην*). Ganz die gleiche Situation zeigt uns der „Octavius“ des Minucius Felix, der höchst wahrscheinlich kurz vor dem Jahre 180 geschrieben ist (Keim, Celsus S. 156). Freilich wenn wir auf Teuffel hören wollten, der (Gesch. d. Röm. Literatur. §. 368, 2. S. 841) das sonderbare Urtheil fällt, die Schrift sei, „nach der Offenheit der Darlegung und dem völligen Fehlen von Bitterkeit,“ „aus einer Zeit, wo das Christenthum keine äusseren Anfechtungen zu erfahren hatte“: so wäre es mit der Datirung nicht bloss dieser, sondern auch mancher anderen Apologie z. B. der des Athenagoras übel bestellt. Letztere zeichnet sich gleichfalls durch überraschend offene Darlegung aus und es fehlt ihr thatsächlich jede Bitterkeit: und dennoch kann nach allen äusseren und inneren Indicien nicht der geringste Zweifel obwalten, dass sie im Jahre 177 geschrieben ist und die Reihe der griechischen Schutzschriften, welche die Gnade und Gerechtigkeit der Kaiser M. Aurelius und Commodus anrufen — es gehören bekanntlich ausser Athenagoras dahin Meliton, Miltiades, Apollinaris — eröffnet. Aber bei Minucius Felix fehlt es durchaus nicht an Bitterkeit. Noch vermisst man zwar gänzlich die Anschuldigungen politischer Natur, wie sie zwanzig Jahre später uns Tertullian berichtet, „namentlich das Verbrechen der Majestätsbeleidigung und der Verschuldung der öffentlichen Calamitäten durch die Beleidigung der Staatsgötter“;[1]) aber die Christen

1) Ebert, Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix. Leipzig, 1868. S. 7.

erscheinen im „Octavius“ ganz entschieden verbittert gegen Kaiser und Reich; in excessiver Weise, welche nur die Noth erklärt,[1]) vergreifen sie sich an allen patriotischen und religiösen Erinnerungen Roms (c. 24 f.), „den Widerstand christlicher Freiheit unter dem Gehorsam des Einen Gottes, gegen ‚die Könige und Fürsten‘ feiernd,“ hoffen sie zu Gott, „der ihre Kämpfe bewundert (c. 37), auf Wiederkunft und Weltgericht (c. 12. 37).“ Aber mehr noch. Die entsetzlichen drei Anschuldigungen, wie sie zur Zeit des M. Aurelius im Schwange gingen, und wie sie uns Athenagoras gleich im Eingange seiner *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* c. 4 aufführt: *τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις* — spielen auch bei Minucius Felix eine grosse, nicht minder beklagenswerthe Rolle, „quasi Christiani monstra colerent, infantes vorarent, convivia incesta miscerent“ (c. 28, 2 cf. c. 9). Ferner bezeugt der Heide Caecilius (c. 12, 4) das von den Behörden gegen die Christen gehandhabte Verfahren: „ecce vobis minae, supplicia, tormenta, et iam non adorandae sed subeundae cruces, ignes etiam quos et praedicitis et timetis“ — und Octavius, der Christ, entgegnet siegesfreudig (c. 37, 5): „pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt“. Sind das nicht Alles — man beachte insbesondere auch im „Octavius“ des Minucius Felix und im Briefe an Diognetos Cap. 10 den gerade aus des Kaisers M. Aurelius Verfolgung häufig bezeugten Feuertod, wie ihn ja u. A. auch Polykarpos erlitt — ganz genau dieselben, zum Theil bis auf den Ausdruck gleichen Indicien, und zwar sie alle in völlig gleicher Allgemeinheit, wie wir sie im Briefe an Diognetos finden? Und wenn sie alle uns auf den einen grossen Verfolgungssturm vom Jahre 177 weisen, warum sollte nicht schon aus diesem Grunde geschlossen werden, der Brief an Diognetos müsse in eben dieser drangsalsvollen Zeit, etwa in den Jahren 177—180 geschrieben sein? Doch sehen wir zunächst weiter zu, ob auch andere Erwä-

1) Keim, Celsus' Wahres Wort. Zürich, 1873. S. 156.

gungen zur Stütze dieser im Voraus zunächst auf die äussere Ueberlieferung und auf jene Reihe ausgehobener innerer Anzeichen gegründeten Ansicht hinzutreten.

Zu den im 5. Capitel des Briefes an Diognetos enthaltenen Aussagen, in denen wir bestimmte, auf das Geschick der Christen zur Zeit der Abfassung der Schrift bezügliche Beziehungen erkennen mussten, bildet den Schluss die viel missdeutete Stelle §. 17: *Ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται.* Unzweifelhaft hat Overbeck Recht, wenn er (S. 13) Otto's und Nitzsch's hierauf gestützte Datirung verwirft. Otto nämlich schliesst[1]) aus des Justinus nach seiner Meinung etwa drei Jahre nach dem Barkochba-Kriege, 138 oder 139 geschriebenen grösseren Apologie Cap. 31: *Ἰουδαῖοι ἐχθροὺς ἡμᾶς καὶ πολεμίους ἡγοῦνται, ὁμοίως ὑμῖν* (Romanis) *ἀναιροῦντες καὶ κολάζοντες ἡμᾶς ὁπόταν δύνωνται, ὡς καὶ πεισθῆναι δύνασθε· καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν* (nostro tempore) *γεγενημένῳ ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας, ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι*: „Unde luce clarius apparet Epistolam ad Diognetum circa hoc fere tempus h. e. circa medium quartum saeculi secundi decennium (a. 133—135) scriptam esse." Nach Nitzsch[2]) soll der Brief aus einer Zeit sein, „wo dem jüdischen Gemeinwesen selbst noch nicht der Todesstoss versetzt war, also vor dem Ende des Kriegs unter Barcochba (135)." Letztere Ansicht erscheint mir völlig unbegreiflich, da die Stelle des Justinus in ihrem vollen Zusammenhange und somit auch der Schluss des 5. Cap. unseres Briefes klar und deutlich über die Zeit des Barkochba-Krieges hinausweist. Wir würden schon über ein Decennium hinabsteigen müssen, wenn wir uns Overbeck anschliessen wollten, der, wie auch Volkmar und Lipsius,

1) Epistola ad Diognetum Iustini phil. et mart. nom. prae se ferens. Rec. Otto. Ed. II. Lipsiae, T. O. Weigel. 1852. S. 47.

2) Nitzsch, Grundriss der christl. Dogmengeschichte. I. Theil. Berlin, 1870. S. 109.

die Spitze desselben schon nicht mehr gefasst hat. Dies Factum wird um so glaublicher, wenn der Aufstand des Barkochba, dessen intellectueller Urheber ja Rabbi Akiba war, mit der Zerstörung von Bethar nicht erst, der landläufigen Annahme zufolge, im Jahre 135, sondern, wie A. Bodek[1]) aus jüdischen Ueberlieferungen und exactester Interpretation der römischen Quellen, besonders des Dio Cassius, scharfsinnig nachzuweisen versucht hat, schon im Jahre 125 seinen Abschluss fand. Die Geschichte des Judenthums nach dieser gewaltigen Katastrophe erklärt gar Manches in dem Verhalten der Juden gegen die Christen. Es war klar, die Juden hatten damals ihre Rolle auf heimischem Boden ausgespielt, sie hatten aufgehört, eine politische Körperschaft zu sein. Ausschliesslicher und reiner als je sah man bei der drohenden Zerstreuung und Zerstückelung die Nothwendigkeit ein, das Bewusstsein der nationalen Zusammengehörigkeit im Volke wach zu halten, und erkannte nicht minder die Pflicht, (Bodek a. a. O. S. 109) „sich an die Fremden anzuschliessen, mit denen man nunmehr zusammen wohnen, mit denen man Luft und Licht theilen sollte, und ebenso auch den fremden Culturelementen zugänglich zu sein, so weit sie sich mit den heimischen vereinigen liessen.“ Besonders ist es das Verdienst des ausgezeichneten, vielseitig gebildeten Rabbi Jehuda (geb. 125, gest. 192), dessen heilsamem Einfluss das Volk je länger je mehr willig sich unterordnete, dies deutlicher als irgend Einer vor ihm und um ihn eingesehen zu haben. Im Gegensatz zu Rabbi Akiba gab er jeden Gedanken an Wiedererlangung der politischen Selbständigkeit auf. „Er hielt (s. Bodek a. a. O. S. 113) die nationalen Erinnerungen nicht nieder, aber er versuchte die Leidenschaften zu beschwichtigen. Die Jahre seines Patriarchats sind nach langer Zeit die ersten wieder, in denen die Juden ruhig bleiben und keinen Versuch machen, sich gegen die Römer zu erheben.

1) Marcus Aurelius Antoninus als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi. Ein Beitrag zur Culturgeschichte von Dr. Arnold Bodek (Leipzig, 1868). S. 50ff.

Das Interesse wendet sich vielmehr vorwiegend der Ordnung und Verbesserung der inneren Angelegenheiten zu. Hierzu wirkte aber ganz wesentlich der Einfluss des Patriarchen mit, und sein eigenes Beispiel, mit dem er als Oberhaupt der hohen Schule voranging. So weit er es mit seinem nationalen Gewissen vereinigen konnte, kam er den römischen Behörden freundlich, hilfreich und höflich entgegen." Ein freundliches Verhältniss zu den Römern war die Folge dieses Verhaltens des Patriarchen, und das, was uns die Kirchenschriftsteller über das gemeinsame Vorgehen der Heiden und Juden berichten, findet gerade durch diese bisher vielleicht nicht genügend gewürdigten Thatsachen aus der jüdischen Geschichte eine hinlängliche Erklärung.

Helles Licht wirft auf diese Verhältnisse u. A. der von Eusebios in seiner Kirchengeschichte (IV, 15) aufbehaltene Brief der Gemeinde zu Smyrna an die zu Philomelion über den Märtyrertod des Polykarpos im Jahre 166. Mag man auch dieses Schreiben, dessen wesentliche Identität mit dem Bericht der Märtyreracten (einzelne Zusätze in letzteren nicht ausgeschlossen) Zahn behauptet und nachgewiesen,[1] in seiner jetzigen Fassung frühestens 180—190 geschrieben denken, oder mit Lipsius[2]) und Holtzmann[3]) die Abfassung etwa zur Zeit der Decischen Verfolgung für das Wahrscheinlichste halten, oder mit Keim (a. a. O. S. 130) bis zu dem Jahrzehend des Kaisers Gallienus 260—268 herabsteigen: das Eine steht über allem Zweifel fest, dass die alten Thatsachen darin grösstentheils treu und pünktlich erhalten sind, dass vor Allem — soviel Einschiebsel und Weiterungen, nach den überzeugenden Darlegungen besonders Keim's (in der erwähnten Abhandlung), der spätere Bearbeiter auch in den schlichten, ursprünglichen Text gebracht hat — die

1) Vergl. Keim, „Die zwölf Märtyrer von Smyrna und der Tod des Bischofs Polykarp" in dessen letztem Werk „Aus dem Urchristenthum" S. 94.

2) In Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. XVII. 1874. S. 199—202.

3) In Hilgenfeld's Zeitschr. für wiss. Theol. XX. 1877. S. 214.

tumultuarischen Vorgänge bei der Hinrichtung des Polykarpos bis jetzt noch von Niemandem als spätere Erfindung beanstandet sind. Der alte Berichterstatter meldet nun aber, nachdem er erzählt, dass Polykarpos vor den Proconsul geschleppt und sein dort offen abgelegtes Bekenntniss, er sei ein Christ, von dem Herold laut vor versammelter Volksmenge verkündet worden sei, (a. a. O. §. 26) Folgendes: *τούτου λεχθέντος ὑπὸ τοῦ κήρυκος πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων τῶν τὴν Σμύρνην κατοικούντων ἀκατασχέτῳ θυμῷ καὶ μεγάλῃ φωνῇ ἐβόα· οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν, κτλ.* Und als der schwache Statthalter, welcher dem Rufe der tobenden Menge der Heiden und Juden: ad leonem! zwar nicht willfahrt, aber deren einhelligem Geschrei, man solle den Polykarpos lebendig verbrennen, Folge giebt, heisst es (§. 29) weiter: *ταῦτα οὖν μετὰ τοσούτου τάχους ἐγένετο, θᾶττον ἢ ἐλέγετο, τῶν ὄχλων παραχρῆμα συναγόντων ἐκ τῶν ἐργαστηρίων καὶ ἐκ τῶν βαλανείων ξύλα καὶ φρύγανα, μάλιστα Ἰουδαίων προθύμως, ὡς ἔθος αὐτοῖς, εἰς ταῦτα ὑπουργούντων.* Aber selbst hiermit ist dem Rachedurst der Heiden und Juden noch nicht Genüge geschehen; als der Märtyrer verschieden, suchen heidnische Ohrenbläser die von den Christen begehrte Verabfolgung des Leichnams zu hintertreiben (§. 41), *μή, φησίν, ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον, τοῦτον ἄρξωνται σέβειν. καὶ ταῦτα εἶπον ὑποβαλόντων καὶ ἐπισχυσάντων τῶν Ἰουδαίων, οἳ καὶ ἐτήρησαν μελλόντων ἡμῶν ἐκ τοῦ πυρὸς αὐτὸν λαμβάνειν.* Wenn solch gemeinsames Vorgehen der Heiden und Juden gegen Ende der funfziger und in den sechziger Jahren völlig übereinstimmend berichtet wird, so werden wir uns hinsichtlich des Briefes an Diognetos nicht mit der Ausflucht Overbeck's beruhigen können, „dass der Verfasser an nichts augenblickliches zu denken braucht," sondern wir werden es als zum Verständniss durchaus nothwendig betrachten, dass derselbe mit seinen schlichten, aber schwer wiegenden Worten *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται* die gleichen traurigen Vorgänge im Auge hat.

Keim hat ferner in einer Wendung des 7. Capitels unseres Briefes einen besonderen chronologischen Halt gefunden. Der Verfasser sagt dort (§. 4) von Gott, der nicht irgend einen Diener, Engel oder sonst ein Wesen zum Heile der Menschen sandte, sondern seinen Sohn: *ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν.* Er deutet diese Ausdrucksweise auf die Mitregentschaft des Commodus mit seinem kaiserlichen Vater M. Aurelius, welche im Jahre 176[1]) begann und behauptet (Prot. Kchztg. 1873, S. 288), dass „auch nicht annähernd eine ähnlich passende Constellation in der römischen Kaiserzeit zweiten Jahrhunderts und selbst folgender Jahrhunderte sich aufzeigen lassen" soll. Sehen wir von dem müssigen Spott ab, mit welchem Overbeck (S. 83) den hier gebrauchten Ausdruck „Constellation" behandelt, und fragen wir, warum er den Gedanken Keim's nicht bloss im Allgemeinen verwirft, sondern sogar die Behauptung wagt (S. 84), „dass unter allen möglichen Verhältnissen, welche bei jenem Bilde vorgeschwebt haben könnten, an das des römischen Kaisers des 2. Jahrhunderts zu seinem mitregierenden Sohne am allerwenigsten zu denken ist". Er weist mit Lipsius (Lit. Centralbl. 1873, Nr. 40) zur Erklärung des gebrauchten Bildes auf das Gleichniss Jesu Matth. 21, 33 ff. als das dem Gesichtskreise des Verfassers näher Liegende hin. Aber dieser Hinweis ist unzureichend, und zwar um deswillen, weil gerade der Ausdruck *βασιλεύς*, von Gott und von Christus gebraucht, dadurch nicht erklärt wird. Erwartete man nicht in jenem Falle, dass der Verfasser, wie im Gleichniss Jesu, bildlich von dem *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης, ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα,* und einfach von dessen Sohne redete? Wir werden deshalb bei Keim's Vermuthung, die Lipsius, freilich ohne nähere Angabe von Gründen, für „sehr zweifelhaft" erklärt,

1) Capitolin. M. Ant. Phil. 17, 3: Romae cum Commodo, quem iam Caesarem fecerat, filio, ut diximus, suo triumphavit. Vergl. Lamprid. Commod. 2, 4: Venia legis annariae impetrata consul est factus et cum patre imperator est appellatus V kal. Dec. die Pollione et Apro consulibus (d. h. 27. Nov. 176) et triumphavit cum patre (am 23. Dec. 176).

stehen bleiben müssen, da nur durch sie der Ausdruck des Schriftstellers in das Licht des vollen Verständnisses gerückt wird. Overbeck macht vor Allem gegen Keim geltend (S. 84), dass M. Aurelius, „auch als er seine Herrschaft mit seinem Sohne theilte, seine entlegensten Feldzüge in Person anführte, dass dem Sinn der Adoptionen und der Annahme von Mitregenten durch die Kaiser des 2. Jahrhunderts nichts ferner lag, als diese Mitregenten in die Ferne auszusenden, und der Mitregent überdies solche Sendung durchaus nicht als Statthalter des Kaisers zu übernehmen im Falle war, welches doch die Vorstellung ist, die dem Bilde unseres Briefes zu Grunde liegt." Aber um Feldzüge und kriegerische Dinge, die der unkriegerische Commodus an Stelle und im Auftrage seines wackeren Vaters nachweislich nicht ausgeführt hat, handelt es sich hier gar nicht. Denn der Verfasser führt sein Bild an derselben Stelle (§. 4) weiter mit den Worten: *ὡς σώζων ἔπεμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος· βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ θεῷ.* Dass nun ein ähnlich friedlicher, auf Rettung und Versöhnung Widerstrebender zielender Auftrag, von einem Kaiser seinem mitregierenden Sohne gegeben, „dem Sinn der Adoptionen und der Annahme von Mitregenten durch die Kaiser des 2. Jahrhunderts" so durchaus fern lag, dass insbesondere Commodus, der, nach des Capitolinus Ausdruck,[1]) erst zur Zeit, als M. Aurelius starb (180), angefangen hatte, von den Grundsätzen des Vaters abzufallen, nicht auch Aehnliches an Stelle und im Auftrage seines Vaters ausgerichtet haben kann, — wodurch eben die Ausdrucksweise unseres Verfassers im 7. Capitel beeinflusst wäre — soll Oberbeck erst beweisen. Uns aber kann es in diesem Falle nicht zum Vorwurf gereichen, wenn wir bei der notorisch so überaus lückenhaften Ueberlieferung gerade der Regierung des Kaisers M. Aurelius, speciell auch jener letzten Jahre 176—180

1) Capitolin. M. Ant. Phil. 27, 9: Dein ad conficiendum bellum conversus in administratione eius belli labentibus iam filii moribus ab instituto suo.

nicht im Stande sind, den besonderen hier etwa gemeinten Fall historisch nachzuweisen. Wir tragen darum kein Bedenken, auch diese Stelle des 7. Capitels als ein Zeugniss für diejenige Abfassungszeit des Briefes in Anspruch zu nehmen, welche wir schon aus anderen dem Inhalt desselben entnommenen Indicien genauer zu bestimmen Gelegenheit hatten.

Da durch alle diese Beweismomente Otto's und Nitzsch's Datirungsversuch hinfällig geworden, so dürfte es auch überflüssig sein, auf das von Overbeck aus des Hippolytos allegorischer Auslegung der Geschichte von Susanna und Daniel entnommene Beispiel näher einzugehen, weil er den Schluss derselben nur benutzt, um Beider vorschnelle Art und Weise der historischen Schlussfolgerung durch den Nachweis, dass dieselbe „für die Datirung der christlichen Literatur seltsame Consequenzen haben" würde, ad absurdum zu führen. Jedoch verlohnt es sich aus anderem Grunde diese Stelle im Vorübergehen zu betrachten. Hippolytos deutet[1]) Susanna *εἰς τὴν ἐκκλησίαν .... οἱ δὲ δύο πρεσβύτεροι εἰς τύπον δείκνυνται τῶν δύο λαῶν ἐπιβουλευόντων τῇ ἐκκλησίᾳ, εἷς μὲν ὁ ἐκ τῆς περιτομῆς καὶ εἷς ὁ ἐξ ἐθνῶν.* Nun bemerkt er ferner zu den Worten „*καὶ διέστρεψαν τὸν ἑαυτῶν νοῦν*": *οἱ γὰρ ἐπίβουλοι καὶ φθορεῖς τῆς ἐκκλησίας γενόμενοι πῶς δύνανται δίκαια κρίνειν ἢ καθαρᾷ καρδίᾳ ἀναβλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν, τῷ ἄρχοντι τοῦ αἰῶνος τούτου δεδουλωμένοι;* — und zu der Stelle „*καὶ ἦσαν ἀμφότεροι κατανενυγμένοι περὶ αὐτῆς*": *καὶ γάρ ἐστιν ἀληθῶς καταλαβέσθαι τὸ εἰρημένον, ὅτι πάντοτε οἱ δύο λαοὶ κατανυσσόμενοι ὑπὸ τοῦ ἐν αὐτοῖς ἐνεργοῦντος Σατανᾶ βούλονται διωγμοὺς καὶ θλίψεις ἐγείρειν κατὰ τῆς ἐκκλησίας, ζητοῦντες ὅπως διαφθείρωσιν αὐτήν, ἑαυτοῖς μὴ συμφωνοῦντες.* Gewiss hat Overbeck vollkommen Recht, wenn er Otto's und Nitzsch's Verfahren, auf Grund der oben angeführten Stelle aus Justinus (Apol. I, 31) den Brief an Diognetos noch in die Zeit des Barkochbakrieges zu setzen,

1) Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece. E recogn. Pauli Antonii de Lagarde. 1858. S. 146 ff.

durch die einfache Aufstellung des Analogon richtet, das Jemand zu Wege bringen könnte, wenn er in jenen einer Schrift des dritten Jahrhunderts entnommenen, auf das Verhalten der Juden und Heiden unter einander bezüglichen Worten *ἑαυτοῖς μὴ συμφωνοῦντες* eine „herrliche Anspielung" auf den noch gegenwärtig tobenden jüdischen Krieg finden wollte. Aber die Worte des Hippolytos zeigen, dass derselbe Hass und dieselbe Feindseligkeit, der die Juden gegen die Christen in den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts durch allerlei Verfolgung und Bedrängung derselben Ausdruck gaben, auch in den beiden ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts noch in unvermindertem Masse andauerten.

Nur eines Ausdrucks möge noch gedacht werden. Der Verfasser des Briefes an Diognetos sagt von den Christen (Cap. 5, 17), dass sie von den Juden angefeindet, bekämpft würden *ὡς ἀλλόφυλοι*, als fremden Stammes. Nach Overbeck (a. a. O. S. 15) giebt er damit „vom Antagonismus der Juden gegen die Christen einen Charakterzug an, den er zwar immer gehabt hat, aber im ersten und zweiten Jahrhundert gerade noch am wenigsten, wo die Kirche noch nicht so ausschliesslich national heidenchristlich war." Nun hat doch aber im zweiten Jahrhundert das strenge Judenchristenthum, der Ebionitismus, besonders seitdem er, wie in gewissen Partieen der Clementinischen Literatur, häretische Züge angenommen, seinen Einfluss und seine Bedeutung an den freilich vielfach umgebildeten und weiter entwickelten Paulinismus völlig verloren. Dem Heidenchristenthum gehört die Zukunft und wir müssen demselben nach dem Befunde der Schriftwerke jener Zeit entschieden auch ein Bewusstsein von dieser seiner Stellung zusprechen: wenigstens zeigt sich in den Werken der hervorragendsten Wortführer der Christen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, wie des Minucius Felix [1], Athe-

---

1) Cap. 20, 5 sagt der Christ Octavius: ergo deos quoque maiores nostri improvidi, creduli rudi simplicitate crediderunt.

nagoras und Meliton[1]) auch nicht die geringste Spur geistiger Abhängigkeit oder irgendwelcher judenchristlicher Bevormundung; jene Männer reden vielmehr im Namen ihrer christlichen Volks- und Landesgenossen, und diese sind augenscheinlich sämmtlich Heidenchristen. Der Ausdruck *ἀλλόφυλοι*, im Verhältniss der Juden zu den Christen gebraucht, hat somit in jener Zeit seine volle Berechtigung, er entsprach der Natur der Sache. „Das Bewusstsein der unbedingten Autonomie des Christenthums, diese wesentlichste Errungenschaft des Apostels Paulus, für welchen sie aus der dogmatischen Antithese von Gesetz und Evangelium gefolgt war, kleidet sich" — so verzeichnet O. Pfleiderer in seinem „Paulinismus" S. 517 dieselbe Thatsache — „für das spätere Heidenchristenthum in die populäre, aber auch oberflächlichere Form des nationalen Antijudaismus." Den vom Verfasser gewählten Ausdruck *ἀλλόφυλοι* durch Berufung auf eine Stelle des Eusebios[2]) als den später nächstliegenden zu bezeichnen, offenbar um auch an dieser Stelle eine Perspective in die nachconstantinische Zeit zu gewinnen, erscheint mir mindestens völlig überflüssig, zumal Eusebios dasselbe Epitheton an derselben Stelle auch den vorchristlichen Völkern beilegt, indem er von den hebräischen, auf Christum weissagenden Propheten aussagt: *οἳ καὶ λυτρωτὴν καὶ βασιλέα Ἰουδαίων ἥξειν αὐτόν, οὐχὶ δὲ τῶν ἀλλοφύλων ἐθνῶν κατήγγειλαν.*

Jedoch jene Stelle, von der wir zuletzt gehandelt, hat noch einen bemerkenswerthen, von Overbeck beanstandeten Schluss, sie lautet (Cap. 5, 17) vollständig: *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται· καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.* Auch

---

1) Meliton bei Euseb. Hist. eccl. IV, 26, 7: *ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις* — d. h. unter den Juden — *ἤκμασεν.*

2) Euseb. Praep. evangel. I, 2, 5 (ed. Dindorf): *Ἐπιμέμψαιντο δ' ἂν ἡμῖν καὶ Ἑβραίων παῖδες, εἰ δὴ ἀλλόφυλοι ὄντες καὶ ἀλλογενεῖς ταῖς αὐτῶν βίβλοις ἀποχρώμεθα ἡμῖν προσηκούσαις* — die zweite Stelle XV, 62 (nicht, wie Overbeck irrthümlich citirt, 65), 18 ist wörtlich gleichlautend.

von diesen Schlussworten behauptet Overbeck (S. 16), dass für den Verfasser der Streit der Juden mit den Christen gerade nicht mehr die Gegenwärtigkeit hatte, die man aus seinen Worten gewöhnlich herausliest. „Denn von den Heiden zwar konnte ein christlicher Apologet auch mitten in der Verfolgung so schreiben, da ihr Hass gegen die Christen immer ein im letzten Grunde instinctiver gewesen ist und seine Gründe nicht leicht zur Deutlichkeit kamen, wogegen der Streit der Juden mit den Christen von vornherein und so lange er lebendig war, den Charakter eines theologischen Lehrstreits gehabt hat und sich zumal im zweiten Jahrhundert, wie keinem Christen dieses Zeitalters unbekannt sein konnte, insbesondere um die ganz bestimmten Fragen der Messianität Jesu und der Auslegung des Alten Testaments drehte, also an Helligkeit nichts zu wünschen übrig liess." In diesen Worten Overbeck's erscheint mir der von dem Hass der Heiden gegen die Christen gebrauchte Ausdruck, als „ein im letzten Grunde instinctiver," höchst misslich; deswegen nämlich, weil die Gründe und Ursachen des heidnischen Hasses gerade von den Apologeten ja genügend angegeben werden, die Heiden selbst waren sich darüber, um was es sich im Streite mit den Christen drehte, wie die Geschichte der Verfolgungen, besonders auch im zweiten Jahrhundert, mit hinreichender Deutlichkeit bestätigt, vollkommen klar. Davon ist auch der Verfasser unseres Briefes überzeugt, wie seine an die Heiden gerichteten Worte unzweideutig beweisen (Cap. 2, 6): *διὰ τοῦτο μισεῖτε Χριστιανούς, ὅτι τούτους οὐχ ἡγοῦνται θεούς* — und ebenso (Cap. 6, 5): *μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται.* Das sind doch ganz bestimmte, über die Unklarheit des blossen Instinctes hinausgehobene Momente, deren Reihe aus Minucius Felix und Athenagoras noch vermehrt werden könnte. Aber davon ist, wie Hilgenfeld[1]) mit Recht hervorgehoben, gar nicht die Rede. „Hier handelt es sich darum, weshalb unter so

1) Hilgenfeld, „Der Brief an Diognetos" in s. Ztschr. f. wissensch. Theologie XVI. 1873. S. 272.

vielen anerkannten oder wenigstens geduldeten Religionen des römischen Reichs nur das Christenthum allgemein gehasst und verfolgt wurde. Die Hassenden sind auch keineswegs bloss die Juden, sondern ebenso sehr die Heiden.“ Der Gedanke also, dem der Verfasser des Briefes an Diognetos in jenen Worten Ausdruck gegeben, ist die Ueberzeugung, dass es Heiden wie Juden zu jenem Hasse gegen die Christen — der Ausdruck in der aus Cap. 6, 5 angeführten Stelle offenbar, wie ich schon im Eingang dieser Abhandlung hervorhob, durch Johanneisches Vorbild (Joh. 15, 18. 19 und 25 mit den hier zu Grunde liegenden Psalmstellen *ὅτι ἐμίσησάν με δωρεάν* 35, 19 und 69, 5) beeinflusst — an jedem berechtigenden Grunde fehlt. Das ist der Sinn der von Overbeck hinwegdisputirten Worte: *καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.* Ich sehe nur nicht ein, warum derselbe nicht gerade hier, wo es darauf ankommt, der von Meliton (bei Euseb. IV, 26, 9) im Jahre 177 an Kaiser M. Aurelius und seinen Mitregenten Commodus gerichteten — von ihm selbst in seinen „Studien zur Geschichte der alten Kirche“ S. 145 in anderem Zusammenhange citirten — Worte sich erinnert hat: *ἀφ' ὧν* (d. h. seit den Zeiten des Nero und Domitianus) *καὶ τὸ τῆς συκοφαντίας ἀλόγῳ συνηθείᾳ περὶ τοὺς τοιούτους* (Christen) *ῥυῆναι συμβέβηκε ψεῦδος.* Sie besagen offenbar genau dasselbe, wie die Worte unseres Briefes. In gleichem Sinne variirt Athenagoras im 1. Capitel seiner *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* denselben Gedanken, wenn er den Kaisern M. Aurelius und Commodus sagt: *ἡμεῖς δὲ οἱ λεγόμενοι Χριστιανοί, ὅτι μὴ προνενόησθε, συγχωρεῖτε δέ, μηδὲν ἀδικοῦντας .... ἐλαύνεσθαι καὶ φέρεσθαι καὶ διώκεσθαι.* Und im 27. Capitel antwortet er auf die furchtbaren Beschuldigungen der *τροφαί* und der *μίξεις*, die gegen die Christen von den Heiden erdichtet werden, *ἵνα τε μισεῖν νομίζοιεν μετὰ λόγου.* Ja nach genau zwanzig Jahren — Herbst 197 [1]) — drückt noch Tertullianus denselben Ge-

1) Vergl. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung. Bonn, Marcus. 1878. S. 16.

danken in ähnlicher Weise aus, indem er Apolog. 1 u. A. sagt: „Cum ergo propterea oderint homines, quia ignorant, quale sit quod oderunt, cur non liceat eiusmodi illud esse, quod non debeant odisse?" — und in der wahrscheinlich in demselben Jahre geschriebenen Schrift ad nationes I, 1: „Amatis ignorare, quod alii gaudeant invenisse; mavultis nescire, quia iam odistis, quasi certe non odituros vos sciatis. Atquin, si nullum erit odii, reperietur optimum utique ab iniustitia priore discedere, sin vero causa constiterit, nihil odio detrahetur, quod adeo amplius iustitiae scientia cumulabitur, nisi si emendari pudet aut excusari piget." Alle diese Stellen zeigen, dass, wie der Verfasser unseres Briefes sich ausdrückt, der Hass gegen die Christen (*μισεῖ καὶ Χριστινοὺς ὁ κόσμος*) wohl einen Grund an, dass die heidnische Welt aber, wie besonders aus Tertullianus hervorgeht, denselben weder sich selbst noch Andern eingestehen wird. „Warum soll," so fragen wir in Bezug auf die Worte unseres Briefes nach den vorstehenden Darlegungen mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 273), „das erst in der nachconstantinischen Zeit geschrieben sein können?"

Um der falschen Schlussfolgerungen willen, die an das vom Verfasser bei der im 3. Capitel gegebenen Schilderung des jüdischen Opfercultus gebrauchte Präsens bis in die neueste Zeit[1]) geknüpft worden sind, möge endlich auch auf dieses Beweismoment hier eingegangen werden, obgleich man gegenwärtig wohl ziemlich allgemein darin übereinstimmt (Overbeck, S. 17), „dass dieses Argument, da der jüdische Opfercultus mit der Zerstörung des Tempels aufhörte, zu viel beweist und uns mit unserem Brief über das Jahr 70 hinaufzusteigen und damit zu Annahmen nöthigt, welche der Kritik nur in ihren ersten Anfängen möglich waren." Auch dem Flavius Josephus, dem Augenzeugen der furchtbaren Katastrophe vom Jahre 70 ist gleichwohl nach Jerusalems Fall, nach welchem er ja erst als Günst-

1) So noch von Ewald, der (Gesch. des Volkes Israel III, 252) daraus mindestens die Zeit vor dem Kriege des Hadrianus und der Gründung der heidnischen und den Juden verbotenen Aelia Capitolina auf der Stätte Jerusalems (138) erschloss.

ling des Kaiserhauses in Rom seine reiche literarische Thätigkeit entfaltete, der väterliche Cultus so lebhaft gegenwärtig, dass er unter Anderm z. B. in seiner berühmten Schrift *Κατὰ Ἀπίωνος*, nachdem er im I. Buche, Cap. 7 die Ehevorschriften für die Priester erörtert hat, ebendaselbst fortfährt: *πόλεμος δ' εἰ κατάσχοι, καθάπερ ἤδη γέγονε πολλάκις, Ἀντιόχου τε τοῦ Ἐπιφανοῦς εἰς τὴν χώραν ἐμβαλόντος καὶ Πομπηίου Μάγνου καὶ Κυιντιλίου Οὐάρου, μάλιστα δὲ καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις, οἱ περιλειπόμενοι τῶν ἱερέων καινὰ πάλιν ἐκ τῶν ἀρχαίων γραμμάτων συνίστανται, καὶ δοκιμάζουσι τὰς ὑπολειφθείσας γυναῖκας.* Obwohl der Priesterstand und das Hochpriesterthum thatsächlich ein Ende gefunden haben, führt er im Tempus der Gegenwart ebendort als *τεκμήριον μέγιστον τῆς ἀκριβείας* an: *οἱ γὰρ ἀρχιερεῖς οἱ παρ' ἡμῖν ἀπὸ δισχιλίων ἐτῶν ὀνομαστοὶ παῖδες ἐκ πατρός εἰσιν ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς. οἷς δὲ τῶν εἰρημένων ὁτιοῦν γένοιτο εἰς παράβασιν, ἀπηγόρευται μήτε τοῖς βωμοῖς παρίστασθαι μήτε μετέχειν τῆς ἄλλης ἁγιστείας.* Noch anschaulicher endlich redet zu uns nach des Tempels Zerstörung vom Jehovahcultus als gesetzlich noch immer bestehendem das 23. Cap. des II. Buches: *εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ (φίλον γὰρ ἀεὶ παντὶ τὸ ὅμοιον), κοινὸς ἁπάντων κοινοῦ θεοῦ ἁπάντων· τοῦτον θεραπεύουσι μὲν διὰ παντὸς οἱ ἱερεῖς, ἡγεῖται δὲ τούτων ὁ πρῶτος ἀεὶ κατὰ γένος. οὗτος μετὰ τῶν συνιερέων θύσει τῷ θεῷ, φυλάξει τοὺς νόμους, δικάσει περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων, κολάσει τοὺς ἐλεγχθέντας ἐπ' ἀδίκῳ. ὁ δέ γε τούτῳ μὴ πειθόμενος ὑφέξει δίκην ὡς εἰς τὸν θεὸν αὐτὸν ἀσεβῶν. θύομεν τὰς θυσίας οὐκ εἰς πλήρωσιν ἑαυτῶν καὶ μέθην (ἀβούλητα γὰρ τῷ θεῷ τάδε, καὶ πρόφασις ἂν ὕβρεως γένοιτο καὶ πολυτελείας), ἀλλὰ σώφρονας ἐντάκτοις εὐσταλεῖς, ὅπως μάλιστα σωφρονῶμεν.* Und steht nun etwa Josephus mit dieser seiner Ausdrucksweise allein da? Ich meine nicht. Freilich würden mir auch an dem Hebräerbriefe mit seiner Schilderung des noch in voller Wirksamkeit befindlichen Priesterthums des Tempels eine durchaus zutreffende Parallele zu der Darstellung des 3. Cap. des Briefes an Diognetos haben, wenn eben Holtzmann, der den Brief in der näch-

sten Zeit nach der Christenverfolgung des Domitianus geschrieben sein lässt, oder Volkmar und Keim, welche die Abfassung des Briefes bis in die Jahre 116—118 hinabrücken, mit ihren Datirungen wirklich Recht hätten. Aber was wir soeben bei Josephus gesehen, ist doch gewiss genau dasselbe, wie wenn der sogenannte erste Brief des römischen Clemens, welcher das heilige Mahl der Christen als das gesetzliche Opfer betrachtet, auch nach der Vernichtung des Tempels und der heiligen Stadt noch gerade so redet (Cap. 41), als ob immer noch wie vordem die vom Gesetz vorgeschriebenen Opfer verrichtet würden, oder wenn Mischna und Talmud[1]), unbekümmert um den Fall des Heiligthums und um die Thatsache, dass auch für die Zeit zwischen 70 und 138 von einem wirklichen, d. h. an den Tempel gebundenen Opfercultus gar keine Rede sein kann, von den Opfern und den levitischen Verrichtungen fort und fort im Tempus der Gegenwart zu sprechen lieben. Ja, sogar noch um das Jahr 178 sagt Celsus in seinem *Ἀληθὴς λόγος* (bei Orig. contra Cels. V, 25), in dieser Hinsicht mit dem Verfasser unseres Briefes völlig übereinstimmend, von den Juden: *Ἰουδαῖοι μὲν οὖν ἔθνος ἴδιον γενόμενοι, καὶ κατὰ τὸ ἐπιχώριον νόμους θέμενοι, καὶ τούτους ἐν σφίσιν ἔτι νῦν περιστέλλοντες, καὶ θρησκείαν ὁποίαν δή, πάτριον δ' οὖν, φυλάσσοντες, ὅμοια τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις δρῶσιν· ὅτι ἕκαστοι τὰ πάτρια, ὅπῃ ποτ' ἂν τύχῃ, περιέπουσι.* Dass aber die Opferhandlungen der Juden durch die traurige Zerstörung des Reiches suspendirt waren, konnte für den Verfasser des Briefes an Diognetos, wie schon Hollenberg[2]) treffend bemerkte und auch Overbeck (S. 17) zugiebt, „von keiner Bedeutung sein. Sie waren nun einmal ein wesentlicher Theil der jüdischen Religion und blieben Gegenstand der Hoffnung für jeden jüdischen Frommen. Daher konnte sie der Verfasser unseres Briefes, wenn er die jüdische Religion charakterisiren wollte, ohne irgend ein Bedenken auch dann brauchen, wenn durch

1) Vergl. Friedmann und Grätz in d. theol. Jahrb. 1848. S. 370.

2) Hollenberg, Der Brief an Diognet, S. 51.

die bekannte Calamität ihre Vollziehung unmöglich gemacht war."

Endlich möge noch bemerkt werden, dass Snoeck's übereilter Versuch[1]) aus der im 7. Capitel ausgesprochenen Nähe der Wiederkehr Christi auf Abfassung des Briefes vor dem Jahre 150 zu schliessen, von Overbeck (S. 18) mit vollem Rechte durch die Bemerkung zurückgewiesen ist, dass, wie zahlreiche Beispiele beweisen, „diese Erwartung noch lange nach 150 fortbesteht, und namentlich in Zeiten der Verfolgung auch noch viel später auftaucht." Besonders ist Snoeck's Argumentation durch den von Overbeck (S. 7—9) mit glänzendem Scharfsinn erbrachten Beweis zumeist völlig hinfällig geworden, dass das Wort *παρουσία* in den beiden, durch eine ziemlich bedeutende Lücke getrennten Stellen des 7. Capitels einen ganz verschiedenen Sinn hat, dass es das erste Mal in *καὶ τίς αὐτοῦ παρουσίαν ὑποστήσεται*; in bekannter Weise die Wiederkehr Christi bezeichnet, dagegen in der zweiten Stelle *ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα* die eigentliche und allgemeine Bedeutung „Gegenwart" fordert.

2. Die Ausführungen des Briefes über das Heidenthum.

Nachdem ich somit Overbeck's gegen die von anderen Forschern zur Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes an Diognetos aus der Schrift selbst entnommenen und verwertheten Hinweisungen auf die Verfolgungen der Christen erhobenen Einwendungen zurückgewiesen habe und weit entfernt, in jenen Stellen etwa eine Fiction der nachconstantinischen Zeit zu finden, schon im Verlauf dieser meiner Nachweisungen zu dem positiven Resultat gelangt bin, dass der Brief dem Justinischen Zeitalter in weiterem Sinne angehöre, so zwar, dass er mit den andern oben genannten Apologieen aus der Zeit des Kaisers M.

1) Snoeck, Spec. theol. exhib. introduct. in epist. ad Diognetum. Lugd. Bat. 1861. S. 104.

Aurelius etwa den drangsalsvollen Verfolgungsjahren 177 bis 180 zuzuweisen sei: wird es jetzt darauf ankommen, Overbeck's weitere, gegen den sonstigen Inhalt der Schrift geltend gemachten Bedenken zu prüfen.

„In das zweite Jahrhundert passen nicht," — so hebt Overbeck S. 21 an — „und überhaupt nicht in die Reihe der wirklich an griechisch-römische Heiden gerichteten Apologieen des Christenthums, die Ausführungen unseres Briefes über das Heidenthum." Warum nicht? Einmal, weil der Verfasser im 2. Capitel die heidnische Religion allein in roher Anbetung von Holz, Stein und Metall bestehend schildere, und sodann wegen seines Urtheils über die heidnische Philosophie im 8. Capitel. *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων* — sagt dort §. 1—5 der Verfasser — *ἠπίστατο τί ποτ᾽ ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν*; (d. h. in Christus erschien) und fährt dann fort: 2. *ἢ τοὺς κενοὺς καὶ ληρώδεις ἐκείνων λόγους ἀποδέχῃ τῶν ἀξιοπίστων φιλοσόφων; ὧν οἱ μέν τινες πῦρ ἔφασαν εἶναι τὸν θεόν (οὗ μέλλουσι χωρήσειν αὐτοί, τοῦτο καλοῦσι θεόν), οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ᾽ ἄλλο τι τῶν στοιχείων τῶν ἐκτισμένων ὑπὸ θεοῦ.* 3. *καίτοι γε εἴ τις τούτων τῶν λόγων ἀπόδεκτός ἐστι, δύναιτ᾽ ἂν καὶ τῶν λοιπῶν κτισμάτων ἓν ἕκαστον ὁμοίως ἀποφαίνεσθαι θεόν.* 4. *ἀλλὰ ταῦτα μὲν τερατεία καὶ πλάνη τῶν γοήτων ἐστίν·* 5. *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν, αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν.* Nur im Vorbeigehen sei darauf hingewiesen, dass die von Overbeck vor der Analyse dieser Aussagen (S. 22) constatirte, „für die Beurtheilung unseres Briefes sehr wichtige Thatsache der glatten und gebildeten Form," „welche schon für sich ein charakteristisches Unterscheidungszeichen unserer Schrift in der uns erhaltenen kirchlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts ist," — mir völlig bedeutungslos erscheint, da dieses Unterscheidungszeichen factisch zu entdecken und im Sinne Overbeck's zu verwerthen für jeden Anderen die grössten Schwierigkeiten haben dürfte. Denn was die glatte, gebildete Form anlangt, so muss Athenagoras unserem unbekannten Verfasser darin als mindestens ebenbürtig, wenn nicht in vielen Stücken überlegen bezeichnet werden, ähnlich wie hinsichtlich der Formvoll-

endung und stilistischen Gewandtheit der über Sokrates so auffallend viel schroffer als Tertullianus urtheilende Minucius Felix letzteren unstreitig übertrifft. Overbeck also behauptet von den vorstehenden Worten des 8. Capitels, „dass eine so flache, ja rohe Beurtheilung des Heidenthums in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts unerhört ist und darin in der That eine Unmöglichkeit war.“ Nicht die an sich durchaus nicht unerhörten Behauptungen erscheinen Overbeck bedenklich, sondern die Thatsache, „dass ein Christ, der nicht ohne alle weltliche Bildung ist, einem gebildeten Heiden gegenüber sich so wohlfeil mit dem Heidenthum abfinden zu können glaubt.“ Bei der im zweiten Jahrhundert noch so sichtbar vorhandenen Lebendigkeit des Heidenthums, aus dessen Bekennern ja die Apologeten hervorgingen, erklärt er diesen Umstand für unmöglich, das zur Bekämpfung des mächtigen Feindes von den wirklichen Apologeten herbeigeschleppte Rüstzeug für unvergleichlich viel wuchtiger und schneidiger. Aber sehen wir doch ja zu, ob wir mit diesen Verdächtigungen, mit allem Forschen und Fragen nach dem, was Overbeck hier vermisst — sei es den Kampf gegen die rohe Idololatrie oder die euhemeristische Menschenvergötterung, sei es das von moralischem Standpunkt gefällte Verwerfungsurtheil über den sittlichen Schmutz vieler heidnischer Mythen und Culte — dem Verfasser unseres Briefes nicht Unrecht thun. Warum soll er denn in seinem kleinen Schriftchen durchaus die landläufigen Bahnen der anderen Apologeten ziehen? Wo in aller Welt ist von einem Vorhaben der Art, das Heidenthum etwa von Capitel 2 an erschöpfend zu widerlegen, irgend etwas bei ihm zu lesen? Einem eifrigst sich für die Christen interessirenden Heiden, Namens Diognetos, will er seine auf diese und ihre Gottesverehrung bezügliche Fragen beantworten, *τίνι τε θεῷ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτόν τε κόσμον ὑπερορῶσι πάντες καὶ θανάτου καταφρονοῦσι*, und nebenher ihm zeigen, — denn das liegt in dem verknüpfenden *καὶ* — warum die Christen *οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι.* Nun finden wir frei-

lich nichts von den Sehern und Wundern des Heidenthums, deren auch Celsus in seinem *Ἀληθὴς λόγος* und, wahrscheinlich von ihm abhängig,[1]) Caecilius im „Octavius“ des Minucius Felix gedenken, nichts von der Bekämpfung des Dämonendienstes, worin die meisten Apologeten wie z. B. Athenagoras und Minucius Felix den mysteriösen Rest des Heidenthums erblicken, nichts von dem dämonischen Charakter des Heidenthums überhaupt, dem fast alle Apologeten gebührend Rechnung getragen haben: der Verfasser hält sich mit seiner Antwort ausschliesslich an die äussere, man könnte sagen volksthümliche Seite des Heidenthums und erklärt am Schluss des 2. Capitels §. 10 ausdrücklich: *περὶ μὲν οὖν τοῦ μὴ δεδουλῶσθαι Χριστιανοὺς τοιούτοις θεοῖς πολλὰ μὲν ἂν καὶ ἄλλα εἰπεῖν ἔχοιμι· εἰ δέ τινι μὴ δοκοίη κἂν ταῦτα ἱκανά, περρισσὸν ἡγοῦμαι καὶ τὸ πλείω λέγειν.* In ganz ähnlicher Weise schliesst auch Celsus denjenigen Abschnitt seiner Schrift, in welchem er die Christen auffordert, statt Jesu, „der das verrufenste Leben und den jämmerlichsten Tod gehabt hat“ (Orig. contra Cels. VII, 53), andere Führer auf dem Lebenswege zu wählen, sei es die „gottvollen Dichter und Weisen und Philosophen“ (a. a. O. VII, 41), oder „irgend einen andern der edel Gestorbenen und zur Uebernahme einer göttlichen Heldensage Befähigten“ (a. a. O. VII, 53): *Ἀλλὰ τῶν δὲ μὲν πέρι καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα παραφθείρουσιν* (d. h. die Christen), *ἀρκείτω τὰ εἰρημένα· καὶ ὅτῳ φίλον ἐπὶ πλεῖόν τι αὐτῶν ζητεῖν, εἴσεται* — wobei in dem vorliegenden Zusammenhange auffallender Weise kein Wort darüber gesagt wird, worin denn die Fälschung der Christen besteht. — Mit jener Erklärung ist Overbeck nicht zufrieden; das gerade erscheint ihm höchst seltsam (S. 23), „dass der Verfasser dieser Ansicht sein kann, dass er für überflüssig hält, was kein kirchlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts in seinem Fall für überflüssig gehalten hat,“ dass er durch das Herausgreifen

1) Vergl. Keim, Celsus S. 157; Dombart in der Einleitung zu seiner vortrefflichen Uebersetzung des „Octavius“ von Minucius Felix im Progr. der Königl. bayer. Studien-Anstalt zu Erlangen. 1875, S. 6.

eines einzigen Punktes, der Idololatrie, „einem nicht ganz urtheilslosen Heiden gegenüber seinen Zweck zu erreichen glaubt." Gegen diese Einwendungen hat schon Hilgenfeld (a. a. O. S. 274) mit Fug und Recht geltend gemacht, dass ja in ganz gleicher Weise in dem mit unserem Briefe in mehrfacher Beziehung — worüber später noch Genaueres — verwandten Johannes-Evangelium die Dämonenlehre zurücktritt, wie sie bekanntlich in den synoptischen Evangelien und auch sonst im Neuen Testament hervortritt. Ferner würde auch hier der Schluss ex silentio zu wunderlichen chronologischen Consequenzen führen. Sollte etwa, so fragen wir mit Hilgenfeld, der apokryphische Brief des Jeremias, welcher das Heidenthum ebenso darstellt, auch erst der nachconstantinischen Zeit angehören? Ueberdies steht der Brief an Diognetos mit dieser von Overbeck so hart getadelten Einseitigkeit durchaus nicht so gänzlich allein. Hilgenfeld führt aus dem christlichen, der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstammenden *Κήρυγμα Πέτρου* (s. dess. Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 58, 23 sq.) an, dass die Hellenen *μορφώσαντες ξύλα καὶ λίθους, χαλκὸν καὶ σίδηρον, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως, τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως ἀναστήσαντες σέβονται.* Athenagoras ferner bezeugt, dass die grosse Menge des heidnischen Volkes eben Holz, Stein und Metall der *ἀγάλματα* verehrte (Cap. 13): *ἐπεὶ οἱ πολλοὶ διακρῖναι οὐ δυνάμενοι τί μὲν ὕλη, τί δὲ θεός, πόσον δὲ τὸ διὰ μέσου αὐτῶν, προσίασι τοῖς ἀπὸ τῆς ὕλης εἰδώλοις*, und richtet befremdet an den philosophischen Kaiser die Frage: *δι' ἐκείνους καὶ ἡμᾶς, οἱ διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητόν, τὸ ὂν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν, καὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὸ προσῆκον ὄνομα ἀποδιδόντες, προσελευσόμεθα καὶ προσκυνήσομεν τὰ ἀγάλματα*; — Athenagoras weiss, dass es mit der Idololatrie nicht immer so war, wie zu seiner Zeit, denn die *εἰκόνες, μέχρι μήπω πλαστικὴ καὶ γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιητικὴ ἦσαν, οὐδὲ ἐνομίζοντο* (Cap. 14): und in dem Bewusstsein, ein wie heikles Thema er anrührt, wenn er die Bilderanbetung seiner heidnischen Zeitgenossen von christlichem Standpunkt zu-

rückweist, hält er es für nöthig, M. Aurelius und Commodus um gnädiges Gehör zu bitten und ausdrücklich zu versichern: *οὐ γὰρ προκείμενόν μοι ἐλέγχειν τὰ εἴδωλα* (Cap. 15). Auch Celsus kommt auf dasselbe Thema zu sprechen und fasst das Urtheil der Christen über die heidnische Gottesverehrung ebenso kurz, wie es der Verfasser unseres Briefes am Schluss des 2. Cap. gethan, dahin zusammen (Orig. contra Cels. VII, 62): *οἱ δὲ ἄντικρυς τὰ ἀγάλματα ἀτιμάζουσιν. εἰ μὲν* — fährt er fort — *ὅτι λίθος ἢ ξύλον ἢ χαλκὸς ἢ χρυσός, ὃν ὁ δεῖνα ἢ ὁ δεῖνα εἰργάσατο, οὐκ ἂν εἴη Θεός, γελοία ἡ σοφία. τίς γὰρ καὶ ἄλλος, εἰ μὴ πάντῃ νήπιος* — und das ist bekanntlich die grosse Masse des Volkes immer gewesen, weswegen auch Herakleitos, wie Celsus an derselben Stelle bezeugt, gegen die Verehrung der Bildsäulen vergeblich angekämpft hat — *ταῦτα ἡγεῖται θεούς, ἀλλὰ θεῶν ἀναθήματα καὶ ἀγάλματα*; — Und nun gar Minucius Felix! Wie deutlich und klar redet er (Cap. 23, 9) von den Menschen, „deren geweihte Bildnisse das Volk anbetet und öffentlich verehrt, indem der Sinn der Unverständigen durch die künstlerische Vollendung getäuscht, durch das Blitzen des Goldes geblendet, durch den Glanz des Silbers und die strahlende Weisse des Elfenbeins bethört wird!" „Aber vielleicht" — wirft er §. 13 ein — „ist eben der Stein, das Holz, das Silber noch kein Gott." Er antwortet mit der Gegenfrage: „quando igitur hic nascitur? ecce funditur, fabricatur, sculpitur: nondum deus est: ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est: ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit." Aus den angeführten Stellen geht das Eine, denke ich, zur Genüge deutlich hervor, dass der Verfasser des Briefes an Diognetos nur von jener einen grossen, dem Christenthum feindlich gegenüberstehenden, Bilder verehrenden religiösen Partei der Heiden so, wie er es gethan, zu reden für seinen nächsten Zweck, nämlich den einer allgemeinen Charakteristik, durchaus berechtigt war.

„Fast noch auffälliger aber" — urtheilt Overbeck (S. 24) — „als das Urtheil des Verfassers über die heid-

nische Religion würden in einer apologetischen Schrift des zweiten Jahrhunderts seine Worte über die alte Philosophie sein." Ich habe die hierauf bezüglichen, dem 8. Capitel des Briefes angehörigen Worte oben bereits ausgehoben. Wenn wir nun die betreffende Stelle, in welcher der Verfasser beiläufig über „die leeren und läppischen Lehren jener sehr glaubwürdigen Philosophen" redet, „von denen die Einen sagten, Gott sei Feuer," „die Anderen Wasser oder ein anderes der von Gott geschaffenen Elemente," das alles aber für „Lüge und Betrug von Gauklern" erklärt, auf ihren Sinn und Zusammenhang hin genauer prüfen, und dann von Overbeck den ganz allgemeinen Grundsatz aufgestellt sehen, dass „in dieser Schärfe" sich „kein einziger Apologet des zweiten Jahrhunderts über die griechische Philosophie" ausspricht, sie alle vielmehr ihr einen Wahrheitsgehalt zuerkennen: so werden wir darin gewiss nicht mit diesem ein „Gesammturtheil über die griechische Philosophie" finden können, sondern nichts weiter als eine kurze und bündige Antwort auf die rhetorisch vorangestellte Frage: *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο, τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν;* — und wir werden, in vollem Bewusstsein, keine „falsche Harmonistik" zu treiben, die wir eben nur in dem unablässig wiederholten Hinweis auf einen angeblich bei allen Apologeten nachweisbaren gewissen Schematismus in der Behandlung der apologetischen Fragen erblicken müssen, auf den Satz besonders zu achten haben, mit welchem der Verfasser jene oben citirte Stelle schliesst (§. 5): *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν· αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν.* Von einer „unbegreiflichen Schroffheit" kann, wie mir scheint, in dem richtig beachteten Zusammenhange der Stelle gar keine Rede sein, um so weniger, als der Schlusssatz sich formell und inhaltlich mit dem Prolog-Schlusse des Johannes-Evangeliums (1, 18) auf das engste berührt: *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Ich vermag es nicht einzusehen, warum die Art und Weise des in dem dargelegten Zusammenhange vom Verfasser ausgesprochenen Urtheils „leichtfertig" und „beschränkt" (S. 60)

genannt werden und aus welchem Grunde wir die religionsphilosophische Betrachtungsweise des Verfassers, zu welcher wir eine völlig analoge Parallelstelle in der tiefsinnigen Evangelienschrift des zweiten Jahrhunderts haben, aus dem christlichen Byzantinismus des fünften oder gar noch späterer Jahrhunderte zu erklären genöthigt sein sollten.

3. Die Anschauung des Verfassers über das Judenthum.

Als fast noch schwerer im zweiten Jahrhundert unterzubringen erscheint Overbeck (S. 26ff.) die Anschauung des Verfassers über das Judenthum. Heben wir, um über dieselbe ein Urtheil zu gewinnen, die bezeichnendsten Stellen aus den in Betracht kommenden Capiteln 3 und 4 hervor. Zunächst giebt der Verfasser den Juden, sofern sie sich von dem im 2. Capitel beschriebenen heidnischen Cultus fernhalten und es vorziehen, Einen Gott als den Herrn über alle Dinge zu verehren, entschieden Recht, *εἰ δὲ* — fährt er (§. 2) fort — *τοῖς προειρημένοις ὁμοιοτρόπως τὴν θρησκείαν προσάγουσιν αὐτῷ ταύτην, διαμαρτάνουσιν.* Gott bedarf nichts von dem, was er selbst den Menschen gegeben. Deshalb urtheilt der Verfasser von den Juden (§. 5): *οἱ δέ γε θυσίας αὐτῷ δι' αἵματος καὶ κνίσης καὶ ὁλοκαυτωμάτων ἐπιτελεῖν οἰόμενοι καὶ ταύταις ταῖς τιμαῖς αὐτὸν γεραίρειν, οὐδέν μοι δοκοῦσι διαφέρειν τῶν εἰς τὰ κωφὰ τὴν αὐτὴν ἐνδεικνυμένων φιλοτιμίαν· τῶν μὲν μὴ δυναμένοις τῆς τιμῆς μεταλαμβάνειν, τῶν δὲ δοκούντων παρέχειν τῷ μηδενὸς προσδεομένῳ.* Die Aengstlichkeit der Juden in der Haltung ihrer Speisegebote, ihren Aberglauben in der Sabbathfeier, ihren Stolz auf die Beschneidung, ihre Scheinheiligkeit in der Beobachtung von Festen und Neumonden erklärt der Verfasser für lächerliche Dinge, über die kein Wort zu verlieren sei. Er kann in alledem keinen Beweis von Gottesfurcht, sondern nichts als Unverstand sehen und schliesst diese Darlegung mit den Worten (4, 6): *τῆς μὲν οὖν κοινῆς εἰκαιότητος καὶ ἀπάτης καὶ τῆς Ἰουδαίων πολυπραγμοσύνης καὶ ἀλαζονείας ὡς ὀρθῶς*

ἀπέχονται Χριστιανοί, ἀρκούντως σε νομίζω μεμαθηκέναι. Dass hier der Verfasser die Nebenordnung des Judenthums zum Heidenthum völlig ernst genommen, schliesst Overbeck mit Snoeck aus der vom Verfasser im 8. Cap. u. ff. auf die dritte Frage des Diognetos (*τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον*) ertheilten Antwort, welche ihm auf der in Capitel 2—4 begründeten Voraussetzung zu ruhen scheint, „dass es vor dem Christenthume gar keine Religion gegeben habe.“ Aber es ist, wie schon Hilgenfeld (a. a. O. S. 275) hervorhob, zu viel behauptet, dass hier das Judenthum dem Heidenthume ganz gleichgestellt werde. Der Verfasser hat doch die Verehrung des Einen Gottes seitens der Juden mit directen Worten als einen Vorzug derselben vor den Heiden anerkannt, die Gleichstellung der Heiden und Juden kann sich daher nur auf die Art und Weise der Gottesverehrung beziehen. Auch Overbeck's aus dem Briefe erschlossene Voraussetzung, deren eben Erwähnung geschah, „dass es vor dem Christenthum gar keine Religion gegeben habe,“ ist nach meiner, auch von Hilgenfeld (a. a. O. S. 275) getheilten Ueberzeugung eine irrige. Die Ausführungen des Verfassers in Cap. 8 ff. beruhen vielmehr auf der Ansicht, dass die vorchristliche Religion und Philosophie zu keiner wahren Gnosis, zu keinem Wissen vom Wesen Gottes hindurchgedrungen, *τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν.* Mit Recht weist auch in diesem Punkte Hilgenfeld auf die analogen Ausführungen des von ihm (Nov. Test. extr. can. recept. IV, 57 ff.) herausgegebenen *Κήρυγμα Πέτρου* hin, das (p. 58, 22), genau wie unser Brief, „im Gegensatze gegen Hellenen und Juden erst dem Christenthum die vollkommene Gnosis zuschreibt.“ Dass hiermit durchaus noch nicht „die völlige Bestreitung alles Offenbarungscharakters sowohl des Heidenthums wie des Judenthums“ (Overbeck, S. 28) ausgesprochen ist, vielmehr für die Annahme einer unvollkommenen Gottesoffenbarung in vorchristlicher Zeit, von welcher ja der Hebräerbrief und besonders der Barnabasbrief reden, sehr wohl Raum bleibt, sollte nicht in Abrede

gestellt werden, und wird auch aus weiteren, in anderem Zusammenhange anzustellenden Erwägungen ersichtlich werden. Die von Snoeck bejahte Frage, ob der Verfasser das Alte Testament verworfen habe, ist meiner Ansicht nach überhaupt schief gestellt. Denn mag der Verfasser, wie Overbeck will, jeden Offenbarungscharakter der vorchristlichen Religion leugnen, oder mit dem Johannesevangelium die Mangelhaftigkeit der Gotteserkenntniss vor dem Erscheinen Jesu Christi behaupten: in keinem Falle war er verhindert, zwei relativ völlig unbedeutende Stellen, wie Genesis 1, 27 und Psalm 115, 8 zu benutzen. „Denn in Cap. 10" — so zeigt schon Hollenberg a. a. O. S. 61 — „ist der Satz *οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνος ἔπλασε* dem Inhalte nach auch im N. T. nachzuweisen, der wörtliche Ausdruck aber führt bestimmt auf Genesis 1, 27. Endlich weist die Drohung in Cap. 2 *τέλεον δ' αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε* auf die Verwünschung in Psalm 113 (115), 8 hin: *ὅμοιοι αὐτοῖς γένοιντο οἱ ποιοῦντες αὐτὰ καὶ πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτοῖς*. Das Zusammentreffen in einem so ähnlichen Gedanken origineller Art ist keineswegs zufällig und die Wendungen und Versuche, diese Uebereinstimmung auch ohne die Annahme der Entlehnung zu begreifen, verrathen sich selbst als Tendenzmacherei." Für die in Cap. 9 gefundene Anspielung auf Jesaias 53, 4, 11 — „von Otto mit Unrecht aus dem Text entfernt" (s. Overbeck a. a. O. S. 29) — dürfte vielleicht eher auf 1. Petri 2, 24 zurückzugehen sein. Unter diesen Umständen fragen wir mit Hilgenfeld (a. a. O., S. 276): Was ist denn nun in unserem Briefe so befremdlich? Overbeck selbst verschmäht die scheinbar zunächst liegenden Argumente, indem er ausdrücklich erklärt (S. 29): „Der schroffe Antijudaismus des Verfassers hätte, soweit er national ist, in dieser Zeit nichts Auffälliges. Denn der nationale Bruch der alten Kirche mit dem Judenthum hat sich mit äusserster Schärfe sehr rasch vollzogen." „Es ist auch nicht zu läugnen, dass der nationale Antijudaismus der Kirche des zweiten Jahrhunderts eine Tendenz erzeugt hat zu entsprechenden Urtheilen über die jüdische Religion. Dennoch

treffen alle in unserem Falle angeführten Analogien nicht zu.“ Wir fragen erstaunt: Warum nicht? Lassen wir des Justinus Ansichten, sowie die der Ignatianischen Briefe völlig auf sich beruhen und halten wir uns an die hervorragendsten Parallelen. In erster Linie steht hier der Barnabasbrief, jene wichtige, wahrscheinlich aus der Gemeinde zu Alexandria stammende, unter Kaiser Trajanus, spätestens im Jahre 110 geschriebene Schrift, die gleich unserem Briefe auf ein freies, geistiges Christenthum gerichtet ist und mit dem Judenthum völlig gebrochen hat. Im 16. Capitel zeigt der Verfasser in Bezug auf den Tempel, wie die Juden, jene Unseligen, ihre Hoffnung auf das Gebäude gesetzt, *καὶ οὐκ ἐπὶ τὸν θεὸν αὐτῶν τὸν ποιήσαντα αὐτούς, ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ. σχεδὸν γὰρ* — wirft er ihnen vor — *ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ.* Ist das nicht ganz dieselbe Anschauung, wie diejenige, welche der Verfasser des Briefes an Diognetos in der oben citirten Stelle bekundet? „Allein der vorsichtige und sehr absichtlich vorsichtige Ausdruck dieser Stelle“ — entgegnet Overbeck (S. 30) — „hebt die hier bestehende Analogie im Grunde wieder auf.“ Absichtlich vorsichtigen Ausdruck vermag ich jedoch hier nirgends zu entdecken. Im Gegentheil bewegt sich die an jene Stelle sich anschliessende Erörterung des Barnabasbriefes in Gedanken, welche sich mit denen unseres Briefes auf das engste berühren. Denn der Verfasser widerlegt jene jüdische Meinung durch das Wort, welches Gott schon durch den Mund des Propheten Jesaias (66, 1) gesprochen: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füsse; welches Haus wollt ihr mir bauen und welches ist der Ort meiner Ruhe?“ Auch die geweissagte Zerstörung des Tempels sei eingetroffen: *διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν.* Von den Opfern gilt dem Verfasser das Gleiche wie vom Tempel: *πεφανέρωκεν γὰρ ἡμῖν διὰ πάντων τῶν προφητῶν ὅτι οὔτε θυσιῶν οὔτε ὁλοκαυτωμάτων οὔτε προσφορῶν χρήζει* (Cap. 2) — und zum Beweise beruft er sich auf Jesaias 1, 11—13, an welche Stelle

er die beachtenswerthen Worte knüpft: *ταῦτα οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν*. „Um keinen Zweifel darüber zu lassen," — so erläutert O. Pfleiderer („Paulinismus" S. 395 und 396) die hier besonders in Betracht kommenden Capitel 4 und 5 — „dass ihm das Jüdische in seiner geschichtlichen Form, sofern es eben durch sein sinnliches Ritualwesen vom Christenthum sich unterscheidet, eine durchaus und schon von Anfang nichtige Religionsform zu sein scheint, spricht er geradezu den Juden das Bundesverhältniss mit Gott ab." „Verworfen waren sie, ehe noch überhaupt der Bund geschlossen war, am Sinai schon; durch ihre stete Verfolgung der Propheten, in welchen Christus redete, häuften sie die Schuld, deren Mass durch die Tödtung Christi voll ward, daher sie jetzt durch die furchtbarsten Zeichen und Wunder als völlig Gottverlassene gekennzeichnet sind." — Aber auch jene andere alte heidenchristliche Schrift, das *Κήρυγμα Πέτρου*, an welches sich Hilgenfeld mit vollem Grunde wiederholt erinnert fühlt, führt uns in ganz ähnliche Gedankenkreise, wie sie unser Brief aufweist. Ganz mit derselben Schärfe, wie letzterer Heiden und Juden coordinirt, die Christen als ein in Bezug auf die Gottesverehrung neues Geschlecht beiden gegenübergestellt (Cap. 1: *τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον*), sagt das *Κήρυγμα Πέτρου* (p. 59, 6. 7) von den Heiden und Juden: *τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά* — andererseits dagegen von den Christen: *ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί*. Darauf folgt dann, nach Verwerfung der Idololatrie der Heiden, eine gleiche Warnung in Bezug auf den Cultus der Juden (*μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε*), von denen es in der Begründung heisst (p. 59, 32 ff.): *καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ· καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν*. Erinnern diese Worte nicht an die aus ganz gleichen Anschauungen hervorge-

gangenen unseres Briefes (Cap. 4, 5): *τὸ δὲ παρεδρεύοντας αὐτοὺς ἄστροις καὶ σελήνῃ τὴν παρατήρησιν τῶν μηνῶν καὶ τῶν ἡμερῶν ποιεῖσθαι, καὶ τὰς οἰκονομίας θεοῦ καὶ τὰς τῶν καιρῶν ἀλλαγὰς καταδιαιρεῖν πρὸς τὰς αὐτῶν ὁρμάς, ἃς μὲν εἰς ἑορτάς, ἃς δὲ εἰς πένθη· τίς ἂν θεοσεβείας καὶ οὐκ ἀφροσύνης πολὺ πλέον ἡγήσαιτο δεῖγμα;* —? Wenn Overbeck (S. 31) nun hier als Unterschied constatirt, „dass selbst diese Stelle (aus dem *Κήρυγμα Πέτρου*) Juden und Heiden in Bezug auf die Art ihrer Gottesverehrung keineswegs mit derselben Schärfe auf eine Linie stellt, wie unser Brief": so muss ich ungeachtet des Schweigens jener Schrift vom alttestamentlichen Opferdienst und unseres Briefes vom Engeldienst, dem widersprechen und, indem ich an die Eingangs dieses Abschnitts erwähnte, von dem Verfasser (Cap. 3, 2) ausgesprochene Anerkennung (*Ἰουδαῖοι τοίνυν, εἰ μὲν ἀπέχονται ταύτης τῆς προειρημένης λατρείας καὶ ὡς θεὸν ἕνα τῶν πάντων σέβεσθαι δεσπότην ἀξιοῦσι, φρονοῦσιν*) erinnere, umgekehrt behaupten, dass die grössere Schroffheit entschieden im *Κήρυγμα Πέτρου* und im Barnabasbrief sich findet. Und doch sollen nach Overbeck diese beiden Parallelen nichts gelten und nichts beweisen, aus dem Grunde, weil sie Schriften entnommen sind, „die sich ausschliesslich oder doch in erster Linie an christliche Leser wenden und ihnen gegenüber das Judenthum im Christenthum oder (wie der Dialog mit Trypho) direct bekämpfen. Unsere Schrift dagegen wendet sich an einen Heiden, und dieser Unterschied ist hier ganz entscheidend." Zugegeben, jene beiden über die zum Vergleich herangezogenen Schriften hier ausgesprochenen Behauptungen wären richtig, was ich durchaus in Abrede stelle, wie in aller Welt sollte der Umstand, dass sich der Verfasser unseres Briefes an einen Heiden wendet, einen fundamentalen Unterschied begründen, wenn es sich um nichts weiter als um die einfache Beantwortung der Frage handelt, warum die Christen *οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι?* Ich wenigstens vermag die behauptete Nothwendigkeit in keiner Weise einzusehen.

4. Das Fehlen des Weissagungsbeweises. Arnobius.

Overbeck wundert sich ferner (S. 34) darüber, „wie wenig Eindruck auf die Bearbeiter des Briefes an Diognet die Thatsache gemacht hat, dass der Verfasser auf den Weissagungsbeweis des Christenthums verzichtet, d. h. auf den einzigen theoretischen Beweis des Christenthums, welchen es für die kirchlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts den Heiden gegenüber giebt.“ Er meint den Weissagungsbeweis im engeren Sinne, den von Justinus (Apol. I, 14. p. 61D) *κατ' ἐξοχὴν ἀπόδειξις* genannten, d. h. den „Nachweis der Typen und Voraussagungen, welche von Gott im Alten Testament auf das Christenthum hin niedergelegt sind,“ und behauptet von diesem, dass „er nie fehlt,“ weil die älteren Apologeten (S. 35) „für den Heiden zunächst keine andere Eingangspforte zum Christenthum kennen, als die durch das Judenthum.“ Dieses sein Urtheil dehnt Overbeck auf die Apologeten von Justinus, dem ein neutestamentlicher Kanon noch unbekannt ist, bis auf die „Angehörigen der fertigen katholischen Kirche, wie z. B. Tertullian“ aus und behauptet ganz allgemein: „Alle diese Schriftsteller tragen, was sie nur beschaffen können, zusammen, um die alttestamentliche Religion den Heiden zu empfehlen,“ und „hüten sich wohl vor Allem, was die Religion des alttestamentlichen Volkes unmittelbar in den Augen der Heiden discreditiren könnte.“ Wir fragen zunächst: Wer soll mit „allen diesen Schriftstellern“ gemeint sein? Erwähnt finden wir nur Justinus und Tertullianus, einen Nachweis aber nur in Bezug auf ersteren. Und da ist die Sache ganz ausser Zweifel. Aus des Justinus, des inmitten des jüdischen Volkes Geborenen, Entwickelungsgange ist ja bekannt, wie er, schon in den Schulen verschiedener Philosophen umgetrieben, bei einem Spaziergange am Meere von einem Greise, der ihm gezeigt, wie wenig die blosse Philosophie zur Seligkeit führe, auf die sogenannten (hebräischen) Propheten hingewiesen wird, wie er in seiner grösseren Apologie, Platons und anderer heid-

nischer Weisen richtige Anschauungen auf deren Kenntniss des Alten Testaments zurückführt — jener wunderliche, sicherlich nicht von dem nach der landläufigen Meinung um 160 v. Chr. angesetzten jüdischen Philosophen Aristobulos[1]) aufgestellte, noch von Ambrosius[2]) festgehaltene Satz —, wie er endlich den Glauben an Christum aus den prophetischen Verheissungen des Alten Testaments rechtfertigt. Aber wie steht es denn mit den anderen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die von Overbeck einfach über denselben Kamm geschoren werden? Halten wir uns da zunächst an jene beiden, deren Schriften, schon mehrfach zum Vergleich herangezogen, uns manche Einzelheit im Briefe an Diognetos erklärt haben, Athenagoras und Minucius Felix.

Athenagoras weist die beiden Kaiser M. Aurelius und Commodus im Eingange seiner auf Platonischer Phi-

---

1) In einem seiner sehr beachtenswerthen Schrift „Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts" (Breslau und Leipzig, S. Schottländer, 1880) angehängten Excurs über Aristobulos, den sogen. Peripatetiker (S. 77—100), hat M. Joël überzeugend den Nachweis geführt, „dass es Zeit sei, den Aristobul aus der Reihe der Autoren, von denen Bruchstücke auf uns gekommen sind, zu streichen, und dem zweiten Jahrhundert, dem in Fälschungen so überaus fruchtbaren, auch die Erzeugung der Aristobulea nicht zu nehmen."

2) Vergl. meine Schrift „M. Tullii Ciceronis et Ambrosii episc. Mediolan. de officiis lib. III inter se comparantur" (Augustae Taurinorum, Löscher, 1875) S. 13: (Ambrosius) „de fontibus, ex quibus veteres philosophi hauserint, sententiam protulit iam pridem explosam. Namque ex eorum scriptis adeo non manasse cum antiquissimis scriptoribus Christianis putat morum disciplinam Christianam, ut ex veteris testamenti libris quidquid apud ipsos inveniatur veri honestique repetiverint. „Numquid enim prior," inquit (Off. I, 10, 31), „Panaetius, numquid Aristoteles, qui et ipse disputavit de officio, quam David, cum et ipse Pythagoras, qui legitur Socrate antiquior, prophetam secutus David, legem silentii dederit suis?" Falli igitur eos, qui (Off. II, 2, 6) quid in evangelio praedicaretur, id iam prius a philosophis tractatum putarent (anteriores enim evangelio philosophos, id est, Aristotelem et Theophrastum vel Zenonem atque Hieronymum, sed posteriores prophetis), longe igitur antequam philosophorum nomen audiretur, per os sancti David quaecumque bene sensissent philosophi aperte videri expressa."

losophie ruhenden Schrift darauf hin, wie die Christen (Cap. 1) schuldlos, ohne Recht und Gericht, nur um ihres Namens willen gemisshandelt, geplündert und verfolgt werden, er verlangt (Cap. 2) Befreiung von jener in den nur um ihres Namens willen verhängten Leiden liegenden Beschimpfung, gleiches Recht für Alle, und widerlegt dann die bekannten *τρία ἐγκλήματα* (Cap. 4): und zwar den Vorwurf der *ἀθεότης* von Cap. 5—26, den der *τροφαὶ καὶ μίξεις ἄθεοι* von Cap. 27—30. Kaum irgend ein anderer Apologet redet so tiefsinnig über das innerste Wesen der christlichen Gottesverehrung, im Gegensatz zur heidnischen, schildert so ergreifend aus dem Bewusstsein der gekränkten und verfolgten Unschuld heraus die urchristliche Frömmigkeit und die von der Zügellosigkeit und Zuchtlosigkeit des Heidenthums voll Scham und Abscheu sich abwendende Sittenstrenge und reine, makellose Tugend der Christen. Aber so wenig ist dem Athenagoras das Judenthum die „Eingangspforte zum Christenthum," so sehr kann er — um einen von Overbeck (S. 61) in Bezug auf den Brief an Diognetos gebrauchten Ausdruck hier zu wiederholen — „das Alte Testament nicht sowohl verworfen, als es in seiner Construction der Religionsgeschichte der Menschheit rein vergessen" zu haben scheinen, dass er nur an drei Stellen die Propheten überhaupt erwähnt, aber, was wohl zu beachten, in ganz anderem Zusammenhange, als wir nach Overbeck's oben gegebenen, ganz allgemeinen Charakteristik erwarten sollten. Im 6. Capitel frägt Athenagoras, nachdem er eine ganze Reihe Aussprüche von Dichtern und Philosophen gemustert, die alle mehr oder weniger klar und direct von der Einheit Gottes geredet: Warum dürfen jene über Gott reden und schreiben, was sie wollen, uns dagegen verwehrt es das Gesetz? Jene, auf ihres eigenen Geistes Kraft angewiesen (*ὡς οὐ παρὰ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ ἕκαστος*), sind doch mehr oder weniger irre gegangen, der Eine hat so, der Andere anders über Gott gelehrt: *ἡμεῖς δὲ* — hält er von christlichem Standpunkt entgegen — *ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν, ἔχομεν προφήτας μάρτυρας, οἳ πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ θεοῦ καὶ*

περὶ τῶν τοῦ θεοῦ. Wohl also ist von dem Zeugniss der Propheten die Rede, die von göttlichem Geiste beseelt Zuverlässiges über Gott und göttliche Dinge geredet haben, nicht aber von Typen und Weissagungen auf Christum. Denselben Sinn hat auch das 8. Capitel, in welchem Athenagoras weiter ausführt, dass die Christen mit der im 7. Capitel gegebenen, rein rationellen, menschlichen Begründung der Einheit Gottes sich nicht begnügen, sondern sich auf göttliche Autorität, auf die Aussprüche der Propheten, wie Moses, Jesaias, Jeremias, berufen, *οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοῦ τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι,* deren Aussprüche von der Einheit Gottes angeführt werden. Im 10. Capitel endlich beruft sich Athenagoras auf *τὸ προφητικὸν πνεῦμα* wieder in ganz anderem Zusammenhange. Im 9. Capitel hat er in Platonischer und zugleich Aristotelischer Terminologie den Sohn Gottes bezeichnet als *λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*: „von ihm und durch ihn ist Alles geschaffen, da Vater und Sohn eins sind. Da aber der Sohn im Vater und der Vater im Sohn ist durch die Einheit und Kraft des Geistes, so ist der Sohn Gottes *νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρός*.“ Diese Lehre vom Sohne nun erörtert Athenagoras im 10. Capitel weiter auf Grund Platonischer, besonders dem Timäos (51, A; 30, A u. a. v. a. O.) entlehnter Philosopheme und fährt dann fort: *συνᾴδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα· Κύριος γάρ, φησίν, ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.* Dies Wort ist jedoch keins der gewöhnlichen Propheten-Worte, die auf Christum gedeutet wurden, sondern dem berühmten 8. Capitel der Proverbia nach der Uebersetzung der LXX entnommen, das die erste religionsphilosophische Speculation über die Weisheit Gottes enthält, wie sie dann in den späteren apokryphischen Büchern Jesus Sirach (Cap. 1 und 24) und Weisheit Salomo's (Cap. 7) weiter ausgebildet wurde. Denn die Weisheit Gottes ist in dem Object *με* zu verstehen. Sie erscheint dort als das teleologische Princip der Schöpfung, wie das Wort Gottes das Causalprincip; allerdings in poetischer Rede-

form wird sie unterschieden von Gott, ἤμην — sagt sie 8, 30 — παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα· ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρεν, καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραινόμην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ: ja in jener Stelle, welcher Athenagoras sein Citat entnahm, schliesst die σοφία den mit V. 22 angeschlagenen Gedanken V. 25 mit den Worten: πρὸ τοῦ ὄρη ἑδρασθῆναι, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με. Weisheit Gottes und Wort Gottes (ῥῆμα), durch welches schon nach Genesis 1 die Welt zu Stande kommt und das in der Folge als schöpferisches Princip behandelt wird (Psalm 107, 20: ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς, καὶ ἐρρύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν vergl. mit Sap. Sal. 16, 12: καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτούς, ἀλλὰ ὁ σὸς κύριε λόγος ὁ πάντα ἰώμενος) wurde dann später combinirt und durch Philons aus demselben alttestamentlichen Boden sowie aus der Philosophie der Griechen, besonders derjenigen Platons erwachsene λόγος-Speculation der christlichen Trinitätslehre, wie sie schon bei Athenagoras erscheint, der Weg gewiesen. Der Terminus λόγος nämlich, das Wort, das Gesprochene, ist, insofern er, welcher Fall ja am häufigsten zu sein pflegt, das bis zur sinnlichen Erscheinung Objectivirte bezeichnet, identisch mit ῥῆμα. Insofern aber das Denken als ein inneres Reden vorgestellt zu werden pflegt (vgl. besonders das Hebräische דִּבֵּר עַל־לִבּוֹ oder עִם לִבּוֹ oder בְּלִבּוֹ, wie Psalm 15, 2 דֹּבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ), kann λόγος das innerliche Wort den Gedanken bedeuten. Da der Geist ferner, besonders nach hellenischer Anschauung, denkend ist, da der Gedanke selbst Vernunft, objectivirte Vernunft ist, nichts anderes als eine Bestimmtheit der Seele in ihrer Actualität selber, so ist λόγος gleichbedeutend mit νοῦς: welche beiden Bezeichnungen ja, wie wir oben gesehen, von Athenagoras im 9. Capitel seiner Schrift vom υἱὸς θεοῦ gebraucht werden. Den Geist der Propheten endlich bezeichnet Athenagoras an jener Stelle des 10. Capitels, das zu dieser ganzen Erörterung den Anlass gab, durchaus in der Weise, wie auch ein frommer Hellene der alten Zeit von seinen gotterfüllten Sehern und Propheten reden konnte, als heiligen, nur dass er, an dieser Stelle seine Trinitäts-

lehre abschliessend, diesen heiligen Geist eine Emanation Gottes nennt, *ἀπόρροιαν θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.*[1])

Von einem „Nachweis der Typen und Voraussagungen" also, „welche von Gott im Alten Testament auf das Christenthum hin niedergelegt worden sind," jenem Nachweis, der nach Overbeck bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts „nie fehlt" (S. 34), ist, wie die vorstehenden Erörterungen gezeigt haben dürften, bei Athenagoras keine Rede.

Das Gleiche gilt aber auch von dem Octavius des Minucius Felix. Nur an einer Stelle (Cap. 35) werden Weissagungen der Propheten erwähnt, aber wiederum nicht zum Zwecke der Einleitung des „einzigen theoretischen Beweises, welchen es für die kirchlichen Apologeten des

1) Wie sehr diese Ansichten damals noch der dogmatischen Bestimmtheit entbehrten, ja wie weit man von derselben selbst im klassischen theologischen Jahrhundert entfernt war, zeigt am deutlichsten Gregorios von Nazianz, dessen trinitarische Lehren ich in meiner Programm-Abhandlung „Quaestionum Nazianzenarum specimen" (Wandsbeck, Fr. Puvogel, 1876) ausführlich dargelegt habe. Nam cum varias — heisst es dort S. 16 ff. von Gregorios — variorum persequatur opiniones (Orat. XXXVII. p. 595), reiectis Sadducaeis, quod spiritum sanctum omnino non esse censuerint, itemque philosophis Graecis, qui quidem theologiae laude floruerint (*Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτεροι*), cum animum quendam per naturam omnem intentum ac pertinentem (*νοῦν τοῦ παντός*) statuerint, „nostrae aetatis," inquit, „sapientes partim vim quandam et facultatem (*ἐνέργειαν*) spiritum sanctum existimarunt, partim creaturam (*κτίσμα*), partim Deum, partim utro potius nomine vocandus esset minime certum et exploratum habuerunt, ea, ut aiunt, ratione ducti, quod scriptura sacra neutrum horum plane aperteque demonstrasset. Ob eamque causam eum nec venerantur neque contemnunt, sed media quasi quadam via incedunt. Ex his porro qui Deum ipsum credunt, alii animo tenus pii atque orthodoxi sunt (*οἱ μὲν ἄχρι διανοίας εἰσὶν εὐσεβεῖς*), alii labiis tantum pietatem profiteri non verentur. Alios etiam quosdam sapientiores audivi, qui divinitatem metiuntur, ac tria quidem perinde ac nos intellegi confitentur, sed ea ita inter se disiungunt, ut unum eorum et essentia et potestate infinitum statuant, alterum potestate, non item essentia, postremum utroque circumscriptum: sic alio quodam modo eos imitantur, qui opificem et cooperarium et ministrum nominant (*τοὺς δημιουργὸν καὶ σύνεργον καὶ λειτουργὸν ὀνομάζοντας*) atque ordinem et gratiam, quae nominibus inest, rerum quoque seriem esse arbitrantur."

zweiten Jahrhunderts den Heiden gegenüber giebt." „Et tamen" — heisst es nämlich dort — „admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et de Stygia palude saepius ambientis ardoris, quae cruciatibus aeternis praeparata et daemonum indiciis et de oraculis profetarum cognita tradiderunt." Da der Verfasser hier offenbar Platon (Phaed. p. 112, D ff.) und Vergilius (Aen. VI, 438 f.) im Auge hat, so brauchen unter den oraculis profetarum gar nicht einmal die der hebräischen Propheten gemeint sein, man müsste denn, wozu doch gar kein Grund vorliegt, dem Minucius Felix Kenntniss und Glauben an jenes zuvor schon erwähnte, unter den Apologeten besonders von Justinus vertretene Dogma vom Diebstahl der griechischen Weisen am Alten Testament zutrauen. Zur Erklärung des Ausdrucks dürften die oracula Sibyllina, auf die sich Minucius Felix zwar niemals ausdrücklich beruft, mit denen er aber an einigen Stellen (vergl. besonders 21, 12 mit orac. Sibyll. prooem. 36—38 und 28, 8 mit prooem. 65 f.) fast wörtlich übereinstimmt, wohl ausreichend sein. Für den Weissagungsbeweis des Justinus hat Minucius Felix aber keine Stelle. Ohne bei seinen Lesern etwas Anderes vorauszusetzen als Vernunft, Wahrheitsliebe und Kenntniss der heidnischen Literatur, sucht er — wie Dombart (Progr. der Königl. bayer. Studienanstalt zu Erlangen. 1875, S. 6) vortrefflich den Inhalt des „Octavius" zusammenfasst — vor Allem drei Dinge sicher zu stellen: Die Existenz Eines Gottes, die Regierung der Welt durch dessen allwaltende Fürsorge und die sittliche Reinheit der christlichen Glaubensgenossenschaft (40, 2). Und zwar beweist er die ersten beiden Punkte durch historische und philosophische Argumente, für die er bei den gebildeten Heiden, an die seine Schrift sich wendet, volles Verständniss voraussetzen durfte, während von der Wahrheit seines Zeugnisses für den sittlich reinen Wandel der geschmähten und verfolgten Christen jeder seiner Leser bei redlichem Willen durch den Augenschein selbst sich zu überzeugen im Stande war.

Ich glaube somit nachgewiesen zu haben, dass Over-

beck's Bedenken wegen des Fehlens des Weissagungsbeweises im Briefe an Diognetos grundlos sind, dass letzterer vielmehr mit dieser Eigenthümlichkeit nicht allein steht. Nur eine aus Stellen des Minucius Felix gezogene Schlussfolgerung Overbeck's, die nämlich, dass (S. 36) „im ernsten Streit der Christen mit den Heiden der Standpunkt, welchen unser Brief einnimmt, gerade der heidnische“ ist, möge noch beleuchtet werden. Der Heide Caecilius hält 10, 4 den Christen u. A. entgegen: „Iudaeorum sola et misera gentilitas unum et ipsi deum, sed palam, sed templis, aris, victimis caerimoniisque coluerunt, cuius adeo nulla vis nec potestas est, ut sit Romanis numinibus cum sua sibi natione captivus.“ „Der Christ Octavius,“ sagt nun Overbeck, „ist in seiner Antwort (c. 32. 33) natürlich ausser Stande, die Art der jüdischen Gottesverehrung unbedingt zu vertreten, aber eben so wenig lässt er dem Heiden die Bezeichnung der jüdischen Gottesverehrung als eines starken und für die Juden selbst nutzlosen Aberglaubens hingehen.“ Diese Darstellung, behaupte ich, entspricht nicht dem wahren Sinn und Zusammenhange der citirten Stellen. Denn wenn Octavius mit Bezug auf die von den Römern vollzogene Unterjochung der Juden jene in Cap. 10, 4 sich findenden Worte des Caecilius Cap. 33, 2 in der Fassung: „Sed Iudaeis nihil profuit, quod unum et ipsi Deum aris atque templis maxima superstitione coluerunt“ — wiedergiebt, so meint er unzweifelhaft dasselbe wie dieser. Denn dass nicht die Art der jüdischen Gottesverehrung als solche von Octavius verworfen, dass insbesondere der von ihm gebrauchte Ausdruck superstitio nicht den von Overbeck ausgedrückten tadelnden Sinn hat, zeigt das Folgende. „Du irrst aus Unkenntniss,“ — so widerlegt Octavius da (Cap. 30, 2) den Einwand des Gegners — „indem du der früheren Ereignisse uneingedenk oder unkundig nur der späteren dich erinnerst. Denn auch sie haben unsern Gott — er ist ja derselbe Gott für Alle — aus der Erfahrung kennen gelernt. So lange sie ihn rein, schuldlos und fromm (caste, innoxie religioseque) verehrten, so lange sie seinen heilsamen Geboten

gehorchten, wurden sie aus Wenigen eine zahllose Menge, aus Armen zu Reichen, aus Knechten zu Herrschern..... Lies nur ihre Urkunden, oder solltest du die römische Literatur vorziehen, so schlage, um ältere Schriftsteller zu übergehen, den Antonius Julianus über die Juden nach, und du wirst finden, dass sie sich ihr Schicksal durch ihre Verworfenheit zugezogen haben" u. s. w. In dieser Ausführung umschreiben offenbar die Worte „caste, innoxie religioseque" den vorher gebrauchten Ausdruck „maxima superstitione": beide Stellen sagen unstreitig etwas Löbliches aus. Von einem „nutzlosen Aberglauben" ist also keine Rede, sondern, was ja Octavius mit besonderem Nachdruck hervorhebt, von der Verworfenheit des jüdischen Volkes, durch welche dasselbe sich den Untergang zuzog. Zu verwerfen ist somit Overbeck's Schlussfolgerung, „dass der Christ hier gerade den Ausdruck (superstitio = *δεισιδαιμονία*) von der Religion der Juden perhorrescirt, gegen welchen der Verfasser unseres Briefes nichts einzuwenden hat." Das Wort superstitio ist ebenso wie *δεισιδαιμονία* eine vox media, die, je nach den Umständen, bald im guten Sinne als „Gottesfurcht," bald in tadelndem Sinne in der Bedeutung „Aberglaube" gebraucht wird. Dass letzterer der Stelle des Minucius Felix fernliegt, glaube ich erwiesen zu haben. Klar aber ist, dass auch im Briefe an Diognetos der Ausdruck *Ἰουδαίων δεισιδαιμονία* in Cap. 1, welchem im 3. Capitel, wo der Verfasser zur Sache übergeht, *περὶ τοῦ μὴ κατὰ τὰ αὐτὰ Ἰουδαίοις θεοσεβεῖν* entspricht, während der Verfasser im 4. Capitel (*τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν*) das Wort entschieden in tadelndem Sinne (Aberglauben) gebraucht, denselben guten Sinn hat, wie dort superstitio bei Minucius Felix, und wie das Wort *δεισιδαίμων* in der bekannten Stelle der Apostelgeschichte 17, 22, wo Paulus auf dem Areopag, Athens unbestrittenes Lob der Religiosität anerkennend, sagt: *Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ*. Denselben Sinn hat, um noch weitere Belege anzuführen, *δεισιδαιμονία* ebenfalls in der Apostelgeschichte 25, 19, wo

Festus dem Könige Agrippa des Paulus Handel vorlegend, von dessen jüdischen Gegnern sagt: *οἱ κατήγοροι οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον ὧν ἐγὼ ὑπενόουν πονηρῶν, ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας εἶχον πρὸς αὐτόν.* Auch Josephus braucht *δεισιδαιμονία* im Sinne von Frömmigkeit, indem er Antiqu. X, 3, 2 von dem aus Babylon heimgekehrten jüdischen Könige Manasse auf Grund von Chron. II, 33, 12ff. berichtet: *γενόμενος δ' εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα τῶν μὲν προτέρων ἁμαρτημάτων περὶ τὸν θεὸν καὶ τὴν μνήμην ἐσπούδαζεν, εἰ δυνατὸν αὐτῷ γένοιτο, τῆς ψυχῆς ἐκβαλεῖν, ὧν μεταβουλεύειν ὥρμησε καὶ πάσῃ χρῆσθαι περὶ αὐτὸν δεισιδαιμονίᾳ.* Schon bei Xenophon findet sich das Wort *δεισιδαίμων* in der Bedeutung, welche die berühmte Stelle der Apostelgeschichte zeigt: Kyros stimmt (Cyrop. III, 3, 58) vor der Schlacht den Paian an, seine Leute aber, *οἱ δὲ θεοσεβῶς πάντες συνεπήχησαν μεγάλῃ τῇ φωνῇ· ἐν τῷ τοιούτῳ γὰρ δὴ οἱ δεισιδαίμονες ἧττον τοὺς ἀνθρώπους φοβοῦνται.* Des Agesilaos Frömmigkeit bezeichnet Xenophon (Agesil. 11, 8) mit den Worten: *ἀεὶ δὲ δεισιδαίμων ἦν, νομίζων τοὺς μὲν καλῶς ζῶντας οὔπω εὐδαίμονας, τοὺς δὲ εὐκλεῶς τετελευτηκότας ἤδη μακαρίους.* Wenn endlich Polybios über die römische Staatsreligion urtheilt (VI, 56, 7): *Καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν* — so könnte man an die ernste, gewissenhafte Frömmigkeit der alten Römer denken; aber die folgenden Ausführungen zeigen, dass der scharf beobachtende Grieche den Volksaberglauben der Römer seiner Zeit im Auge hat. Doch kehren wir zum Briefe an Diognetos zurück.

Wie sehr derselbe „mit seiner Art, das Judenthum zu betrachten und mit seinem Verzicht auf den Weissagungsbeweis hier auf den heidnischen Standpunkt hinübergetreten ist, zeigt sich“ — nach Overbeck's Meinung S. 38 — „noch an einem anderen Punkte seines Gedankenganges.“ Der Verfasser beantwortet, jenem Verzicht entsprechend, des Diognetos Frage *τί δήποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον* ohne alle

Rücksicht auf die Weissagungen der alttestamentlichen Propheten mit dem Hinweis auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses Cap. 8, 10: *Ἐν ὅσῳ μὲν οὖν κατεῖχεν ἐν μυστηρίῳ καὶ διετήρει τὴν σοφὴν αὐτοῦ βουλήν, ἀμελεῖν ἡμῶν καὶ ἀφροντιστεῖν ἐδόκει· 11. ἐπεὶ δὲ ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα, πάνθ᾽ ἅμα παρέσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ νοῆσαι ἃ τίς ἂν πώποτε προσεδόκησεν ἡμῶν;* „Nun ist im Streit der Christen mit den Heiden" — fährt Overbeck fort — „die Neuheit des Christenthums ein heidnischer Satz, gegen welchen es das, soviel mir bekannt, constante Verhalten der älteren Apologeten ist, ihn einfach nicht zuzugegeben, vielmehr ihn eben mit dem Hinweis besonders auf die alttestamentliche Vorbereitung des Christenthums zu bestreiten." In diesem Satze ist Wahres und Irrthümliches wunderbar gemischt; gehen wir seine Aufstellungen einzeln durch. Nicht richtig zunächst ist die aus der behaupteten Neuheit der christlichen Offenbarung gezogene Folgerung, dass dem Judenthum jeder Offenbarungscharakter abgestritten werde, da jener Gedanke, wie Lipsius (Literar. Centralbl. 1873, Nr. 40) richtig hervorhob, „vom Briefschreiber mit seinem Urtheile über das Judenthum gar nicht combinirt ist." Richtig dagegen ist die Bezeichnung der Neuheit des Christenthums als eines heidnischen Satzes. Gerade im zweiten und dritten Jahrhundert ist die Bezeichnung der Christen als eines „neuen Geschlechts" (*καινὸν τοῦτο γένος* Cap. 1) häufig und zwar zunächst im Munde der Heiden. Schon Suetonius nennt im Jahre 120 (Nero 16) die Christen „genus hominum superstitionis novae ac maleficae." Celsus, bei dessen bewunderungswürdiger Literatur-Kenntniss es nicht auffallen kann, dass er von der prophetischen Vorausverkündigung, „es werde der Sohn Gottes zu den Menschen ankommen" (Orig. c. Cels. II, 4) unmittelbar aus alttestamentlichen Quellen weiss, sagt von Jesus, der ihm (Orig. c. Cels. VI, 10) als *χθὲς καὶ πρώην* gekreuzigt gilt, (Orig. c. Cels. I, 26) er habe vor ganz wenigen Jahren diese Lehre eingeführt, *αὐτὸν πρὸ πάνυ ὀλίγων ἐτῶν τῆς διδα-*

σκαλίας ταύτης καθηγήσασθαι. Auch Tertullianus zeugt dafür, wenn er Ad nationes I, 8 als heidnischen Vorwurf erwähnt: „Sed de superstitione tertium genus deputamur, non de ratione, ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani." Aber nicht bloss im Munde von Heiden, sondern auch bei Christen des zweiten Jahrhunderts findet sich die gleiche Bezeichnung, wie die zuvor aus dem Κήρυγμα Πέτρου (Hilg. N. T. e. c. r. IV, 59) mitgetheilten Worte ergeben. Nicht richtig ist ferner die allgemeine, über „das constante Verhalten der älteren Apologeten" aufgestellte Behauptung. Wir haben hier ein ganz gleiches Beispiel von der verkehrten Anwendung einer allgemeinen Schablone wie zuvor, wo wir über den Weissagungsbeweis handelten, der nach Overbeck in den Schriften der Apologeten des zweiten Jahrhunderts „nie fehlt." Overbeck beruft sich in der Anmerkung auf Justinus (Apol. I, 46 vergl. c. 28, p. 71 B), Theophilos (ad Autol. III, 4, 16ff.) und Origenes (c. Cels. IV, 7, 8). Nun gehören doch zu den „älteren Apologeten" ganz gewiss auch Athenagoras und Minucius Felix. In Beider unzweifelhaft auf Heiden berechneten apologetischen Schriften aber ist ebensowenig — wie oben gezeigt wurde — vom Weissagungsbeweise, wie auch nur mit einem einzigen Worte von der Widerlegung der von Heiden behaupteten Neuheit der christlichen Religion die Rede. Was sollen wir also von Overbeck's Behauptung halten, dass die von ihm bei dem Verfasser des Briefes an Diognetos vermissten Rücksichten auf Heidenthum und Judenthum (S. 41) „nicht blos thatsächlich in keiner auf Heiden berechneten Apologie des zweiten Jahrhunderts fehlen, sondern auch in keiner wohl fehlen können"? Die Schablone passt eben nicht. Die Schriften der Apologeten des zweiten Jahrhunderts mit der Mannichfaltigkeit ihres Inhalts und in der Verschiedenartigkeit ihrer Behandlungsweise spotten derartigen Uniformirungsversuchen.

Nur Arnobius, über den Overbeck S. 39 handelt bildet zu unserem Briefe an Diognetos, was einmal das völlige Fehlen des Weissagungsbeweises und sodann insbesondere die Behandlung der behaupteten Neuheit des

Christenthums betrifft, die beste Parallele, wenngleich Overbeck auch hier das Bedenken äussert, dass Arnobius, der um das Jahr 295 schrieb, als „ein Spätling der altchristlichen Apologetik" — gleichwohl wird bei Overbeck von späteren Apologeten noch Augustinus herangezogen, Hieronymus citirt — sich „durch sein wenig systematisches Verfahren zur Vergleichung mit der griechischen Apologetik überhaupt besonders wenig eignet." Dies Bedenken zunächst können wir getrost fahren lassen, da es mit der Systematik bei anderen Apologeten, wie Justinus, dessen Apologieen gegen die ersten Forderungen der Composition und des Stiles verstossen, Theophilos, dessen Werke alle Einheit der Composition fehlt, und Athenagoras, aus dessen oben mitgetheilter Inhaltsangabe die bedeutende Ungleichmässigkeit der von ihm seinem Gegenstande im Uebrigen mit unverkennbarer stilistischer Gewandtheit gewidmeten Behandlung zur Genüge ersichtlich ist, nicht besonders gut bestellt ist. Einen tiefer greifenden Unterschied, „welcher" — nach Overbeck — „selbst da besteht, wo die Aehnlichkeit mit unserem Briefe am meisten in die Augen zu springen scheint," habe ich aber nicht entdecken können. Unerheblich scheint mir die Differenz und dem Standpunkt des Arnobius, der, früher ein heftiger Gegner des Christenthums, unmittelbar nach seinem Uebertritt zum Christenthum seine Streitschrift (adv. nation. lib. VII) verfasste, entsprechend, wenn er den II, 69 vorgeführten heidnischen Einwand „Sed novellum nomen est nostrum et ante dies paucos religio est nata quam sequimur" mit der Ausführung (Cap. 70) widerlegt, dass auch alle römischen Culte einen bestimmten, zeitlich verschiedenen Anfang genommen, viele von ihnen also relativ neu seien; er schliesst dieselbe mit den Worten: „Quod cum ita se habeat, cum de novitate loquimini religionum nostrarum, vestrae vobis in mentem non veniunt, nec curatis inspicere, quando sint exorti dii vestri, quas origines habeant, quas causas, vel ex quibus proruperint emicuerintque radicibus?" Doch die Zeit scheint ihm in dieser Frage überhaupt keine Rolle zu spielen, im Grunde kann doch der Allmächtige, dessen Ver-

ehrung die Christen sich befleissigen, nicht etwas Neues genannt werden (Cap. 72): „ne causam tam longa prodere dissimulatione videamur, nisi molestum est, dicite, omnipotens et primus deus novella vobis videtur res esse, et qui eum venerantes colunt inauditas, incognitas, repentinas agitare atque inducere religiones? Estne illo antiquius quicquam, aut quod eum praecedat re, tempore, nomine, potest aliquid inveniri?“ — „Et quid, inquit,“ — so fährt er in der weiteren Ausführung jenes Einwands Cap. 74 fort — „est visum deo regi ac principi, ut ante horas, quemadmodum dicitur, pauculas sospitator ad vos Christus caeli ex arcibus mitteretur?“ — „Rationem aliquam fuisse dicetis,“ lässt er im Folgenden seinen heidnischen Gegner sagen und antwortet: „Ratio ergo et hic fuit, cur non nuper sed hodie sospitator nostri generis adveniret. Quaenam igitur ratio est? Non imus infitias nescire nos. Neque enim promptum est cuiquam dei mentem videre, aut quibus modis ordinaverit res suas.“ Nach Overbeck's Auffassung würde hier nun aber gerade der charakteristische Unterschied von unserem Briefe zu suchen sein, der nämlich, „dass Arnobius sich mit der Unerforschlichkeit der letzten Gründe aller Dinge schützt, sich aber wohl hütet, gerade auf die Unerforschlichkeit des christlichen oder des Erlösungsrathschlusses Gottes sich zu berufen.“ Dieser Unterschied jedoch ist, nach meiner Auffassung des Zusammenhanges bei Arnobius, überhaupt nicht vorhanden. In den Worten „neque enim promptum est cuiquam dei mentem videre“ haben wir nämlich, da es höchst zweifelhaft ist, dass Arnobius, als er sein Werk schrieb, die Schriften des Neuen Testaments selbst schon gelesen, unzweifelhaft eine von oftmaligem Hören herstammende Reminiscenz an das Wort des Apostels Paulus (ad Rom. 11, 34) *τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου* zu sehen, das ja gerade von der Unerforschlichkeit des göttlichen Erlösungsrathschlusses, von dem Reichthum an Hülfsmitteln, seinen Heilsplan durchzuführen, redet. Wir müssten, wenn Overbeck's Darlegung richtig wäre, geradezu auch Paulus jenen von ihm in Arnobius gefundenen Gedanken unterschieben. Aber dies wird doch im Ernst Nie-

mand wollen. Auch Arnobius eigene Worte widersprechen dem. Er hat thatsächlich den Erlösungsrathschluss Gottes im Auge, wenn er im 75. Cap. auf das „Cur tam sero emissus est sospitator?" antwortet: „Potest ergo fieri, ut tum demum emiserit Christum deus omnipotens, deus solus, postquam gens hominum fractior et infirmior coepit nostra esse natura. Si quod hodie factum est, ante milia fieri potuisset annorum, fecisset istud rex summus, aut si post totidem milia id quod hodie factum est, debuisset impleri, nihil deum cogebat necessarias temporum non exspectare mensuras." Ja weit mehr noch rechtfertigen den späten Eintritt des Christenthums in die Welt die Schlussworte von Cap. 73: „Religio nostra nunc nata est: nunc enim missus advenit qui eam nobis ostenderet, qui in eius induceret veritatem, qui deus monstraret quid sit, qui ad eius nos cultum ab rebus opinabilibus avocaret." Da ist eine so genaue Wiedergabe der im 8. Capitel des Briefes an Diognetos ausgesprochenen (vergl., auch was den Ausdruck anlangt, jenes „qui deus monstraret quid sit" mit *τί ποτ' ἐστὶ θεός*, sowie die Worte „qui ad eius nos cultum ab rebus opinabilibus avocaret," welche an *τοὺς κενοὺς καὶ ληρώδεις ἐκείνων λόγους* oder an die *πλάνῃ τῶν γοήτων* erinnern), dass es mir durchaus wahrscheinlich ist, dass Arnobius, so gut wie er den *Προτρεπτικός* des Clemens Alexandrinus ziemlich stark und flüchtig benutzte,[1]) auch Stellen aus dem Briefe an Diognetos, in der ihm eignen, zumeist rhetorisch übertreibenden Weise, mitgehen hiess, wo sie ihm gerade behagten. Auch seine Stellung zum Judenthum ist eine ganz gleiche wie die des Verfassers unseres Briefes, denn nicht bloss bleibt „in dem ganzen in Rede stehenden Abschnitte des Arnobius das A. T. ganz ausserhalb des Gesichtskreises," sondern — wie die Stelle III, 12 zeigt, wo Arnobius die jüdischen und sadducäischen Fabeln betreffs der anthro-

1) Vergl. Dr. G. Kettner, Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius. Programm von Pforta, 1877. Nr. 199, II. S. 4—7.

pomorphistischen Vorstellungen von Gott verwerfend, von diesen sagt: „quae aut nihil ad nos atttinent nec ex aliqua portione quicquam habent commune nobiscum, aut si sunt, ut creditur, sociae, quaerendi sunt vobis altioris intellegentiae doctores, per quos possitis addiscere, quibus modis conveniat litterarum illarum nubes atque involucra relaxare“ (vergl. Oehler, Proleg. zu seiner Ausg. des Arnobius p. XIV und XVI) — er kennt das Alte Testament überhaupt gar nicht, und wenn Overbeck nichts darauf zu führen scheint, „dass Arnobius auch der Religion der Juden gegenüber die christliche als eine so durchaus neue den Heiden erscheinen liess, wie es unser Brief thut,“ so widersprechen dem, von der eben angeführten Stelle abgesehen, insbesondere die Darlegungen im VII. Buch, Cap. 1 ff., von denen schon Oehler (Proleg. p. XVII) richtig urtheilte: „Omnis (enim) illa disputatio, quam contra sacrificia instituit, ita est comparata, ut quaecunque in sacra ethnicorum tela iaculatur, eadem in ritus in Vetere Testamento praescriptos et librorum, qui ea praecipiant, auctoritatem adversarii facili negotio retorquere potuerint.“

Doch um mit der Frage nach dem Fehlen des Weissagungsbeweises zum Abschluss zu kommen, so hoffe ich durch die vorstehenden, hierauf bezüglichen Auseinandersetzungen nachgewiesen zu haben, dass das von Overbeck allen Apologeten des zweiten Jahrhunderts zugeschriebene gemeinsame, nothwendig übereinstimmende Verfahren in dieser Frage, wie auch in anderen, thatsächlich nicht vorhanden ist. Der Verfasser des Briefes an Diognetos nimmt — worauf ich schon vorher in anderem Zusammenhange hingewiesen — eine besondere Stellung ein, er zieht, was auch Hilgenfeld (a. a. O. S. 277) betont, eben nicht die von Overbeck behauptete gewöhnliche Heerstrasse der christlichen Apologetik, sondern vertritt in der berühmten, oben ausgehobenen Stelle des 8. Capitels die tiefsinnige Ansicht vom Christenthum, dass Gott seinen in der Vorzeit verborgenen Rathschluss in seinem Sohne enthüllt habe: *πάνθ' ἅμα* — sagt er — *παρέσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ νοῆσαι ἃ τίς ἂν πώποτε προσε-*

δόκησεν ἡμῶν; — Dass diese Gedanken zur Erbauung gläubiger Christen „in einer christlichen Homilie ganz am Platze" wären, aber „für einen Heiden, so aller Stütze durch eine religiöse Autorität bar, wie sie in unserem Briefe hingestellt sind, ohne alle Beweiskraft, ja sehr verdächtig sein" würden, kann ich durchaus nicht zugeben, es müsste denn in der religiösen Entwickelung der Menschheit jeder originelle Gedanke für verdächtig erklärt werden. Auch mir erscheint jene geistvolle Anschauung unseres Verfassers von der unvermittelten Offenbarung Gottes, der in seinem Sohne Alles auf einmal der Welt zum Heile erschloss, mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 278) als „eine der Anfangszeit des Christenthums, seinem frischen Kampf mit den alten Religionen ganz entsprechende Grundansicht." Dass der Verfasser des Briefes noch in dem Stadium des erbitterten Kampfes steht, dass er die blutigen Greuel der Verfolgungen lebendig vor Augen hat, ist früher bereits gezeigt worden. Wie hätte ein Spätgeborener der nachconstantinischen Zeit die Christen noch καινὸν τοῦτο γένος nennen können? Dass der Verfasser das Alte Testament ganz wohl gekannt, haben wir ebenfalls vorher zu sehen Gelegenheit gehabt. Er hat aber nicht, wie Overbeck sich ausdrückt (S. 61) das Alte Testament „in seiner Construction der Religionsgeschichte der Menschheit rein vergessen," sondern, wozu sich ein christlicher Schriftsteller der nachconstantinischen Zeit, in Folge der veränderten Stellung und dogmatischen Geltung, welche die alttestamentlichen Schriften nunmehr in der christlichen Kirche gewonnen, niemals verstanden haben würde, durch jenes sein πάνθ' ἅμα παρέσχεν ἡμῖν den Weissagungsbeweis mit voller Absichtlichkeit ausgeschlossen. Wenn endlich Overbeck (S. 64) erst in der nachconstantinischen Kirche das Christenthum, wenigstens in der Dogmatik, als „so weit wie über das Heidenthum, so auch über das Judenthum gehoben und das Gefühl einer Gemeinsamkeit zwischen ihnen so weit erstorben" bezeichnet, „dass uns auch eine Unvorsichtigkeit, wie die unseres Briefes in seiner Behandlung des Judenthums begreiflich wird, zumal bei einer Betrachtung, die

so sehr bei Gemeinplätzen bleibt, wie die seine": so fragen wir — denn jede Fiction muss doch einen Sinn haben — mit Hilgenfeld: „Wer konnte zu dieser Zeit nur noch darauf kommen, zu Gunsten des herrschenden Christenthums gegen das zurückgesetzte Heidenthum und gegen das ohnmächtige Judenthum solch' ein Exercitium zu schreiben und dabei den gangbaren Weissagungsbeweis rein zu vergessen?"

(Fortsetzung folgt).

Servet's christologische Bestreiter.

Von

Lic. Th. **Henri Tollin,**

Prediger in Magdeburg.

Michael Servet's Denksystem ist christologisch, weil christocentrisch. Auch ist kein Werk Servet's so oft besprochen worden, wie die Restitutio Christianismi. Nach der Restitutio, insbesondere nach ihrer Christologie, bildete sich das geschichtliche Urtheil über den spanischen Antitrinitarier. Und doch repräsentirt sie nur die fünfte Phase in Servet's Denken: eine Phase, die sich aus der vorangegangenen erklärt.[1])

Unter den Kritikern und Darstellern der Christologie der Restitutio stehen Servet's Zeitgenossen obenan. Sie haben das vor den späteren voraus, dass sie den Commentar kannten zu den ihnen vorliegenden Werken, den Mann. Sie bleiben darin gegen die späteren zurück, dass ihr Urtheil erregter ist, parteiischer, weniger besonnen.

I. Calvin[2]) hält zwei Stunden vor Servet's Tode dem Spanier vor, er habe durch seine Lügen den Heiland grässlich verunstaltet,[3]) indem er abgeleugnet hätte, Christus sei in dem Fleisch, das er angezogen, uns ähnlich gewesen: das Band der brüderlichen Verbindung habe der Spanier hin-

---

1) Die ersten vier Lehrphasen sind in meinem „Lehrsystem" Michael Servet's. Gütersloh 1876, Bd. I behandelt: die fünfte in Bd. II. und III ebenda 1878.

2) Opp. ed. Amstd. IX. 510—597. — ed. Baum. VIII. Brunswig, 1870. p. 453—644.

3) admonui ...., Filium Dei sibi placare in animum induceret, quem foede suis commentis deformans, et negans in ea carne, quam induit, nobis similen, adempto fraternae conjunctionis vinculo, unicum redemptorem abnegaverat (ed. Baum p. 460.)

weggenommen und den einigen Versöhner damit abgethan, ein haereticus[1]) ἀντοκατάκριτος. Ruhiger verfährt Calvin's Darstellung in der Widerlegungsschrift[2]) nach dem Tode seines Widersachers. Calvin's Darstellung der Servetanischen Christologie ist folgende: „Zuerst heisst Christus Gottes Wort, bald ein ewiges, bald ein solches, das seinen Anfang nahm von der Erschaffung der Welt: weil nicht eher das Licht oder das Wort existirte, als bis die Welt geschaffen war. Und dieses Wort nennt Servet das substantielle Bildniss Gottes, weil es ein äusseres und sichtbares Angesicht gewesen sei, das aus drei neugeschaffenen Elementen bestand. Dazu lässt Servet Christum nicht in Wirklichkeit (re ipsa) geboren werden, sondern nur bildlich (figurative), weil in ihm (in eo) Gott wünschte einen zukünftigen[4]) Menschen zu erzeugen (futurum hominem genituri vit), indess er auf das Weib (mulierem expectans), aus der er zeugen könnte, wartete. Weil nun aber das Wort bei Servet der zukünftige Mensch ist, so heisst es, so oft es den heiligen Vätern in Menschengestalt erscheint[5]) ein himmlischer oder göttlicher Leib, der des zukünftigen Menschen Person hypostatisch unterhält. Zuletzt behaupte Servet, dass der Sohn aus des Vaters Substanz so empfangen worden sei im Leibe der Jungfrau, dass des Wortes Wesen selbst übergegangen sei in's Fleisch; auch bestehe Christus nicht aus zwei verschiedenen Naturen, sondern sein Fleisch sei nicht weniger Gott und Gottheit, als das Wort.“ Hier will der Picarde den Aragonier nicht verstehen. Wenn das Gotteswort wirklich eine solche Nährkraft hat, dass der ganze Mensch, nicht sein Geist allein, davon lebt, und wenn

1) Calvin nennt den Servet Manichaeer, Catharer, Pelagianer, Novatianer, Libertiner u. a.

2) Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate.

3) Gottes Wort, Gottes Bild, Gottes Angesicht: eine Beziehung, die Calvin entgangen ist.

4) Nach Servet giebt es keine Zukunft vor Gott. Die ideale Zeugung und die reale ist ein und derselbe Ewigkeitsmoment.

5) Die Gotteserscheinungen sind dem Servet Realitäten: Daher ihr Leib.

wirklich Christus, nicht sein Geist allein, sich es hat zur Speise gereichen lassen, Gottes Wort aufzunehmen und zu thun, so muss Gottes Wort selbst in Christi Fleisch und Blut übergegangen sein, gerade wie in seinen Geist und in seine Seele. Von den zwei Naturen aber, der Wort-Natur und der Fleisch-Natur redet Servet zu deutlich, um überhört zu werden: nur dass er sie freilich nicht fasst als wesentliche Gegensätze, sondern die wechselseitige Bezogenheit wie von Wort und Fleisch, so von Gott und Mensch immer ganz entschieden betont. „Kurz, sagt Calvin, Servet hält nicht das Wort als mit Fleisch bekleidet (carne vestitus[1]) sondern als in Fleisch verwandelt.[2]) Unterdessen lehrt Servet durcheinander (promiscue), bald dass Christus aus dem Samen des Wortes, bald aus der Substanz des Geistes erzeugt sei. Christi Leib aber sieht Servet nicht an, als einfach aus dem Samen Abraham's erzeugt, sondern als zusammengeweht (conflatum) theilweise aus jenen drei Elementen[3]), theilweise aus jenem substantiellen Angesicht Gottes, welches von Anfang sich den Vätern gezeigt hat. Christi Seele setzt Servet zusammen theils aus dem menschlichen, theils aus dem göttlichen Geist, bis durch die Auferstehung sein Geist substantiell erneuert wird. Ja auch dann noch heisst Christi Fleisch in die Gottheit absorbirt oder in Gott verwandelt wie die Gottheit schon vorher in die Natur des Fleisches übergegangen war.“ Ueber die erklärende Bedeutung von Christi Auferstehung für sein eigen Fleisch, Seele und Geist will Calvin sich die Augen nicht öffnen lassen, so deutlich auch jedem Schriftkundigen diese Bedeutung aus den neutestamentlichen Urkunden zu Tage tritt.

Indess, wenn auch Calvin in der Darstellung der Christologie Servet's es nicht bis zum Verständniss seines Geg-

---

1) Servet will damit den Doketismus vermeiden: Der Mensch ist ihm kein Rock.

2) Wie die Bibel.

3) Eine physiologische Hypothese, die sich an Zeitanschauungen anlehnt Calvin's physiologische Hypothesen aber weit übertrifft. S. meinen Aufsatz in Preyer's Physiologischen Abhandlungen 1876, VI: Die Entdeckung des Blutkreislaufes durch Michael Servet.

ners bringt, so ist doch Calvin's Darstellung eine derartige, dass daraus kein Unbefangener heute dem Servet den Vorwurf machen kann, als lästere er Christum.

Calvin aber gewinnt aus Servet's Lehre von Christo ein schlimmes Urtheil über Servet's Person.[1]) Er spricht von dieses Thieres Wuth, von der furchtbaren Verblendung des spanischen Hochmuths, von mehr als frechem Schimpf seines Widersachers; vom Spott, den er treibt; vom Rauch, den er macht; jener Fant, unter allen schmutzigen Ketzern der dreisteste; ein staunenswerthes Chaos von Gotteslästerungen; von dieses Menschen Vergangenheit, als wäre er aller Zeiten Schiedsrichter; von dem Wahnsinn, den Delirien, der Raserei, die ihn bald als Patripassianer kennzeichnen, bald als Sabellianer, dann als Manichäer, dann als Doketen, immer aber als einen höchst gefährlichen Antitrinitarier. Sehe er es doch darauf ab, ohne Scheu die heilige Majestät Christi in den Staub zu ziehen.

Wenn es denn so steht, sollte man glauben, Calvin würde es für genügend gehalten haben, nach der oben gegebenen Darstellung der Lehre Servet's und nach Hinrichtung seiner Person, den schlimmen Ketzer, den er verbrannt, dem ewigen Feuer zu überlassen. Aber nein, Calvin giebt sich mit dem Manne noch immer weitere Mühe. Er sucht ihn, den Todten, zu widerlegen. Darum betitelt er seine Schrift: Vertheidigung des orthodoxen Glaubens oder Widerlegung der Irrthümer Servet's. Calvins Widerlegung Servet's datirt ihren Anfang schon aus der Correspondenz: Gegen Servet's Behauptung, Sohn sei in der Bibel nur vom Menschen gebraucht, führt Calvin hier,[2]) wie einst in seiner Correspondenz mit Servet die „Sprüchwörter" an. Jeder denkt an Sprüche 30, 4: „Wer fasset den Wind in seine Hände, wer bindet die Wasser in ein Kleid, wer hat alle Enden der Welt gestellet? Wie heisst er, und wie heisst sein Sohn? Weisst du das?" Auf Grund von 1. Cor. 2, 8., Joh. 20, 28, Act. 20, 28 giebt Calvin zu,

---

1) ed. Baum l. l. p. 587 sq.
2) ed. Amstd. p. 150.

dass der Mensch Jesus Christus, der da gekreuzigt worden, Gottes Sohn sei;[1]) in dem Sinne, weil Christus die zweite Person der Gottheit, weil er der Gott sei, der das Fleisch angenommen, so sei er auch Gottes Sohn. Servet aber, wo er gesehen, dass Christus Gottes Sohn sei (Tu Christum fateris esse filium Dei), lasse keine andere Einheit zu, als durch Vermischung beider Naturen: eine Weise, wodurch doch beide Naturen aufgehoben würden (Tu illas miscendo utramque destruis). Bildest du dir doch ein, Gott habe sich im Fleische also geoffenbart, dass seine Gottheit das Fleisch selber sei und seine Menschheit selber Gott (cujus divinitas sit ipsa caro: cujus humanitas sit ipse Deus). Er, Calvin, hingegen zerreisse die Einheit nicht, wenn er vom Leibe die Seele unterscheide (quum a corpore animam distinguimus).[2]) Es war im Grunde dasselbe, was Calvin und die Reformirten alle gegen die Christologie der Lutheraner vorzubringen pflegten.[3])

Servet's Antwort ist plan. Die Stelle aus den Sprüchwörtern 30, 4 sei Allegorie, Schatten und Vorbild dessen, der da kommen soll. Sollte schon vorher etwas wirklich geboren sein in Gott, so müsste es etwas Unkörperliches sein. Es gäbe also zwei Söhne, einen körperlichen und einen unkörperlichen. In der Schrift würde nirgend die göttliche Natur Sohn genannt, ebenso wenig wie die menschliche Natur; sondern Sohn sei immer ein ganz bestimmter Mensch. Ich bitte dich um Himmelswillen, zeige mir eine Stelle, wo die Gottheit, die in Christo ist, Sohn genannt wird?[4]) Die Vorwürfe, Calvin mache drei Söhne u. dergl., übergehe ich.

Calvin blieb die Rückantwort nicht schuldig. Aller-

1) Gelegentlich der ersten der drei an ihn gerichteten Fragen Servet's An homo Iesus crucifixus sit filius Dei: et quae sit hujus filiationis ratio?

2) ed. Baum. VIII. p. 428 sq.

3) Wie Calvin's Gottheit Christi vermöge der Seeleneinigung mit dem Menschen Jesus zurückgreift nach Servet's erster Lehrstufe, darüber S. Lehrsystem I. Buch I. S. 73. u. a. w.

4) R. 484 sq.

dings habe er sich, sagt er, für Christi Gottessohnschaft vor der zeitlichen Geburt auf die Sprüche Salomonis berufen; aber ohne eine bestimmte Stelle zu nennen. Da habe nun Servet gedacht, Calvin meine, Sprüchwörter 30, 4. Weit gefehlt. Er meine Sprüchwörter 8.[1]) Das heisst doch, Servet dachte, Calvin meine eine Stelle, wo das Wort „Sohn" vorkommt. Weit gefehlt. Calvin meint eine Stelle, wo das Wort Sohn nicht vorkommt.[2]) Calvin bleibt dabei, Christus habe seinen Leib bloss allein von der Mutter (Christus autem a sola matre corpus habuit). Etwas Anderes als ein Leib ist das, von dem wir sagen, es sei von Gott gezeugt (Aliud est quam corpus, quod dicimus a Deo fuisse genitum). Auch sei Gott Vater genannt worden, lange ehe das Wort Fleisch ward. Vater sei Gott aber nur in Christo, daher müsse Christus Sohn gewesen sein, ehe das Wort Fleisch ward. Sonst fehlte der Gotteskindschaft der Heiligen des A. Bds. ihre eigentliche Substanz (hypostasis). Auch bedürfe er keiner Schriftstellen, welche den ungeborenen Christus „Sohn" nennen. Diese Sohnschaft folge ganz von selber aus dem Gegensatz. Ist Christus nach dem Fleisch, d. h. nach seiner Menschheit, David's Sohn und von jüdischem Stamm (Rom. 1, 3. 9, 5.), so muss Christus nach dem Geist, d. h. nach seiner Gottheit, Gottes Sohn und von göttlichem Stamm sein (Ex adverso colligo.[3]) Die Schriftlehre von der vorweltlichen Sohnschaft löste sich also auf in eine logische Induktion. Calvin wirft Servet seine vorgefassten Meinungen vor, die ihn verblenden. „Du leugnest nicht, dass Christus, ehe er Mensch ward,

1) l. l. p. 487 sq. — Dagegen p. 574 sagt Calvin wieder, locum adduxi ex Proverbiis, ubi Solomon nomen filii Dei ineffabile esse ait. — Er wusste selbst nicht, was er wollte!

2) Calvin citirt wieder den Vers nicht: wahrscheinlich hatte er v. 22—25. 30. im Sinn, wo aber das Wort: „Sohn" nicht steht. Auf diese Stelle geht er zurück. Institut. christ. II. 14, 8.

3) Ganz ähnlich hatte Servet 1531 De Trinit. erroribus geschrieben fol. 58[b]: Nam sicut non dicitur homo sine carne, ita non dicitur Deus sine spiritu Dei. — Et quia spiritus ejus erat totus Deus, denominatur ipse Deus: sicut a carne denominatur homo (Lehrsystem I. 84. 85.)

Gott war (Christum antequam homo fieret, Deum fuisse, ne tu quidem negas). Warum giebst du denn nicht zu, dass er damals ein Anderer war, als der Vater, da man doch immer das Wort, das bei Gott war, unterscheiden muss von Gott selbst?"[1]) Servet gab zu, dass Er ein anderer war, als Gott selbst, insofern unser Wort und unser Werk ein anderes ist, als unsere Person. Dem Pikarden genügte das nicht.

Calvin's Beleuchtung der Stellen aus Tertullian, Irenaeus, den Pseudo-Clementinen, Ignatius,[2]) auf die Servet sich berufen, würde uns tief hinein führen in die Patristik. Kenner der Kirchen- und Dogmen-Geschichte, welche zwischen dem Pikarden und dem Aragonier entscheiden sollen, werden sich bald überführen, dass auf Calvin's Seite mehr Kritik und chronologische Sicherheit, auf Servet's Seite mehr etymologisches Verständniss und dogmengeschichtlicher Takt zu finden ist. Auch ist es ja dem Calvin bei seiner Vertheidigung des orthodoxen Glaubens von der heiligen Dreieinigkeit wieder die ungeheuerlichen Irrthümer Michael Servet's, des Spaniers, ganz besonders um die juristisch-kirchen-politische Seite der Sache zu thun. Darum er denn auch gleich auf den Titel setzt, dass in der Schrift angezeigt werde, „wie die Häretiker durch das Recht des Schwertes gebändigt werden müssen, vornehmlich aber, dass über diesen so gottlosen Mann nach Recht und Verdienst die Todesstrafe verhängt wurde." Indess die Richtigkeit der juristischen Beweisführung hängt hier von der Richtigkeit der theologischen ab. Darum kommt Calvin, als fühlte er selber das Unzureichende seiner Widerlegung, stets von neuem[3]) auf die servetanische Logologie zurück. Und während er in den früheren Ausgaben seiner Institutiones theologicae nur beiläufig und ohne Namennennung Servet's Ansichten berücksichtigte, so liess er jetzt, wo Servet todt war, weder in den Predigten, noch in den

1) p. 488 sq.

2) ed. Baum p. 522—530. — 530—533. — 533—552.

3) l. l. p. 559—588. 594—598. al. Plus ample déclaration des erreurs abominables de Servet, faicte par Jean Calvin.

Commentaren, noch in den Institutionen[1]) eine Gelegenheit unbenutzt, den Servet mit Namen zurückzuweisen. Muss man auch jene Schmähsucht ernstlich beklagen, die jeden Sohn des XVI. Jahrhunderts, Calvin wie Servet, verzehrte, so ist doch die wachsende Sorge und Mühwaltung des Genfers anzuerkennen und sein aufrichtiges Streben nach einer allseitigen gerechten Würdigung seines Widersacher's.

II. Wie treu Calvin es mit dem Spanier meinte, trotz alledem, das erhellt recht aus dem Vergleich mit den Zeitgenossen. Melanchthon, der mehr die Philosophie und die Continuität der christologischen Tradition vertrat, lässt sich auch weitläufiger mit Servet ein in der letzten der von ihm selbst besorgten Ausgabe der Loci theologici.[2]) Servet's Erklärung vom Prolog des Evangelium Johannes nennt Melanchthon vorweg eine verbrecherische Verspottung; den Servet selber zeichnet er als einen schlauen und gottlosen Menschen. Und zum Beweis für beides berichtet Melanchthon, Servet passe die Erzählung des Johannes den Erfahrungen eines Architekten an: „Wie nämlich im Architekten der Plan seines zukünftigen Werkes (idea futuri operis) lebt, ohne darum Person zu sein, gerade so sei in Gott der Plan und Vorsatz gewesen (ideam et propositum), den er durch die Weltschöpfung und durch den auserwählten Lehrer Christus offenbaret habe. Im Prologe aber habe Johannes nur daran erinnern wollen, dass das Evangelium (λόγον) keine menschliche Erfindung, sondern der ewige Vorsatz Gottes sei (aeternum Dei propositum), den Lehrer Christus zu schicken und durch ihn Zeugnisse der Lehre zu geben: eine sykophantische Entstellung, sagt Melanchthon, des johanneischen Gedankens, die ja freilich durch die angemessene Heranziehung des menschlichen Beispiels den gottlosen Geistern schmeichelt und

---

1) ed. Amstd. T. IX. Instit. christ. wird Servet 24 Mal genannt; davon beschäftigen sich mit Servet's Christologie 15 Stellen: I, 13. 10, 22. 15, 5. II. 9, 3. 10, 1. caet. 14, 5—8. 16, 29—31. 17, 29. 30.

2) 1559. Abdruck Berlin 1856 p. 8 sq. „Von Gottes Sohn."

schon manchen grossen Bau in Trümmer gelegt hat."[1])

Die angemessene Heranziehung des menschlichen Beispiels für die menschliche Auffassung göttlicher Dinge wird heute da, wo uns die Schrift nichts meldet, schwerlich jemand als Beweis verbrecherischen Spottes oder gar schlauer Gottlosigkeit kennzeichnen. Ueberdies sieht jeder, wie wenig die Servet-Schilderung der Loci, dem Servet der Restitutio Christianismi entspricht. Die Beschränkung des Logos auf einen blossen göttlichen Vorsatz und der Person Christi auf die blosse Würde eines göttlichen Lehrers erschöpft nicht einmal die Servetanische Logologie der ersten Phase.[2]) Der magister Germaniae war es aber, wenn er Servet schildern wollte, seinem wissenschaftlichen Rufe schuldig, sich nicht nach des Spaniers Tode bei dem Servet der ersten Phase zu beruhigen. Er durfte nicht 1559 einfach die Servet-Stelle aus den Locis von 1543 abschreiben, eine Stelle, die sich allein auf den Servet von 1528 bezog. Die Restitutio Christianismi, die Lebensarbeit eines 42jährigen Gelehrten, war nicht ein Werk, das man ignoriren konnte, wenn des 17jährigen Knaben Abhandlung schon „manchen grossen Bau in Trümmer gelegt hat." Und fiel es schwer oder unmöglich, sich die Restitutio im Druck zu beschaffen, so hatte der Wittenberger ja vor sich das ihm mit der Apologia ad Philippum Melanchthonem von Servet selber zugesandte Manuscript; zu geschweigen, dass er aus seines Genfer Freundes Defensio orthodoxae fidei, die 1554 erschienen war und die er lobend anerkannt, sich 1559 über die Logologie des Spaniers eines Besseren hätte belehren können.

So ist denn Melanchthon's Darstellung der Servetanischen Logologie, wie sie in der letzten, von ihm selbst

1) cf. Melanchthon und Servet. Berlin 1876 bei Mecklenburg, S. 186. — Ueber das saepe magnas ruinas traxit, könnte nur der einen genügenden Commentar liefern, dem die im XVI. und XVII. Jahrhundert so vielfach unterdrückten und ebenso oft verstümmelten Correspondenzen wieder in unversehrtem Stande vorlägen.

2) S. Lehrsystem Servet's. Bd. I, Buch I.

besorgten Ausgabe der Loci uns vorliegt, eine wenn nicht wissentliche, so doch höchst fahrlässige Entstellung der Wahrheit.[1])

III. Eine ganz andere Methode in der Widerlegung Servet's befolgt Melanchthon's ehemaliger Wittenberger College, Vorhalter[2]) und Vertheidiger, der Schotte Alexander Alesius. In seiner sehr selten gewordenen Schrift wider die furchtbaren Gotteslästerungen Servet's, welche 1554 bei Georg Hantzsch in Leipzig erschien,[3]) schildert er uns den Spanier als denjenigen, der es unternommen habe, der Menschheit einen grossen Dienst zu leisten, dadurch dass er Judenthum, Muhamedanismus und Christenthum zu versöhnen sucht. Alesius führt von Servet an fünf Bücher und zwei Dialoge von der Dreieinigkeit und andere fünf Bücher und dreissig Episteln und die Apologie gegen Melanchthon, also alle hauptsächlichen Theile der Restitutio.[4]) Alesius hat eine Riesenarbeit vor: der Reihe nach will er Servet's „gottlose Dogmen" im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes widerlegen. Darum beginnt seine erste Disputation mit dem ersten Buche von der Dreieinigkeit, unter Zuhülfenahme der Apologie gegen Philippus Melanchthon. Diese erste Disputation erschien 1554.[5])

[Nach Alex. Alesius beruht Servet's genannte Lehre auf vier Principien.

I. Princip: Das Wort Sohn im eigentlichen Sinne

---

1) Ueber seinen gegen Servet bewiesenen Charakter s. Melanchthon und Servet. S. 187 u. s. w.

2) Melanchthon liebte es unter des Alesius Namen das herauszugeben — tantum styli exercendi causa ludo — was er mit seinem eigenen Namen nicht decken mochte. Näheres über Alex. Alesius s. in Hase's Jahrbüchern für prot. Theologie 1877. S. 631—652.

3) Contra horrendas Serveti blasphemias, cum quarum Apologia ante annum rediit. Disputatio prima.

4) Den Titel nennt er nicht. Wahrscheinlich hat er nur das Manuscript benutzt, das von Servet nach und nach an Melanchthon übersandt war.

5) Diese Schrift, und überhaupt sein Verhältniss zu Servet wird nicht berührt in Herzog's Real-Encykl. I, 250.

steht für den **Menschen** als Sohn (acciptur pro homine filio); auch giebt es nicht Eine Stelle in der heiligen Schrift in welcher das Wort in einem anderen Sinne gebraucht würde als in dem: der Mensch als Sohn.

II. **Princip**: Das Wort Gottes, in der Weise wie es im **Anfang** war, leuchtend bei Gott, hatte oder reflektirte die Figur eines **Menschen**, und so oft es in eigenthümlicher Gestalt erschien, zeigte es an, dass der zukünftige Mensch schon in Gott ausgeprägt war, durch den Gott wirklich (vere) und substantiell könnte gesehen werden.

III. **Princip**: Sowohl wegen der persönlichen Aehnlichkeit zwischen Wort und Mensch, als wegen ihrer **substantiellen Einheit** hat man das Recht (rite) jenes Wort den Menschen und diesen Menschen das Wort zu nennen.

IV. **Princip**: Im N. T. ist uns der Glaube an Gott, über das hinaus was die Juden glaubten, vervollständigt worden durch den Zusatz: **der Sohn Gottes**.[1])

Wir müssen gestehen, des Alesius Darstellung der Servetanischen Christologie ist treu und sachgemäss, wenn auch keineswegs erschöpfend.

Die Widerlegung macht sich Alesius leicht. Er beruft sich auf das Nicaenum und citirt zunächst die Stellen, in welchen die ältesten Kirchenväter „die nicänische Auslegung des Apostolicum bringen“ und geht dann, Servets Auslegung zurückweisend, auf dessen Gewährsmänner Pseudo-Ignatius, Irenaeus und Tertullian ein. In einem Gebete zum Schutze der Kirche wider die Gaukeleien des Teufels wird schliesslich dem lieben Gott vorerzählt, was doch Servet, Paulus von Samosasa, Noetus, Artemon, Theodotus — in dieser Reihenfolge — für ein schreckliches Ende genommen haben ....]

Der Schriftbeweis fehlt[2]) wie bei Melanchthon.

---

1) fides ultra Iudaeos est nobis aucta, additamentum accipiens: Filium Dei.

2) Nach Beumann: Catalogus Bibliothec. Universit. Francof. soll es III Disputationes Alesii gegeben haben. Bis jetzt habe ich D. II und III nirgend gefunden.

Die Zeitgenossen haben den Spanier nicht verstanden. Dessen ungeachtet, wenn Servet's Werk vernichtet worden wäre, würden wir aus den Darstellungen seiner zeitgenössischen Confutatoren uns über die Lehre der Restitutio ein besseres Bild machen können, als über verschiedene alte Häresieen, z. B. den Samosatenismus,[1] aus den Schilderungen etwa des Eusebius, Epiphanius und Gregor von Neo-Caesarea.

IV. Zu den zeitgenössischen Bestreitern Servet's können wir nicht rechnen den Italiener Hieronymus Zanchi[2]), ob er gleich schon 1516 zu Alzano unweit Bergamo geboren war. Denn wie seine theologischen Episteln, die bei den Polen kräftigst für die Trinitätslehre streiten, nicht frühere Daten aufweisen als die sechziger Jahre:[3]) so tritt er überhaupt erst in reformatorische Aemter im Todesjahre Servet's [als Professor der heiligen Schriften an Hedio's Stelle zu Strassburg] und seine hier einschlagenden Werke datiren erst von 1572[4]) und 1577.[5]) Da er aber selber in den Verdacht des Antitrinitarismus gekommen ist[6]) und seine Schriften die Genfer und Heidelberger Kreise noch bis ins folgende Jahrhundert hinein beherrschen, so will ich hier zusammenstellen, wie er sich über Servet's christologischen Standpunkt auslässt.

Wie Zanchi auf Servet den Antitrinitarismus seiner italienischen Landsleute zurückführt;[7]) so spielen bei ihm überhaupt die Servetaner unter den Ketzern eine Hauptrolle.

„Zu den Vaterleidern (Patripassianis), sagt Zanchi,[8]) werden gezählet Paulus von Samosata, Photinus, Servet.

---

1) cf. Melanchthon und Servet, S. 139, al.

2) † 19. Nov. 1590 zu Heidelberg.

3) Opp. ed. Genev. 1619. T. VIII. P. I. — Zu P. II. sind auch Briefe aus 1553, aber sie haben keinen Bezug auf unseren Gegenstand.

4) de tribus Elohim. Francf. 1572.

5) De natura Dei L. V. Heidelb. 1577.

6) Bock: Histor. Antitrinitar. II. 426. 563. — cf. M'Crie. Hist. of ref. in Italy. II ed. p. 417.

7) Trechsel II. 42. No. 3.

8) de uno vero Deo. L. I.

Denn diese sagen, dass der Vater sei der wahre und ewige Gott, ja Gott selbst, der wahrhaftige; der Sohn hingegen oder der Logos sei vor seiner Fleischwerdung kein für sich bestehendes Ding, sondern eine Idee, eine Vorstellung und ein Wort Gottes, und dass er dann erst angefangen habe ein für sich bestehendes Ding und ein eigentlicher Sohn Gottes zu sein, als er, im Leibe der Jungfrau empfangen und Mensch geworden sei. Und gerade so sei der heilige Geist kein für sich bestehendes Ding, sondern die Gotteskraft, mit welcher Gott in seinen Heiligen wirkt und sie regiert. Und insofern wollen sie weder vom Sohne noch vom heiligen Geisste, dass sie in Wahrheit Gott seien" (T. I. p. 3). Nach dieser (ausschliesslich der daraus gezogenen Consequenz) richtigen Darstellung der Servet'schen Lehre, setzt Zanchi philosophisch die Bedeutung von Hypostasis und persona auseinander und fährt dann fort: „Deshalb geisselt Valla mit Unrecht den Boëthius, dass er in dem Buch von der Dreieinigkeit Person definitirt habe als der unveränderlichen Natur untheilbare Substanz. Denn sonst hätte ja auch Servet recht, der doch ebenso unerfahren als gottlos, ein Narr wie er ist, diese Fassung der Person verlacht, als hätte sie keine Anwendung auf die göttlichen Dinge, da ja dieser Ausdruck, sagt er, nicht die Substanz bedeutet, sondern die Eigenschaft, den Zustand oder den Unterschied des Amts, wie man sagt: „Eine andere Person spielt der Sklave, eine andere der Herr." Das klingt gerade so, als ob aus dem Grunde, weil Person häufig diese Eigenschaften und Aemter bezeichnet, es darum niemals die Substanzen selbst bezeichnen könnte, nämlich die Menschen selbst (p. 12). — Der Italiener treibt hier Sophistik. Dass Person die Menschen selbst bezeichnet, hat Servet nie geleugnet; dass es aber die Gottheiten selbst bezeichnet, leugnet er. Und auch auf seiner letzten Lehrstufe, wo Servet zugiebt, dass das Wort Person sei, insofern es nämlich die Person des Gottmenschen darstellt, hält er am altklassischen Gegensatz zwischen Person und Sache fest, und stellt in diesem Sinne dem idealen Worte den weltgeschichtlich realen Menschen Jesus gegenüber.

Auf Servet's Meinung über den Logos, als welche des Samosateners Meinung weiter ausbilde, geht Zanchi genauer ein. „Glaubte doch Servet, nach Zanchi, dass Christus darum bloss das Wort genannt werde, weil, vor seiner Geburt aus der Jungfrau, nichts in Realität Existirendes da war; sondern nur eine Idee im Geiste Gottes oder ein Gedanke und Beschluss Gottes, dahin, dass er diesen Menschen zu bestimmter Zeit sündlos schaffen, ihn mit aller Gnade und Wahrheit und so mit der Fülle seiner Gottheit ausfüllen, ihn über alle anderen Geschöpfe erhöhen und ihn hinstellen wolle zum Heiland der Welt. Denn gerade wie unser Wort, sowohl das im Geiste als das ausgesprochene, nichts für sich Bestehendes ist: gerade so urtheilte, sagt Zanchi, Servet, dass Christus, so lange er noch nicht Mensch war, sondern nur Wort, nichts für sich Bestehendes gewesen sei, sondern nur die blosse Idee im Geiste Gottes des Vaters über den zukünftigen Christus. Wie irrthümlich aber, sagt Zanchi, diese Servetanische Meinung sei, haben wir oben ausführlich gezeigt. Und deshalb weisen wir die Meinung des Samosateners und des Servet als eine thörichte und gotteslästerliche zurück (p. 265). Zanchi vergisst hier, dem Leser mitzutheilen, was dem Servet das Wörtlein Nur vor Idee Gottes galt, und dass Servet wohl eine ganze sinnlich-reale, aber darum vergängliche, schattenhafte Welt für eine solche ideal ausgefüllte ewige Gottes-Idee hingegeben hätte.

Doch hören wir Zanchi weiter. Den Spruch: „Und das Wort war bei Gott“ deutet der Samosatener und Servet auf folgende Weise: Es war bei Gott: denn, da jenes Wort nichts anderes war, als die Idee und der Rathschluss Gottes, Christum zu schaffen und ihn darzustellen zum Heiland der Welt, dieser Rathschluss aber ewig ist (decretum autem hoc aeternum est): so war dieses Wort oder dieser Rathschluss immerdar im Geiste Gottes. Doch haben wir des Samosatener's Meinung widerlegt und gezeigt, dass der Logos eine substantielle und wahrhaftige Person sei. Darum fällt jene erste Auslegung in Trümmer (p. 274). Streng genommen entspricht diese Darstellung Zanchi's nur den frühe-

ren Lehrphasen Servet's,[1]) nicht aber der letzten, die uns in der Restitutio vorliegt. Denn in dieser wird schon vor der Schöpfung das Logos-Gebilde als ein göttliches Objekt von dem göttlichen Subjekt unterschieden.

„Mögen daher, fährt Zanchi fort, die Arianer, Sabellianer, Servetaner und Tritheiten sagen was sie wollen; verheimlichen lässt sich nicht, was so klar vorliegt in allen ihren Büchern: dass nämlich diese Dogmen von Gott dem Vater, Gott dem Sohne und Gott dem heiligen Geiste, die doch ein und derselbe Jehovah sind, nicht darum von ihnen verleugnet und befeindet werden, weil sie etwa nicht offen in den heiligen Schriften dargelegt sind, sondern weil jene gemeint haben, dass sie kraftlos seien. Leugnen sie damit nicht ganz deutlich Gottes eigene Kraft?" (p. 374.) Nach Zanchi hätten also alle jene „Christusfeinde" nichts anderes gethan, als dass sie mit der 1521. Ausgabe des Schriftbeweises von Melanchthon[2]) jene Dogmen als loci non salutares behandelt hätten. Statt dessen stellte der wirkliche Servet es sich zur Aufgabe, gerade dieser Dogmen ethische Kraft und Tiefe, ihre religiöse Wärme und philosophische Erhabenheit aus der Bibel darzuthun.

Aber noch eine zweite Ursache jeder Häresie, insbesondere der Christologie Servet's führt Zanchi an: nämlich die Unkenntniss und Verachtung aller wahren und soliden Philosophie und der guten und freien Künste. „Sicherlich, sagt Zanchi, wenn die Servetaner der Philosophie kundig gewesen wären, so würden sie nicht geschrieben haben, dass der Logos und der heilige Geist in Gott immer gewesen seien nicht als Substanzen oder Personen, sondern als Tugend und Vollkräfte, deren Gott sich bedient hätte gleich als wären es Hände zur Erschaffung aller Dinge. Denn indem sie leugnen, dass es Substanzen sind und sagen, dass es Tugenden seien und Mächte und Vollkräfte Gottes, wozu anders machen sie da den Logos und den heiligen Geist als zu Accidenzen in Gott? Wohin läuft

1) S. Lehrsystem Servet's Bd. I.

2) S. Melanchthon und Servet, Cap. I, z. B. S. 13 ff.

dies aber anders aus als in die Behauptung, dass Gott nicht mehr Gott ist? Denn die wahre Philosophie lehrt, dass es in Gott keine Accidenzen geben könne, sondern dass Er die allereinfachste und vollkommenste Substanz sei" (p. 376). Wenn ein Mann wie Jeronimo Zanchi, der nie etwas entdeckt noch erfunden hat, den Servet schulmeistert, als wüsste er nichts von den hohen Künsten, so brauchte man auf einen so drolligen Einfall nicht zu antworten. Der Entdecker des Blutumlaufs und Erfinder der vergleichenden Erdkunde konnte ruhig abwarten, wen die Geschichte für den grössten Scholastiker Spaniens erklären würde. Dagegen war es Zanchi nicht zu verdenken, dass er bei dem hergebrachten Gottesbegriff stehen blieb, da er ja keine Freiheit des Menschen kennt. Für jeden, der, wie Servet, Ernst macht mit der menschlichen Freiheit, muss es in Gott Dinge geben, die nicht schon an und für sich in seiner Natur liegen, sondern zu denen er sich erst bestimmt angesichts der Freiheit der Welt, resp. der freien That des Menschen. Darum wird auch für jeden Anhänger der vollen Freiheit Gottes neben der beschränkten Freiheit des Menschen geredet werden müssen vom Accidenz, in Gemässheit der beiden Servetanischen Axiome: Quod naturae accidit, dispositio est, und Dei accidentalia magis substantialia sunt quam nostrae quidditates. Auch ist Tugend nicht weniger als Substanz.

Indess Zanchi kann sich von Servet nicht trennen. Wo er von der Gottheit Christi handelt, führt er Servet an, wie der sie versteht. Drei Servet-Stellen erscheinen da Zanchi besonders wichtig: 1) weil die göttliche Natur Christi von den Geheimnissen des Worts abhängt, so behaupten wir auf einfachere Weise, dass Gott dem Menschen die Fülle der Gottheit mittheilen und ihm damit schenken könne die Gottheit, die Majestät, die Gewalt und seine ganze Herrlichkeit; 2) Auf viel kräftigere und weit erhabenere Weise ist Christus des Thomas und unser aller Herr und Gott geworden; 3) Den Satz aber, dass Christus wahrer Gott sei durch Mittheilung der wahren Gottheit und des göttlichen Wesens, erklärt Servet schlau und listig

doch fast unverständlich dahin, dass der Logos ehe er Fleisch wurde, nichts für sich Bestehendes war; sondern der Mensch Jesus sei im Leibe der Jungfrau durch Kraft des heiligen Geistes aus dem Logos, dem Worte oder Ausspruch Gottes, gleich wie aus göttlichem Samen gezeugt und aus dem Fleische der Jungfrau, als der Materie, empfangen, dergestalt, dass dies Fleisch vergottet (in Dei tatem absorpta et conversa) worden ist, und zwar durch die Kraft der wunderbaren Einigung des Gottessamens, d. h. des Wortes mit dem Fleisch der Maria, wie geschrieben steht: „Das Wort ward Fleisch Joh. 1, 14. Und so sei er als Gott geboren worden (natum esse Deum), und in diesem Sinne sagt er bisweilen, Christus sei schon von Natur Gott (Christum esse natura Deum), insofern er nämlich aus der Maria als Gott geboren sei; besser er sei ein göttlicher Mensch (homo divinus), wie er in Wirklichkeit meinte und lehrte. Im selben Sinne sagt er, Christus sei erzeugt worden aus der Substanz Gottes des Vaters (genitum de substantia Dei patris) insofern nämlich sein Fleisch, mehr noch als aus dem Fleische der Jungfrau, aus dem Worte Gottes gleich als aus väterlichem Samen empfangen worden sei. Kurz, obwohl Servet Christum nennt Gott von Natur und ihn ausgiebt als aus der Substanz Gottes erzeugt, so ist ihm Christus dennoch nichts als ein blosser göttlicher Mensch, voll von Gottheit und von Gaben Gottes, nicht von Natur, sondern aus Gnade und durch Vorrecht (non per naturam sed per gratiam et privilegium). Der Beweis wird wieder, wie bei allen Confutatoren, aus Servet's erstem Buche von der Dreieinigkeit geführt. Das ist, fährt Zanchi fort, jene Gottheits-Mittheilung beim gotteslästerlichen Servet. Diese neue Gotteslästerung wird dann widerlegt. „Denn, sagt Zanchi, wenn die Menschheit Christi, welche unter dem Namen Fleisch verstanden wird, wirklich, wie Servet will, übergeht in die Gottheit, so wird also das Geschöpf Schöpfer sein (creatura erit creator). Demnächst werden zwei Götter sein, der Vater und der Sohn; ein ewiger Gott und ein zeitlicher Gott. Drittens sagt die Schrift nicht: das Fleisch sei vergottet worden, noch auch

die Gottheit sei „verfleischt“ worden; sondern sie sagt: Gott sei geoffenbaret im Fleisch 1. Tim. 3, 16 und der Sohn Gottes sei in's Fleisch gekommen 1. Joh. 4, 2; auch er habe gelitten im Fleisch 1. Pe. 4, 1 und sei geboren worden aus David's Samen nach dem Fleisch Rom. 1, 3. Das Fleisch wird also nicht vergottet. Schliesslich kann auch Christus nach Servet's Lehre nicht ein wahrhaftiger und natürlicher Gott sein, obgleich, dem Wortlaut nach, Servet das zu lehren vorgiebt“ (p. 451). Auch hier wieder ist Zanchi's Darstellung der Servetanischen Christologie im Wesentlichen zutreffend: nur dass die daraus gezogenen Consequenzen theils aus Missverständniss der Bibellehre hervorgehen, theils aus der falschen Voraussetzung, als nehme Servet in den beibehaltenen Formeln den Sinn der Kirchenlehre an.

Wie sehr Servet es dem Paduaner [1]) Doktor der Theologie angethan, erhellt aus dem Umstande, dass er ihn im Hauptstück von der heiligen Schrift [2]), im Hauptstück von der Fleischwerdung, [3]) ja überall da, wo er Exegese treibt, gern berücksichtigt. So bemerkt Zanchi zu Philip. 2, 6: „In diesen wenigen Worten (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) werden alle Häresieen widerlegt, die unter Eingeben des Satanas in verschiedenen Jahrhunderten gegen die ewige Person des Sohnes Gottes aufgestanden sind, insbesondere die Servet's, welcher sagte, der Logos sei nicht ein wirklich subsistirendes Ding gewesen, sondern nur ein Rathschluss in dem Geiste Gottes, in dem Sinne, dass dieser Mensch geschaffen und mit Gottheit ausgefüllt werden soll. Allein, wenn er nicht ein wirklich subsistirendes Ding war, wie kommt es dann, dass er, in göttlicher Gestalt seiend, die Knechtsgestalt angenommen hat? Nicht sagt der Apostel, er sei geschaffen worden in Knechtsgestalt, sondern: „der, welcher in göttlicher Gestalt existirte, der habe angenommen die Gestalt des Knechts.“ Deshalb heisst es im Hebräerbrief

1) Ueber die Rolle die in Padua Servet's Restitutio spielte, s. die Entdeckung des Blutkreislaufes. Jena 1876.

2) Opp. Tom VIII. p. 420.

3) l. l. p. 18.

2, 16: „er nimmt den Samen Abraham's an sich.“ [1]) Natürlich verschweigt Zanchi wieder, dass auf seiner letzten Lehrstufe Servet weitläufig auseinandersetzt, wie Christus bei Gott vor Grundlegung der Welt in göttlicher Gestalt vorhanden war, und wie in dieser Urgestalt des Menschen und der Welt alles sich concentrirte, wiederspiegelte und rekapitulirte, was in der sichtbaren Welt einen dauernden Werth hat vor Gott.

Dennoch, obwohl die Consequenzen des Philosophen unter den Confutatoren Servet's durchweg irrige sind, so müssen wir gestehen, dass man aus Zanchi die Lehre des Spaniers besser kennen lernen kann, als aus Calvin, Melanchthon oder Alesius. Er von allen Widersachern Servet's kommt dem wirklichen Gedanken des romanischen Antitrinariers am nächsten.

V. Calvin stiess 1554 die Klage aus: „Möchten doch Servet's Irrthümer begraben sein.“ [2]) In den Augen der Jünger Zwingli's und Calvin's waren sie begraben. Theodore de Bèze 1554 hat in seiner Verheidigung des bürgerlichen Strafrechts gegen die Ketzer, [3]) für Servet nur noch Schimpf und Hohn. Mehr als einmal hatte Servet behauptet, die Christen überträfen alle Andern darin, dass sie glauben, Jesus Christus sei Gottes Sohn, Herr und Richter der Welt, und in diesem Glauben stimmen, sagt Servet, die Christen aller Arten und Zeiten überein als in ihrem gemeinsamen Eingang zum Himmelreich. Solche Behauptungen sind dem Beza Ungeheuerlichkeiten (portenta vestra), Stimmen der Teufel (diabolicae voces); und gesteht er, nicht recht zu wissen, ob seit Anfang der Verkündigung des Evangelii je etwas Schrecklicheres und Abscheulicheres (magis horrendum et execrandum) erhört worden sei (p. 42). In Beza's Leben Calvin's erscheint der spanische Antitrinitarier nicht so sehr als gottloser Ketzer und Sektirer, sondern vielmehr als ein Ungeheuer, das aus

1) Opp. Tom. VI, p. 96.

2) Utinam sepulti essent Serveti errores (Refutatio error. M. Serveti ed. Baum p. 461).

3) De haeriticis a civili magistratu puniendis. Genv. 8°.

blosser Gottlosigkeit und schrecklichen Gotteslästerungen zusammengeweht sei.[1]) Diese Anschauung ging auch in die dem Beza gemeinhin zugeschriebene Histoire ecclésiastique über, in welcher der Spanier erscheint als ce malheureux monstre, niant entre autres blasphèmes la saincte Trinité et l'Eternité du fils de Dieu.[2])

Nicht besser geht's bei **Bullinger**. Ihm erscheint der spanische Christologe als der vorzüglichste Erneuerer der Arianischen Ketzerei (praecipuus Arianae haeresis instaurator) und sagt er, man sollte ihn lieber Perdetus, Perditor oder Perditus nennen. Die Restitutio wird geschildert als der Canal, um den Schmutz aller Art von Gottlosigkeit und Abscheulichkeit (omnes impietatis et abominationum sordes), den er theils durch Einflüsterung des Teufels in der Phantasie seines eigenen Hirn's gesammelt, theils bei den Türken und Juden eingesoffen hatte (imbiberat), gegen die orthodoxe Lehre des christlichen Glaubens über das christliche Volk auszuschütten (effundere). Habe er doch nicht bloss geleugnet, dass Jesus Christus der ewige und wahrhaftige Sohn Gottes sei; nein, obenein das allerheiligste Geheimniss der anbetungswürdigen Dreieinigkeit zugleich mit der Taufe und andern frommen Uebungen der Christenheit, soviel an ihm war, mit Schande überhäuft, zerschnitten, bespeit und in den Staub getreten. Kurz der unglückliche, unsaubere und gottlose Besudeler der himmlischen Majestät (infelix et impurus atque impius divinae majestatis prophanator) der gottlose und abscheuliche Niedertreter alles Heiligen (impius et execrabilis omnium sacrorum conculcator) ist eines Studiums seiner Gedanken oder Prüfung seiner Lehren nicht werth, sondern, da er sich als unverbesserlich erwies, allein würdig des Todes in den Flammen.[3])

---

1) non tam ut de sectario quodam, quam ut de monstro ex mera impietate horrendisque blasphemiis conflato (Calvini Commentarii in N. T. ed. Tholuck. Berl. 1838 p. XII und XXXI).

2) ed. 1580 T. I, p. 14 ad a. 1533.

3) Praefat. zu Ministrorum Tigurinae ecclesiae, ad Confutationem. D. Jacobi Andreae, Apologia. 1575. Tigur. 8°.

Noch leichter macht es sich Bullinger's Zürcher Pathenkind, der Streittheologe Professor Josias Simler in dem Werk „über die alten lateinischen Schriften von der Einheit der Person und von den beiden Naturen unseres Herrn Jesu Christi.“[1]) Hat Servet Recht oder Unrecht, dachte er so oder anders? Darauf kommt es nicht an. Er ist Arianer. Denn als Arianer ist er hingerichtet. Und „alle welche seinen Tod beklagen, theilen entweder geradezu seinen Irrthum, oder werden doch nicht von dem ernsten und feurigen Eifer für die gesunde Lehre getrieben, der sich geziemt.[2])

Das war der Fortschritt. Im ersten Drittel des XVI. Jahrhunderts die Berthold Haller, Ambrosius Blaurer Symon Grynaeus, Geryon Sayler verurtheilten Servet unter dem naiven Eingeständniss, seine Werke, ach! die hätten sie nie gelesen. Die Theodor Beza, Heinrich Bullinger, Josias Simler haben ihn auch nicht gelesen, aber sie halten nicht für nöthig, das erst noch zu sagen. Er ist als Arianer hingerichtet. Also ist seine Lehre die ärgste Lästerung.

VI. Indess so wenig wir auch über Servet's Lehre von Servet's zeitgenössischen Widersachern erfahren, weniger bieten uns noch Servet's Freunde und Gesinnungsgenossen. Will man, falls seine Schriften verloren gegangen wären, irgend etwas Sicheres über Servet's Leben oder Lehre, insbesondere über seine Christologie erfahren, so muss man bei seinen Feinden fragen. Wir würden das charakteristisch nennen, wenn nicht auch vorher der Kirche Feuer und Schwert dafür gesorgt hätte, dass es den meisten Ketzern also ergeht. Ketzerwerke verschwinden, weil sie der Kirche Gefahr drohen, mindestens als unzeitgemäss. Sind sie selten, so ist das noch ein Vorzug. Aber ihre Parteigänger können sie nicht halten. Denn was sich vom grossen Leibe der Kirche trennt, zerfällt und löst sich auf.

1) Figuri 1571.

2) non serio et ardenti studio sanae doctrinae teneantur. Vergl. Füsslin: Beitr. zur K. R. Gesch. der Schweiz V. 432 ff.

Die wenigen unter Servet's zeitgenössischen Anhängern, die ihn verstanden, fühlten das Damoklesschwert und schwiegen, oder wurden durch Schwert und Feuer selber zum Schweigen gebracht. Nicht von Einem Freunde Servet's — und er zählte viele Gelehrte zu seinen Freunden — liegt ein Entwurf seines System's oder eine Skizze seines Lebens vor. Die zu früh gepflückte Frucht musste jedem den Tod bringen, der davon ass. Die Schildhalter des Spaniers, die sich laut äusserten, streifen kaum sein Leben, im Interesse der juristischen Frage, ob man Ketzer hinrichten dürfe, So Camillus Renatus, Alphons Lyncurius, Minus Celsus, Valentin Tiziano, Hieronymus Bolsec. Oder sie streifen sein System, um ihre eigene Weisheit zu empfehlen. So Petrucci, Guillaume Postell, David Joris und die beiden Socine. Von Servet's Christologie ist kaum noch andeutungsweise jener Gedanke verewigt, der verstanden, oder missverstanden ihrem ersten Denken den Anstoss gab. Oder aber sie missbilligen ausdrücklich seine Lehre, ohne sie für todeswürdig zu halten. Wären wir heute auf ihre Berichte beschränkt, Servet wäre eine mythische Figur geworden, etwa wie Manes oder Ebion.[1])

VII. Das hochorthodoxe XVII. Jahrhundert geht einen Schritt weiter, indem es den Namen Servet's ausstreicht aus der Weltgeschichte. Die französische Nationalsynode der reformirten Kirchen Frankreichs, gehalten zu Maixent, den 26. Mai 1609, hat die berühmte Confession de foy von 1561 Artikel für Artikel durchgenommen. Nun handelt Artikel 14 von der Person Christi. Der Artikel wird 1561 so geschlossen: „Darum verabscheuen wir alle Ketzereien, die in alten Zeiten die Kirche beunruhigt haben, insbesondere aber die teuflischen Erfindungen Servet's, welcher dem Herrn Jesus eine phantastische Gottheit zuschreibt, insofern er von ihm sagt, Er sei das Ideal und der Vorstand aller Dinge (idée et patron de toutes choses) und ihn nennt Gottes persönlichen oder figürlichen Sohn (fils personnel et figuratif de Dieu) und

1) Ueber Servet's Partei Näheres anderswo.

schliesslich ihm einen Leib schmiedet aus drei unerschaffenen Elementen (lui forge un corps de trois élémens incréés), und auf diese Weise alle beiden Naturen misshandelt und zerstört (messe et destruit toutes les deux natures)."[1]) Bei Gelegenheit dieses Artikels werden nun die Provinzen in der Nationalsynode von 1609 ermahnt, den Eid zu leisten, und sich zu äussern (adviser), ob es frommt (s'il est expédient), die Erwähnung und die besondere Aufzählung der Ketzereien Servet's nicht lieber auszulassen (oster) und sich zu begnügen mit einer allgemeinen Verabscheuung seiner Irrthümer, in Anbetracht, dass sie nunmehr begraben zu sein scheinen.[2]) Und der Provinz Burgund wurde aufgegeben, sich darüber in Verbindung zu setzen mit den Pastoren und Professoren von Genf. Nachdem nun das Glaubensbekenntniss aufmerksam vorgelesen worden war Wort für Wort, wurde einmüthig (der Vorschlag)[3]) angenommen und gutgeheissen (ratifiée) und haben alle Deputirten versprochen und geschworen, vor Gott, sowohl in ihrem Namen als in dem der Provinzen, die sie geschickt haben, so zu lehren und so unumstösslich daran festzuhalten.[4]) Aehnlich ging's in den Niederlanden.

Denn nicht viel anders als ein Vergessen war die Behandlung in dem Buche, welches Servet's Bild in den Flammen vorne anstellt (addita Michaelis Serveti effigies ejusque haeresis) und seine Ketzerei ausführlich behandeln will, in dem Spiegel des Wiedertäufer-Wahn's.[5]) Der Verfasser rühmt sich aus langjährigem Umgang mit den Schülern dieser Ketzer selber ihre Lehre geschöpft zu haben. Aber

---

1) Collectio Confessionum Reformat. ed. Niemeyer. Lips. 1840. p. 318.

2) attendu qu'elles (les erreurs de Servet) semblent a present ensevelies.

3) Das Eingeklammerte fehlt, ergänzt sich aber von selbst: denn die confession de foy brauchte nicht erst angenommen zu werden: sie war es schon 1559.

4) M. S. Gallica Berolin. fol. 122. p. 207. cf. fol. 141. Observations sur la lecture de la Confession de foy.

5) Speculum anabaptistici furoris. Ex typogr. Henrici ab Haestens Lugd. Batav. 1608.

in Bausch und Bogen ist ihm aller Anabaptisten Lehre nichts als Lüge und Rauch. Was er über Servet's Lehre zusammenstellt, ist durchaus unzuverlässig. Seine Stelle weist er ihm an vor Arius dem Presbyter von Alexandrien und vor dem Lügenpropheten Mahomet, aber hinter dem David Joris. Und wie der protestantische Täuferspiegel, so dienen auch die katholischen Werke von Florimond de Remon,[1] Varillas[2] u. ä. nur dazu, die Finsterniss in der camera obscura zu vermehren. Einige schwache Lichtschimmer finden sich bei Chr. Sand[3] und J. J. Hottinger.[4]

Nicht besser ergeht es dem Forscher für Servet's Christologie mit den sonst in der Servet-Literatur Epoche machenden Werken von Wotton und De la Roche.

William Wotton,[5] Kaplan des Earl von Nottingham, ist der erste, welcher auf die Bedeutung Servet's für die Physiologie aufmerksam gemacht hat und die Stelle über die Entdeckung des Blutkreislaufs aushebt.[6] Doch gesteht er klug, er wisse weder wo in der Restitutio die Stelle sich finde, noch bei welchem Anlass Servet jene für den Blutkreislauf so wichtigen Aeusserungen fälle.[7] I know not, having never seen the book.[8] Servet findet bei Wotton eine Stelle nur im Capitel vom Blutkreislauf (Cap. 18), keine aber im Capitel von der Theologie. Vielmehr

1) Histoire de l'origine de l'hérésie. Paris 1610.

2) Histoire des révolutions de Relig. Paris 1686. 4°.

3) Bibliotheca Antitrinitariorum. Freistad 1684. 6—15.

4) Hist. Eccles. Helvet. 1698 sq. Tiguri III. 545. 801—811.

5) Reflections on Learning, ancient and modern. London 1694.

6) p. II am Rande, von „Vitalis spiritus in sinistro cordis ventriculo," bis „apta supellex ut fiat spiritus vitalis": also den kleinsten Theil der berühmten Stelle. S. bei Preyer l. l. S. 1—20. Abhandlung de 1876. Jena.

7) Wotton citirt nicht die Seite der Restitutio noch selbst den Abschnitt.

8) Er verdankt das Excerpt dem Charles Bernard, a very learned and eminent chirurgeon of London; dieser hinwiederum verdankt sein Excerpt einem learned friend, who had himself copied it from Servetus. Wer der gelehrte Freund, und ob er Eigenthümer der Restitutio sei, sagt Wotton nicht. Willis l. l. p. 196 sieht in ihm Dr. Meade.

wünscht Wotton (well had it been) der Kirche Christi, dass Servet sich auf sein eigenes Fach gänzlich beschränkt hätte. Denn in der bisher so dunklen Lehre vom Lauf des Bluts habe Servet solch einen Scharfsinn bewiesen (sagacity), dass die Welt dann mehr gerechte Ursache gehabt hätte, sein Gedächtniss zu segnen (p. 211). Den Socinianern übrigens ist Wotton feind und gratulirt den reich begabten Vertheidigern der Trinitätslehre zu den wissenschaftlichen Tiefen, die sie durch ihre feinen Forschungen für die Welt erschlossen hätten (p. 334. 335).

Nicht besser ergeht es dem Forscher nach Servet's Christologie bei dem für die besonnen, unparteiische Biographie neue Bahnen weisenden M. de la Roche[1]) oder bei seinem glücklichen Ausschreiber G. Benson.[2]) Hat doch auch de la Roche nie eine Restitutio gesehen.[3]) Und Benson verdankt die vier Auflagen seiner elenden Compilation[4]) den damals Mode gewordenen Deklamationen von allgemeiner Freiheit und freier Forschung, für Naturreligion[5]) und dem hell auflodernden Hass gegen jede Art von katholischer oder evangelischer Papisterei. Calvin gilt ihm als der Blutsauger an dem Herzen Servet's und wenn Calvin mit jener Gesinnung im Herzen gegen den Spanier gestorben ist, so zweifle ich, sagt Benson, ob der Papst von Genf als ein Christ gestorben ist (p. 6, 20, 23, 88)? Der berühmte Dr. Mead[6]) konnte 1711 es unternehmen, in London die Restitutio von neuem drucken zu lassen. Freilich wurde dieser von George Gallet ausgeführte Druck, als das Werk kaum zur Hälfte gediehen war, vom könig-

1) Bibliothèque Angloise. I. Part. Amstd. 1717. p. 308—311.

2) An impartial History of Michael Servetus. Lond. 1724.

3) p. 311: On dit qu'il y a un Exemplaire de la Restitutio christianismi dans la Bibliothèque de Wolfenbüttel etc.

4) Die zweite führt den Titel: Collection of Tracts 1748. — Die vierte (fourth edition) erschien auch unter dem letzteren Titel 1753.

5) New Testament is human reason refin'd, and whatever is contrary to or above that reason, is real popery (p. 5).

6) In meiner Abhandlung bei Preyer 1876, VI. p. 56 Z. 2 v. u. ist Read gedruckt statt Mead.

lichen Staatsanwalt wieder sistirt.[1]) Alle bisherigen Versuche der Widersacher Calvin's die Geschichte des Spaniers einmal von der andern Seite zu schildern, hatten, zur Klarstellung seiner Christologie nicht das geringste genützt.

VIII. Theodor Hase war es, der berühmte reformirte Theologe aus Bremen, Doctor der Theologie von Frankfurt a./O. und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften († 1731), der, freilich auch anonym — denn die neue Zeit war noch nicht hereingebrochen — in der Bremenser Geschichts- und philologischen Bibliothek,[2]) als Ergänzung zu Michel de la Roche's ebenfalls anonymen Aufsatz in der Bibliotheca Anglicana T. II, P. 1 das Lehrsystem Michael Servet's zu schildern wagte. Es war im Jahre 1718. Die Darsteller Servet's, welche im XVII. Jahrhundert auftraten, hatten alle von Servet nichts gelesen. Melanchthon, Alesius, Zanchi kannten doch einige Abschnitte der Restitutio. Calvin allein kannte sie ganz. In Theodor Hase trat wieder ein Mann auf, der die Restitutio gesehen, gelesen, studirt: ein Calvinist, aber mit einem ruhigeren unbefangenerem Urtheil begabt als Calvin.

Theodor Hase ist kein Freund Servet's und kein Kenner der Kirchengeschichte. Aber er hat den Willen, gerecht zu sein. Sieht man von dem geschichtlichen Fehler ab, dass der Anonymus den früheren Servet abhängig macht von seinen spätern Schülern, den Socinen,[3]) so kann man aus dieser Darstellung Vieles lernen. Es ist falsch, sagt der Anonymus, dass Servet an die (reale) Präexistenz Jesu Christi geglaubt hat: da er immer sorgfältig (solicite) das präexistirende Wort vom Sohne Gottes, d. h. vom (Menschen) Jesus Christus unterscheidet. Hase bleibt darauf bestehen. dass Servet in einem anderen (dem idealen) Sinne unsere eigene Präexistenz behauptet (p. 747). Auch können sich gratulieren unsere heutigen Schwärmer und falschen My-

1) S. Mosheim. Anderweit. Versuch p. 372fg. Vgl. 346.

2) Bibliotheca Histor. Philol. Class. I. Fasc. V. 739—768.

3) le Servetanisme est un Socinianisme outré et raffiné. — cum Fausto Socino sentiebat, cum F. S. non sentiebat etc.

stiker, dass sie in dem, was sie von „Christo in uns“[1]) und von der Verwandlung seiner Substanz in die unsere lehren, ganz und gar zusammenstimmen mit Servet. Doch dürfen sie dabei freilich nicht ausser Acht lassen, dass Servet auch dem Wahnsinn des Spinoza nicht gar so ferne steht (p. 749). Sieht man bei dieser Anmerkung des Theodor Hase wieder von dem historischen Irrthum ab, als könne der 1553 verbrannte Servet abhängig sein von dem 1632 geborenen Spinoza, so wird man nicht umhin können, beide Anmerkungen für zutreffend zu erklären.[2]) In der Bibliothèque anglaise war ferner aus einer Stelle der Restitutio (p. 250) Servet verdächtigt worden, als ob er die wahre und vollständige Menschheit Christi leugne. Der Anonymus zeigt, dass Servet etwas ganz ähnliches wie von Christo an gedachter Stelle von allen Gläubigen aussage (p. 753). Auch als guten Interpreten stellt der Anonymus den Servet hin, z. B. über Jacobus 5, 14, dass es kein Befehl des Apostels sei, sondern eine Aussage (enuntiativa, nicht jussiva[3]). An Hase lehnt sich Joh. Franciscus Budeus. Seine Institutiones Theolog. dogmat. 1723 bis 1727 (S. II, Cap. 3, p. 415 sq.) geben eine unselbstständige, aber leidlich sachgemässe Darlegung der Logoslehre Servet's.

Es ist sehr zu bedauern, dass der Vater der modernen Kirchengeschichte, Mosheim, trotz seines dreimaligen Anlaufs zu einem vollständigen Leben Servet's, sich nicht hat entschliessen können, den schon fertig gestellten[4]) Abriss des Servetanischen Glauben's zu veröffentlichen. So

---

1) Joh. Arndt, Phil. Jac. Spener, Aug. Herm. Francke, Gottfr. Arnold erscheinen hier als Servetaner, gerade wie man in unsern Tagen (Liter. Centralblatt, Leipzig 1875, No. 46) Servet den Schleiermacher der Reformationszeit genannt hat.

2) Uebrigens wünscht auch Theodor Hase (1718), trotz Servet's Verwandtschaft mit den deliriis Spinozae, Servet wäre nicht verbrannt worden (p. 765). Es ist das Morgenroth einer neuen Zeit.

3) Richtig und wichtig ist auch die Bemerkung, dass de la Roche in der Biblioth. angl. immer nur die Seiten seiner Handschrift von der Restitutio, nicht die gedruckte Ausgabe citirt.

4) Vorrede S. 27 zum Anderw. Versuch. Helmst, 1748. cf. S. 352, 354, 355, 358, 363, 371.

müssen wir uns denn genügen lassen an dem buchweis von Mosheim (A. V. p. 346—372) gegebenen Auszug aus der Restitutio.

Die Christologie Servet's ist hier demnach nicht im Zusammenhang, sondern immer nur gelegentlich dargestellt, wie es gerade der Gedankengang der Restitutio [1]) mit sich brachte. Zu einer Würdigung kommt es nicht. Das Urtheil Mosheim's erinnert nicht selten an die Härte von Calvin, Melanchthon und Alesius. Wo z. B. Servet sagt „Christi Leib stamme aus der reinen Urmaterie, der unsere aus der durch den Fall verdorbenen," bemerkt Mosheim (p. 348): „Hat sich Servet wirklich durch diese Erklärung von Col. 1 befriedigen lassen, so kann man nicht daran zweifeln, dass ihm die Liebe zu seinen Erfindungen einen Theil des Verstandes geraubet habe." Zu Josua 18, 1: „Sind dieses nicht Gedanken, die in einem reinen und gesetzten Verstande unmöglich haben können empfangen und gezeuget werden?" Zu Matth. 3, 17: „Ist es zu viel, wenn man dergleichen Schriftausleger als Wahnwitzige ansieht?" (p. 349). „Ungereimte Erklärung" (p. 350), „seltsame Lehre" (p. 354), „ungereimte Meinung" (l. l.), „viele Hitze" (p. 358), „mit einer Beredtsamkeit, die den Leser mehr tödtet und betäubt, als erweckt und ermuntert" (p. 359), „sehr unordentlich und undeutlich" (l. l.), „mit grossem Geschrei und einer unnützen Weitläuftigkeit" (p. 371), „ein Meisterstück eines ganz ausgelassenen und blinden Eifer's" (l. l.). Alles das muss sich Servet gefallen lassen, da Mosheim gleich voraussetzt, bei Abfassung der Restitutio sei dem Entdecker des Blutumlaufs der Verstand eingeschlummert (p. 353) und da Mosheim sich Servet's 20jähriges Leben unter den Katholiken nur aus seiner „Begierde viel Geld zu sammeln" (p. 362) erklärt. [2])

Trechsel's Darstellung [3]) hat den dreifachen Vorzug

---

1) Mosheims Urtheil über De Trinitatis erroribus. S. Lehrsystem, Bd. I, S. 54—56.

2) In dieser Beurtheilung Servet's lässt sich Mosheim nicht irre machen durch seine eigne Beobachtung: „Wenn Servet's Eifer am höchsten gestiegen ist, so ergiesset er sich zuletzt durch ein Gebet" (p. 370 cf., 364 al.).

3) Die protestant. Antitrinitarier. Heidelberg, 1839. S. 125—133.

vor der Mosheim'schen: 1, dass sie die Logoslehre im Zusammenhange bringt; 2, dass sie die Logoslehre richtig als Princip fasst für das ganze Denk- und Glaubenssystem der Restitutio; 3, dass sie besonnener und unparteiischer verfährt.[1])

Die Füllung des Logos theils mit den ewigen Idealen Gottes (als aller Dinge Urideal oder als ideale göttliche Vernunft), theils mit dem Gehalt und der Gestalt des Lichtes und der Urform alles Geschaffenen, die sogenannte pantheïstische, besser panchristische Beherrschung und Durchdringung des Kosmos durch den Logos, wie sie sich anknüpft an Plato und die Kabbala; die Erfüllung der Gesammt-Natur Christi nach Geist, Seele und Leib mit der Logos-Substanz, sie wird bei Trechsel zum ersten Male sachgemäss und anschaulich dargestellt. Der Mangel Trechsel's ist, dass nach seiner Darstellung in der Restitutio keine Rede ist von dem historischen Christus. Die „Anwendung" der naturphilosophischen Principien auf die „Zeugung Christi" erscheint als eine zufällige. Die bewusste und absichtliche Anlehnung an die Kirchenlehre wird übergangen.

Gründlicher als Trechsel behandelt Servet's Logoslehre Heberle in seinem trefflichen Aufsatz: „M. Servet's Trinitätslehre und Christologie" in der Tübinger Zeitschrift 1840, 2. Heft, p. 1—36.[2])

Heberle insistirt darauf: „Dieses menschliche Individuum ist unmittelbar und nach seiner ganzen Person — nicht connotative — der wahre Sohn Gottes, Gott ist der Vater des Menschen im eigentlichsten und strengsten Sinne, weil dieser substantiell von ihm erzeugt ist, wie ein anderer von seinem Vater (p. 9). Christus war der erste Gedanke Gottes, und wie jeder Gedanke eine leuchtende Vorstellung ist, eine natürliche Wiederstrahlung des gedachten Gegenstandes, so strahlte auch Christi Gestalt im göttlichen Verstande natür-

1) Die Auseinandersetzung hält sich rein von der Einmischung des eigenen Urtheils. Aehnlich schon in der Beurtheilung der L. VII de Trinit. errorib. Vergl. Lehrsystem Servet's I, 56.

2) Für die vier ersten Lehrphasen kam dieser Aufsatz weniger in Betracht. S. Lehrsystem I, 56.

lich und substantiell wieder: es war nicht etwas bloss Gedachtes, sondern ein wirklicher göttlicher Glanz, der von Ewigkeit den Menschen darstellte. Dieser Gedanke ist identisch mit dem Logos, wie er bei der Schöpfung sich offenbart; er ist auch die Idealwelt (p. 11). Heberle unterscheidet nun bei der Entstehung Christi die drei Momente: 1, Die Präformation des Menschen Jesus als Urideal der Welt im Geiste Gottes; 2, den Ausspruch des Wortes Gottes, bei der Schöpfung; 3, Die Erzeugung des Menschen Jesus in der Fülle der Zeit, aus Maria (p. 12 ff.). Im Wort muss man dreierlei unterscheiden: 1) Die Idee; 2) Die Elemente; 3) Das Licht (p. 24). Die Präformation Christi, berichtet Heberle weiter, war nicht eine bloss ideelle, sondern die Gedanken erschienen in ihrer mannichfachen Unterordnung unter jenen lebendigen Urgedanken (exemplar virens) wesentlich leuchtend im unerschaffenen Lichte, welches die Substanz Gottes selbst ist (p. 12). Diese Präformation ist das erste Moment in der Offenbarung Gottes. In der göttlichen Weisheit waren Wort und Geist substantiell vorgebildet ohne realen Unterschied, beides wie Mensch und Menschengeist zusammengehörend (p. 13). Da Christus sagt: wer mich sieht, der sieht den Vater, und zugleich aus dem A. T. sich ergiebt, dass früher, wo Gott erschien, das Antlitz von Elohim gesehen wurde, so folgt, dass der Logos, Elohim und das Angesicht Christi dasselbe sind der Gestalt nach. Weil ferner im A. T. das Angesicht von Elohim in einer Wolke erscheint, so verlegt Servet auch in die Ideal-Welt eine solche, aber überelementarische und unerschaffene, als deren Substanz er das göttliche Licht selbst und in der er den Samen zur Erzeugung Christi enthalten dachte. Das Ganze beruhte, wie man sieht, auf der Verbindung A. und N. T.'cher Daten, mit seiner Ansicht von dem Licht als dem Wesen der Gottheit und von der Ideal-Welt als dem Archetyp der sichtbaren (p. 14). Sofern das Wort in einzelnen Erscheinungen sich zu sehen und zu hören gab, nennt es Servet oft oraculum (p. 18). Wir sahen, dass Calvin sich über die crasse Leiblichkeit des Servetanischen Logos und überhaupt von seinem nominalistischen Standpunkte aus, über des Spaniers mystischen „Realismus" erlustigte.

Seit Calvin ist Heberle der erste, welcher auf diesen vom Bibelbuchstaben inspirirten, durch Anlehnung an Plato verklärten, unter physiologischen Experimenten gross gezogenen Realismus Michael Servet's die Aufmerksamkeit der Forscher lenkt: eine Verschmelzung von Realismus und Idealismus wie sie nur in ganz besonders begabten Naturen, einem Luther, einem Spener, einem Richard Rothe vor sich gehen kann, ohne Kopf und Herz, Leben und System zu verwirren. Heberle bleibt diesem Standpunkte aber nicht durchweg treu. Die Bemerkung, dass der zeitliche Lebensanfang Christi nur die uns zugekehrte Seite der Sache, ihre Erscheinung; für Gott aber die zeitliche Erzeugung des Sohnes ein ewig Gegenwärtiges sei (p. 22), ist an sich zutreffend, lässt aber in dieser Kürze nicht ahnen, welche umfassend centrale Bedeutung Servet gerade dem zeitlichen Leben Jesu zuschreibt. Ueberhaupt kommt die ethisch-psychologische, frei-persönliche Seite des Servetanischen Leben Jesu auch bei Heberle nicht zu ihrem Recht.

Emile Saisset[1]) wird von seiner vorgefassten Meinung gehindert, in Servet das zu sehen, was er bietet. Ist das Christenthum an sich trinitarisch,[2]) so kann man den nicht mehr den „kühnen Reformator des Christenthums" nennen (p. 157), der es unternimmt, die Trinität abzuthun.[3]) Kein Weiser ist er ihm noch Sohn eines Jahrhunderts der Weisheit (p. 155). Darum sieht er als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, als das Band zwischen Himmel und Erde nicht Christum an, sondern die Ideen (p. 157). Mann der Opposition mitten in einem Revolutionszeitalter (p. 155), wird er von seinem kritiklosen Enthusiasmus fortgerissen in ideal scheinende Chimären (p. 160). Ganz willkürlich erscheint es Saisset, dass Servet der Gesammtheit der Ideen den Namen „Wort Gottes" beilegt (p. 162). Servet's Christologie kam Saisset bizzar, dunkel, seltsam vor. Dennoch gesteht er zu,

1) Mélanges d'histoire. Paris 1859, p. 152 sq.

2) Rien en effet de plus diamétralement contraire à l'esprit du christianisme que le principe de l'absolue indivisibilité de Dieu (p. 154).

3) en ruinant le Christianisme par sa base, il croit de bonne foi le restituer (p. 166).

dass des Spaniers positiver Glaube sich der geschichtlichen Wahrheit der evangelischen Erzählungen unterwirft und sich dadurch vortheilhaft von der Cabbala, Spinoza und Hegel unterscheidet (p. 163). Er versteht es nicht, wie Servet Protestanten und Katholiken vorwerfen könne, dass sie die Gottheit des (Menschen) Christus leugnen (p. 166).[1] Er merkt wohl wie weittragend das Princip ist, der Mensch da sei Gott, aber er folgert daraus, dass alles in der Welt dann eine göttliche Incarnation sei und die Einzigartigkeit Christi verschwinde (p. 168 sq.)[2] Um dem Pantheïsmus und dem Christenthum zugleich zu dienen, ersinnt Servet einen Christus, der weder Gott ist, noch auch Mensch, sondern ein Zwischending ist zwischen Mensch und Gott, die Centralidee, den Urtypus, die Musterwelt (p. 169). Christus ist ihm der Knoten, der Himmel und Erde verknüpft, die Brücke über den Abgrund zwischen Ewigkeit und Zeit. Christus ist das Licht Gottes, sein reinstes Bild, seine Person. In diesem Sinne ist Christus Gott gleich (p. 170).[3] Er ist die Ursache, der Mittelpunkt und das Ziel des Alls. Servet entwickelt diese Idee mit einer wahren Begeisterung: es ist das der Angelpunkt seiner ganzen Lehre.[4] Und wie man auch über seine Unternehmung urtheilen mag, weder die Aufrichtigkeit seines Glaubens, noch der Adel seiner Begeisterung, noch eine gewisse Tiefe und Originalität in seinen Ideen darf man ihm absprechen (p. 171). Er nimmt das Evangelium beim Buchstaben. Aber während die Kirche mit zarter Hand über das Geheimniss der jungfräulichen Geburt Jesu einen Schleier geworfen hat, hält Servet es für seine Pflicht, in die tiefsten Tiefen dieses Geheimnisses einzudringen, ein Gebahren, das uns mit starkem Ekel erfüllen würde, wenn wir nicht in diesen Träumereien die gemeinsame Schwäche der grössten Geister des

1) Peu importe que les formules de Nicée soient ou ne soient pas dans l'Evangile.

2) La négation de la divinité du Christ, voilà la conséquence que la logique imposait à Michel Servet (p. 169).

3) En ce sens, le Christ est égal à Dieu.

4) Servet développe cette idée avec un véritable enthousiasme; c'est le pivot de toute sa doctrine.

XVI. Jahrhunderts erkennen müssten (p. 172). Dass Servet Arzt war, Physiologe, der grösste Physiologe seiner Zeit, übersieht Saisset. Es genügt ihm, zu erklären, dass Servet's Theorie das Dogma von der Fleischwerdung zerstöre (p. 173). Es ist keine Frage, dass Saisset sich Mühe giebt, dem Servet gerecht zu werden. Er ist es, der erste, welcher den Servet eingestellt hat als ein nothwendiges Glied in die Reihe der grössten philosophischen Denker. Dennoch ist er ausser Stande, Servet's geschichtlich-empirischen Gesichtspunkt zu verstehen, weil er die genetische Entwickelung des Spaniers durch seine fünf Lehrphasen nicht kennt, auch als Katholik das Schriftprincip nicht für massgebend hält.

IX. Einen entschiedenen Rückschritt in der Erforschung der Lehre Servet's macht Baur.[1]) Man muss von ihm dasselbe sagen, was von den zeitgenössischen Freunden des Spaniers gilt. Baur bildet sich einen Servetanismus zurecht nach seiner eigenen Neigung, und so muss Servet aus Freundschaft für Baur Hegelianer werden. Was Baur von der Abwehr der Kirchenlehren durch Servet sagt, ist zutreffend: was er positiv beibringt über Servet's eigene Anschauung ist, wenn nicht in's Gegentheil verkehrt, so doch mindestens schief. Es ist richtig, dass nach Servet bei Christo das Princip seiner Persönlichkeit nicht jene zweite Person gewesen sein kann, welche die kirchliche Lehre den Sohn Gottes nennt; es ist schief, zu behaupten, dass ihm Christus seinem substantiellen Wesen nach Mensch war (p. 55). Seinem substantiellen Wesen nach, war ihm Christus göttlich, gerade wie jeder gläubige Mensch, wie in gewissem Sinne alles Lebende „seinem substantiellen Wesen nach“ göttlich ist. Es ist schief die Behauptung Baur's, nach Servet sei Christus als Sohn Gottes wesentlich Mensch (p. 62). Das Umgekehrte ist das Richtige: „Christus ist als Mensch wesentlich der Sohn Gottes.“ Nicht jene zweite Sache in der getheilten Gottheit, sondern „eben dieser Mensch da, Jesus von Nazareth, ist Gottes Sohn.“ Es ist einseitig mindestens zu sagen: „Nicht in der ethischen Macht des Wortes, so-

1) Dreieinigkeitslehre 1843, Bd. III, 54—108.

fern es der gebietende Wille ist, sondern in der physischen Wirksamkeit desselben, sofern es Licht ist,[1]) sei die Erzeugung des Fleisches Christi zu setzen" (p. 78). Wie wenig dieser Gegensatz im Sinne Servet's liegt, erhellt aus dem Umstande, dass an unzähligen Stellen Servet Christi Geburt und unsere Wiedergeburt[2]) in Wechselbeziehung stellt, in der Wiedergeburt mit aller Macht die ethische Seite betonend. Es ist wahr, wenn Baur behauptet, dass Servet es sich angelegen sein liess, die wahre Menschheit Christi mit seiner wahren Gottheit immer inniger zu vereinen. Das sei der Punkt, auf welchem sich seine Lehre erst im Verlauf ihrer weiteren Entwickelung zu ihrer bestimmten Gestalt ausbildete (p. 55). Wie wichtig dieser Punkt in der Lehre Servet's sei, wie er hier am meisten mit sich selbst gerungen habe, um seine Theorie seinem Princip gemäss in sich abzuschliessen, das sehen wir daraus, dass hier gerade ein merkwürdiger Fortschritt in der Ausbildung derselben stattfinde. Seine spätere Lehre sei eine wesentlich andere, als seine frühere (p. 65). Schief aber ist es, wenn Baur alle sowohl negativen als positiven Behauptungen Servet's sich in dem Satze zusammenschliessen lässt: „Das Fleisch Christi sei das substantielle Wesen Gottes selbst: darin habe Servet's Lehre ihre höchste Spitze (p. 77). Erst das durch die Auferstehung vergeistigte Fleisch kommt hier überhaupt in Betracht, sofern in ihm ja allerdings Verweltung Gottes und Vergottung der Welt sich in eins zusammenschliesst. Nirgend in Servet habe ich den Satz Baurs gefunden: „Wie das Wort an sich Licht ist, so ist es auch an sich Fleisch" (p. 78). Es ist erst eine Consequenz, die Baur aus andern Sätzen zieht. Führt er für seine Behauptung doch nur Eine einzige Stelle an aus de Trinitate IV, p. 161 und diese eine ist anders gerichtet. Dennoch zieht er aus dem unbewiesenen Satze eine ganze Reihe der weittragendsten Conse-

1) Wenn Gen. 1 stände: „Es werde Liebe und es ward Liebe!" und Christus von sich gesagt hätte: „Ich bin die Liebe der Welt" so hätte der spanische Bibeltheologe Wort und Liebe identificirt. So aber musste er vom Lichte reden.

2) S. auch Lehrsystem, Bd. II, Buch VI.

quenzen. Die Erzeugung des Fleisches aus dem Worte sei, so sagt Baur, derselbe Naturprozess, durch welchen aus der Substanz des Lichts alle materiellen Dinge entstehen. Die Elemente und Qualitäten aller natürlichen Dinge seien daher wie in dem Licht, so auch in dem Worte (p. 79). Der Baur'sche Hegelianismus verliert so ganz die Fühlung mit dem Mittelpunkt der Servetanischen Forschung, dem historischen Christus, dass sich Baur's Behauptung selbst überschlägt und zu dem Satze verleiten lässt, bei Servet sei die zeitliche Zeugung des Sohnes ohne Bedeutung, insofern sie in der ewigen Zeugung schon mitgesetzt sei" (p. 78). Gerade das Umgekehrte ist nach Servet der Fall. Nur weil der Menschen Erlöser, wie er im geschichtlichen Nazarener erschien, ein Mensch sein musste gleich wie wir, darum dachte Gott an einen Menschen, als er das erste Schöpfungswort sprach: es werde Licht; darum auch präformirte Gott den Menschen in seinem Urideal von der Welt. Nur um des Menschen willen wählte Gott die Weise sich zu offenbaren durchs Wort und sich mitzutheilen durch den Geist. Wenn er eine andere Welt vor sich gehabt hätte, so würde er sich derselben auf eine ganz andere Weise mitgetheilt haben. Es ist daher wieder unrichtig, wenn Baur darin eine eigenthümliche Lehrform Servet's erkennt, dass er als ein auf zeitliche Weise entstehendes und sich entwickelndes Verhältniss darstellt, was nach den Principien seines Systems nur als ein ewiges immanentes gedacht werden kann" (p. 97). Servet's Gott ist eben der allerfreiste aller Götter. Auch die Baur-Hegel'sche Gottesidee würde er als eine sinistra philosophia wegen des servum Dei arbitrium verworfen haben.[1])

Paul Henry[2]) giebt eine aus den Quellen geschöpfte Darstellung der „Grundgedanken des Servetischen Lehrbegriffs." Diese Grundgedanken Servet's sind dem Darsteller nicht klar geworden, und darum muss Servet „ein unreifer Geist geblieben" sein (p. 240). Dennoch ahnt Henry etwas von jener durch Calvin „erkannten Genialität" und wird

---

1) S. Lehrsystem, Bd. II, Buch II, Cap. 2.

2) Leben Calvin's. Hamburg 1844. Bd. III, S. 240—276.

gewahr, wie „durch das Ganze etwas Erhabenes schimmert, welches manches Anziehende hat“ (p. 241). Henry merkt nicht, wie Servet's System auf der letzten Lehrstufe ein Werk aus Einem Guss ist. Für ihn „sind Servet's dogmatische Sätze mit den philosophischen Grundideen nicht gehörig verbunden und vermittelt“ (p. 241). Und was Henry besonders hindert, Servet gerecht zu werden, ist, dass er zwischen alle Fugen des Servetanischen Gebäudes die irrige Voraussetzung des „pantheïstischen Gottesbewusstseins“ keilartig hineinschiebt.[1]) Sehr gut betont Paul Henry, dass auch nach der Restitutio „die lebendige Gotteserkenntniss nur vom historischen Christus ausgehen,“ ausser ihm die Wahrheit „nur in Abstraktion“ gefasst werden kann (p. 242). Nur dass Servet noch einen Schritt weiter geht; dass ohne Christo von Gott bloss so im Allgemeinen Vorgestellte, Gefasste und Begriffene ist ihm keine Wahrheit, sondern ein Trugbild unserer Phantasie. Macht nun aber der historische Christus so sehr den Inhalt des christlichen Glaubens aus, dass, nach Servet, „die Lehre von Christus,“ wie Henry erkennt, „der ursprüngliche einzige Glaubensartikel der apostolischen Kirche ist“ (l. l.), wie kann dann Henry den Widerspruch nicht merken, indem er gleich darauf sagt, bei Servet trete „der Mensch in dem Wesen Christi in den Hintergrund“ (p. 442). Dieser Widerspruch wird bei Henry das Merkzeichen des Servetanischen Denkens. „Es ist offenbar, dass Servet von Paulus von Samosata, Sabellius und Photinus sehr abweicht“ und, indem er „die Irrlehren dieser Aller verbindet,“ „in weit grössere Irrthümer verfällt“ (p. 242). „Dabei sind Aufwallungen eines lebendigen Glaubens, dem seine Phantasie Flügel gab, nicht zu verkennen“ (p. 244). „Die Vernunft, nicht die Schrift, ist ihm die Quelle der Erkenntniss“(!) (p. 245). „Dennoch lässt er sich durch die heilige Schrift leiten, und erklärt selbst, dass Alles, was nicht aus der Schrift genommen ist, Lüge sei“ (p. 246). Bald „gehört Servet der jetzigen Zeit an, welche den Katholicismus und den Protestantismus als nur zwei Seiten des Christenthums ansieht“ (p. 244); bald ist Servet's System „eine gänzliche

1) p. 241, 243, 255, 260.

Umkehrung der wahren christlichen Lehre" (p. 248), weil „ein Gemisch einer verfehlten christlichen Anschauung und des Platonischen Gottesbewusstseins" (p. 258).

Kein Wunder daher, dass Henry's Darstellung nicht entfernt an die Klarheit und Durchsichtigkeit der Heberle's heranreicht, die Henry ignorirt. Henry's Bericht über Servet's Logologie[1]) spitzt sich in dem Satze zu, Servet meine „Christus sei, im Verhältniss zu Gott, der sich in die Schranken der Persönlichkeit versenkende Gott" (p. 258, cf. 241): ein Gedanke, der darum der Sache nicht entspricht, weil er nur Eine Seite des Servetanischen Denkens berücksichtigt, die Seite der Verweltung Gottes; die andere Seite aber unbeachtet lässt, die Seite der Vergottung der Welt. Auch ist die Henry'sche Fassung mindestens missverständlich. Denn bei Servet ist Christus nicht ein Gott neben einem andern Gott. Christi Gottheit hat einen (wenn auch nicht zeitlichen, so doch causalen) Anfang. Und sie hat dann ein Ende, wenn Christus seine Gewalt dem Vater übergeben wird (cf. R. 264, 262). Nach Henry's Fassung ist Servet Doket[2]) und „sein grösster Frevel" der, dem Calvin ihm noch im Kerker vorgeworfen habe, „er zerstöre Christi Menschheit, den grossen Trost des armen Menschengeschlechts" (p. 262).[3]) „Das ganze System zeige einen erweckten Geist, Genialität und hohen Schwung: nur fliesst es nicht aus einem erneuerten Herzen. Der heilige Geist kennt eine andere Sprache" (p. 275). Allerdings wenn des Geistes Feuer gedämpft wird, und ihn Orthodoxismus oder Methodismus ihre Sprache lehrt: dann redet er eine andere Sprache. Wer in Servet von dem Unwesentlichsten, von seiner Polemik absehen, und sich auf das beschränken kann, das er positiv giebt, der wird nicht den „Dämon" hören und die „schamlose Sprache," welche die Polemik des XVI. Jahrhunderts redet, auch in Luther, Melanchthon, Zwingli, Farell, Calvin: sondern das innige, brünstige, Himmel und Erde be-

---

1) 241—258. cf. 262—265.

2) „Die menschliche Natur tritt bei ihm in den Hintergrund."

3) „Die Menschwerdung oder die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichem Princip nach der Lehre der Kirche werde von Servet verhöhnt und verlästert."

wegende Gebet eines Gotteskindes, das Sehnen eines der grössten Geister jenes grossen Jahrhunderts.

Nicht Heberle und Trechsel gegenüber, wohl aber im Vergleich zu Baur bezeichnen Dorner, Schenkel und Pünjer einen Fortschritt in der Darstellung der Christologie Servet's. Dorner's und Schenkel's Darstellungen machen keinen Anspruch auf Quellenstudium. Aber es sind geistvolle Ueberarbeitungen des bisher Bekannten, leider beide auch befangen in der noch immer landläufigen Hypothese von Servet's Pantheïsmus.[1])

Unwillkührlich trübt diese Hypothese[2]) Dorners scharfsinniges Auge (p. 654, 655). Dennoch erkennt er deutlich genug „die unleugbar sehr hohe Stelle Christi" im System Servet's und erfreut sich an der spekulativen Tragweite seiner Gedanken, z. B. dass „die ewige Zeugung des Wortes als des Weltbildes nicht abgeschlossen sei (p. 653).

Schenkel[3]) fasst richtig Servet's Trinitätslehre „als blosse Hülfslehre der Lehre von der Person Christi," wie denn der Spanier die erstere „aus einem aufrichtigen Gewissensmotive bekämpft habe. Der Mensch Christus sei ihm der Ausgangspunkt aller wahren Christologie." Dass Servet „die persönliche Präexistenz Christi entschieden bestreitet," ist mindestens schief ausgedrückt, da er Christo Coäternität mit Gott zuschreibt und Christum zur Person Gottes macht. Und wenn Schenkel sagt: „In der Person Christi wird die Menschheit sich ihres wirklichen Heils bewusst: Das ist der Kernpunkt seiner Ausführungen" (p. 223), so stimmt das wieder nicht zu Servet's Anschauungsweise. Denn nicht ein intellektueller Vorgang liegt hier zu Tage, sondern ein vitaler. Christus ist ihm nicht die gottesbewusste Menschheit: sondern der geschichtlich individuell persönliche Mann von Nazareth ist ihm Anfang, Bürgschaft und Vollendung der ethisch mit Gott, und darum ideal-substantiell mit Gott vereinigten Menschheit.

1) S. dagegen meinen Aufsatz in Hilgenfeld's Zeitschrift. 1876, 241—263. Neuerdings spricht man mehr vom Panchristismus.

2) Lehre von der Person Christi 1853, II, 649—656.

3) Wesen des Protestantismus 1862, 221—224.

Stähelin's[1]) Skizzirung des System's folgt Saisset, nur dass er Servet's Gedanken für „keineswegs neu" hält (S. 433).

Baum[2]) kennt den grossen Spanier nur aus der Schilderung Calvin's. Kein Wunder, dass er ihn misskennt.

Pünjer's Darstellung[3]) zeichnet sich vor denen seiner Vorgänger durch einfachere Gruppirung, grössere Vollständigkeit und die Trennung der Kritik von dem Referate aus. Freilich kommt in der Gruppirung die durchgreifende principiell-centrale Bedeutung der Christologie nicht zur Geltung. Ist es doch im Wesentlichen die althergebrachte Theilung, die dann allerdings die Logologie (p. 29—33) lossreisst von der Christologie (p. 48—54) zum grossen Schaden der Uebersichtlichkeit. Die Lehre von dem Worte Gottes ist ziemlich vollständig und im ganzen richtig, wenn auch nicht durchsichtig und einheitlich genug wiedergegeben. Die Lehre von Christo zeichnet sich auch bei Pünjer durch jene Unklarheit und Inconsequenz aus, die eine Signatur des Servetanischen Denkens sein soll,[4]) während dieser Vorwurf verschwinden muss, wenn man die fünf Enwickelungsstufen des Servetanischen Denkens[5]) beachtet. Pünjer's dreifache Unterscheidung bei der Zeugung Christi (p. 51) ist unklar. Die von Pünjer an der Christologie des Spaniers geübte Kritik erledigt sich aber bei genauerer Kenntniss der Person und des Leben's Servet's. Dreierlei hat er an derselben auszusetzen (p. 79 sq.): 1) Dass Servet nicht fest bestimmt habe, ob Christus der Natur oder dem Willen nach Gottes Sohn sei, da er ja erkläre: „Der Mensch sei Sohn der Natur und dem Willen nach." Jenes scholastische Entweder Oder existirt aber für den Mystiker nicht. Die Natur ist des

1) Leben Calvin's I, 432.

2) Corpus Reformatorum T. XXXVI. Brunswig, 1870, p. XXVII: systema fortasse multis prius risum quam bilem moveret.

3) De Michaelis Servet, doctrina Comm. dogmat. histor. Jenae 1876, S. 110.

4) At quantopere Servetus ipse ... fluctuetur et dubitet (p. 50).

5) Uebrigens giebt mir Pünjer bei Schürer Theol. Literatur. Zeit. 1877, No. 8, S. 204 die Nothwendigkeit der Annahme solcher servetanischen Lehrstufen zu.

Willens Substrat, der Wille ist der Natur Bevollmächtigter. Weil Christus dem Willen Gottes nach sein Sohn ist, darum ist er der Natur nach Gottes Sohn; und weil Christus von Natur schon Gottes Sohn ist, darum ist er nach Gottes Willen und Wohlgefallen sein lieber Sohn. 2) „Dass weder in Gott noch im Menschen irgend ein Grund vorhanden sei, warum Gott gerade im Menschen sich auf vollkommene Weise darstellen soll und nicht in irgend einem anderen Geschöpf." Es ist das wahr, insofern Servet nichts zu thun haben will mit dem servum Dei arbitrium, noch mit unserm servum arbitrium. Wenn aber Gott in sich oder im Menschen zum voraus gebunden wäre, dass er gerade im Menschen sich darstellen müsste, so wäre er nicht vollkommen unabhängig und frei, wäre nicht Gott. Unrichtig aber ist es, weil nach Servet, dieser von Gott gerade so und nicht anders geschaffenen Welt gegenüber, keine andere Weise der Volldarstellung Gottes existirte, als die im Menschen. 3) „Dass wir Gott in Christo auf keine Weise klarer oder leichter erkennen, als in irgend einem anderen Menschen, resp. in irgend einem anderen sichtbaren Geschöpf." Gerade das Gegentheil ist die Ansicht Servet's. Denn es existirt für ihn kein Vollmensch ausser Christo. Und auf der Geschöpfe Leiter nimmt die höchste Stufe, noch über den Engeln, nach Servet, eben der Mensch ein. Man ahnt schon, wie an der Hand solcher unrichtigen Behauptungen Pünjer bis zu jener schärfsten Verurtheilung des Servetanismus getrieben werden muss, Servet hebe nicht nur alle Religion, sondern auch das Christenthum auf[1]) (p. 92). Ich sehe hier davon ab, dass man logisch erwartet hätte: „nicht nur das Christenthum, sondern überhaupt alle Religion." Wenn Pünjer so gering denkt von dem Werth des Servetanischen Lehrsystems, dann muss die ethische Fassung jener Lehre freilich ihn zum entschiedensten Widerspruch[2]) reizen. Um in der Beurtheilung der Restitutio die Objektivität zu er-

1) Has propter causas Serveti doctrina religionis rationi non convenit, sed etiam Christianismi naturae non satisfacti.

2) Bei Schürer Th. L. S. 202. Vergl. schon Pünjers Recension meines Luther und Servet ebenda 1876, No. 11, S. 295.

reichen, die Pünjer's wissenschaftlicher Sinn anstrebt,[1]) genügt es nicht die Restitutio zu lesen: man muss ebenso gründlich auch die vier Vorstufen kennen und zu den dunklen Stellen der Lehre den Commentar haben aus den hellen Stellen des Lebens. Trotz aller allmählichen Entwickelung und trotz der Empfänglichkeit für Katholiken, Lutheraner, Zwinglianer, Calvinisten und Anapaptisten, war Michael Servet, sonst Reves, der Spanier aus Aragonien, ein Mann aus Einem Guss.

Die neueste Darstellung von Leben und Lehre Servet's und also auch seiner Christologie, verdanken wir dem um Spinoza, Harvey und Lessing verdienten englischen Arzt Dr. Robert Willis.[2]) Die theologische Bedeutung von Servet's Denken tritt bei ihm weit hinter die philosophische und psychologische zurück (p. 172 al.). Die Christologie wird schlicht und bündig dargelegt (p. 202—205). Witzige Stellen aus der Polemik Servet's werden mit Vorliebe ausgehoben, hin und wieder auch dem Servet die Höhe der modernen Kritik gegenübergestellt, welche glaube, das sog. Evangelium datiere erst 150 Jahre nach dem Tode Jesu (p. 223) und die ältesten Stücke des Alten Testament's stammten aus der Zeit nach dem babylonischen Exil (p. 145). Die Annahme mythischer Erzählungen imponirt ihm (p. 146); die typische Erklärungsweise der Prophetieen, die auch dem Servet eignet, erscheint dem englischen Arzte nur von der Unwissenheit und dem Aberglanben eingegeben und bis heute gepflegt (p. 149). Das Interesse, was Willis an Servet's Christologie und überhaupt an seinem Glauben nimmt, ist ein rein pathologisches.[3]) Am wichtigsten erscheint ihm immer des Spaniers Angriff auf den althergebrachten Glauben, der ja unhaltbar geworden

1) In der Dissertation weiss man sehr oft nicht, wo Pünjer spricht, wo Servet. So geht das ineinander, nicht zum Vortheil der Objektivität. Auch, dass absichtlich die Kommata gewöhnlich fehlen, erleichtert das Verständniss nicht.

2) Servetus and Calvin. London 1877.

3) Man kann es daher wohl verstehen, wenn The Christian Life, Oct. 6. 1877, p. 483c sagt: we cannot consider Dr. Willis' book adequate to the subject, or to the present state of knowledge.

sei,[1]) Dank der Kritik, der Exese und der rastlos fortschreitenden Wissenschaft (p. 516). Willis Buch ist das Beste, das bisher in England über Servet erschienen ist.[2]) Die schwächste Seite des Buches ist die theologische. Wegen der weiten Verbreitung, die wir dem Buche wünschen, haben wir im Laufe der Darstellung des „Lehrsystems“ wiederholt seine Irrthümer und Missgriffe von der Hand gewiesen.[3])

Genügen demnach alle bisherigen Darstellungen der Christologie der Restutitio Christianismi nicht, so blieb die Aufgabe noch zu lösen. Wir haben den Versuch gemacht im Lehrsystem Michael Servet's Bd. II (Buch I) Gütersloh 1878 bei Berthelsmann. Vielleicht ist damit Servet's dynamische Christocentrik dem Verständniss näher gebracht worden.

---

1) for modern criticism and exegesis, and ever advancing science, proclaim arrest at any grade in the Religions Idea yet attained by the Churches to be impossible.

2) Al. Gordon's Artikel in der Theological Review 1878 p. 281 bis 307 und 408—448 sind vorzüglich, aber doch nur Beiträge.

3) Wer sich für den theologischen Standpunkt des berühmten englischen Schriftstellers interessirt, dem empfehlen wir seine The Pentateuch and book of Josua in face of the Science and Moral Sense of our Age. By a physician. London 1875 und A Dialogue by way of catechism, religious, moral and philosophical, ... but of none of the religious denominations extant in the world. By a physician. London 1872.

Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage

mit besonderer Beziehung auf

Ed. Reuss: La Bible. Ancien Testament, 3e Partie: L'histoire sainte et la Loi. 2. Tomes. Par. 1879.

Von

Prof. Dr. Kayser
in Strassburg.

Die beiden in der Ueberschrift genannten Bände bilden den Abschluss des grossen Werkes, in welchem der verehrte Verfasser den Protestanten französischer Zunge die bewährten Ergebnisse der jetzigen deutschen Wissenschaft über die gesammte Bibel Alten und Neuen Testaments durch Uebersetzung, Commentar und Einleitungen zugänglich gemacht hat, eine Arbeit, wie sie seit Jahrhunderten keinem Gelehrten ohne Mitarbeiter zu vollenden vergönnt war, wie sie nur der gründlichste Bibelkenner unternehmen konnte, und allein der unermüdlichste Fleiss vereint mit seltener Virtuosität der Lehrgabe auszuführen im Stande war. Wie einst die histoire de la Théologie chrétienne au Siècle apostolique für das Neue Testament, so wird auch für's Alte die Bibel von Reuss auf die theologischen Studien im Schoosse der französischen reformirten Kirche, unter deren Dienern so viele zu seinen Füssen sassen, von tief gehendem Einfluss sein, und dass sie schon jetzt ein unentbehrliches Hilfsmittel geworden ist, bezeugen die überaus zahlreichen Unterschriften für dieselbe, manche mit der charakteristischen Bemerkung, dass der Käufer nicht für die Ansichten des Verfassers einstehen wolle. In Deutschland hat dieses Bibelwerk nur wenig Rezensenten und überhaupt nicht die Beachtung gefun-

den, welche der Name des Verfassers erwarten liess. Worin die Ursache dieses Schweigens liegt, ob in der französischen Sprache, in der es geschrieben, oder in dem Mangel an Citaten, welche nun einmal ein obligates Zeugniss der Sachkenntniss zu sein scheinen, in einem für einen weiteren Leserkreis bestimmten Buche aber als nutzlos wegfallen mussten oder vielleicht in dem allgemein fasslichen zu wenig esoterischen Style, weiss ich nicht zu entscheiden. Aber bezeugen kann ich, dass, ob auch, wie es in einem Werke über die ganze Bibel nicht anders möglich ist, häufig nur die anerkannten Resultate historischer Wissenschaft dargelegt werden, überall, wie besonders in den Einleitungen und Erläuterungen zu den historischen Büchern des Alten Testaments und noch mehr zu den Psalmen, Weisheitsbüchern und Apokryphen Neues und Eigenthümliches genug vorgetragen wird, um Rezensenten, sei's zur Empfehlung, sei's zur Bestreitung, jedenfalls zur Erwägung desselben anzureizen. Die ganze Arbeit von Reuss über das A. T. soll indess hier nicht besprochen werden, sondern bloss seine Stellung zur Pentateuchfrage, welche er in einer sehr ausführlichen Einleitung (S. 1—271 des ersten Bandes) mit einer Klarheit und Planmässigkeit darlegt, die auch Anderen zum Muster dienen könnte. Wenn gelehrte Leser darin einzelne längst erledigte Fragen zu weitläufig erörtert, andere besonders linguistische zu summarisch behandelt finden sollten, so mögen sie dieses Missverhältniss sich mit dem Umstande erklären, dass der Verfasser sein Buch nicht zunächst für die Zunftgelehrten, sondern für Laien und für Kreise schrieb, in denen die Authentie des Pentateuchs noch zu den Glaubensartikeln gehört, und er es Allen ermöglichen wollte an seiner Hand die hundertjährige Arbeit die Kritik zu verstehen und selbst mitzumachen. Da das Werk muthmasslich nur den wenigsten Lesern dieser Zeitschrift zu Handen ist, sei es mir gestattet, den Gang von Reussens Untersuchung kurz darzulegen.

Nach einer Einleitung, in welcher der Verlauf der kritischen Arbeit am Hexateuch in ihren Hauptzügen und Wendepunkten bis in die Gegenwart erzählt ist, unterwirft Reuss in einem ersten Theile die traditionelle Annahme, nach wel-

cher Moses und Josua die Verfasser der nach ihnen genannten Bücher seien, einer eingehenden Kritik. Der Beweis ihrer Unhaltbarkeit wird theils aus ihnen selbst, theils aus den unleugbaren Thatsachen der israelitischen Geschichte geführt. Ein erstes literar-kritisches Kapitel bringt die Nachweisung, dass weder der Pentateuch, noch das Buch Josua Werke von einer und derselben Hand sein können. Die darin erzählte Geschichte zeigt durch die zahlreichen Wiederholungen und mannigfachen Widersprüche und noch deutlicher durch die häufige Combination paralleler und nicht immer übereinstimmender Berichte, dass sie aus mehreren von einander unabhängigen Quellenschriften zusammengearbeitet ist, was von der vormosaischen Periode noch angenommen werden könnte, von dem Auftreten Mosis an aber mit der Autorschaft des Moses uud Josua unverträglich ist (p. 39—59). In dem gesetzlichen Theile begegnen uns dieselben Erscheinungen, bald überflüssige, bis auf den Wortlaut identische Wiederholungen derselben Vorschriften, bald sich widersprechende Bestimmungen, welche weder von demselben Gesetzgeber noch aus demselben Zeitalter herrühren können (59—69). Auf die literarische Kritik der Bücher, lässt der Verfasser die historische ihres Inhaltes folgen (70—112), und weist an einzelnen Beispielen, an der Art wie die Eroberung Canaans, der Auszug aus Aegypten und der Wüstenaufenthalt geschildert sind, nach, dass uns in der gegebenen Erzählung keineswegs ein Bericht von Augenzeugen, sondern die viel später entstandene Legende der Urzeit vorliegt, und das gilt in noch höherem Grade von der Patriarchensage, in welcher nur ethnographische Verhältnisse und die religiösen Ideale des israelitischen Volkes zur Darstellung kommen. Der im Pentateuch enthaltene Complex von Gesetzen lässt sich im Ganzen eben so wenig auf Mose zurückführen (112 bis 124). Können dem Gründer der Nationalität Israels auch inhaltlich manche zugeschrieben werden, ja ist man genöthigt auch vor ihm schon ein Gewohnheitsrecht und einen Cultus vorauszusetzen, so weist doch der Mangel an politischen Gesetzen auf eine Zeit wo die Nation bürgerlich organisirt war, so hat das Civilrecht ein ackerbauendes und in Städten woh-

nendes Volk, die Ritualgesetzgebung ein wenig ausgebreitetes zu ihrer Voraussetzung. Geschichte und Gesetz bekennen zudem unverhohlen an zahlreichen Stellen ihre Abfassung erst nach der Einführung des Königthums (124—136). Und zu diesem Resultat stimmen die beglaubigten Thatsachen der Geschichte Israels, wie sie uns aus den älteren Büchern bekannt ist. Die angeblich mosaischen Gesetze sind durch die ganze Richterperiode und während des grössten Theils der Königszeit nicht zur Ausführung gekommen, von einem mosaischen Gesetzbuch wissen weder die ältern Erzähler, noch die Propheten vor Jeremias (136—151). Die Unvereinbarkeit der altherkömmlichen Ansicht von dem Ursprung des Hexateuchs mit der Beschaffenheit des Buches selbst und mit dem bekannten Verlauf der Geschichte Israels ist hiemit erwiesen. Das Resultat ist aber vorerst ein bloss negatives. Es ist dargethan, dass der Hexateuch nicht Mose und Josua zu Verfassern hat, sondern ein viel jüngeres aus mehreren historischen Schriften über die Urzeit und verschiedenen zeitlich auseinanderstehenden Gesetzeswerken componirtes Sammelwerk ist. Das Problem seiner Entstehung ist nun zu lösen, und der Versuch dieser Lösung bildet den zweiten für uns viel wichtigeren Theil dieser Einleitung.

Es gilt zunächst den festen Punkt ausfindig zu machen, an welchen der Hebel der positiven Kritik angelegt werden kann: er ist gegeben im Deuteronomium. Dieses Buch nemlich oder genauer gesagt das in ihm enthaltene Gesetzbuch (c. V—XXVI und XXVIII) und kein anderes längeres, etwa der ganze Pentateuch, ist das im achtzehnten Jahre Josia's aufgefundene und jedenfalls nicht lange vorher redigirte Gesetzbuch, welches die Reformen des Königs veranlasste (154 bis 167). Das deuteronomische Gesetz aber unterscheidet sich von dem priesterlichen, sinaitischen (wie Reuss es zu nennen pflegt) in den wichtigsten Punkten: es kennt so wenig als die frühere Zeit den Unterschied von Priestern und Leviten, das hohepriesterliche Amt, die reiche Ausstattung des Klerus, den Neujahrstag und den Versöhnungstag, die vielen zum Vortheile der Priester gereichenden Opfer, in einem Worte die kirchlichen Institutionen alle, welche nach dem Exil ins Leben

traten und erweist sich eben dadurch als die frühere Gesetzgebung (p. 168—181). Auf der Grundlage des Deuteronomiums lässt sich erkennen wie der Pentateuch entstanden ist. Dass die Priestergesetze von ihm abwärts liegen ist schon bewiesen; dagegen hat es den Dekalog und das Bundesbuch Ex. 20 bis 23 und das Gesetz Exod. 34 zu seiner Voraussetzung (181 bis 186) und alle seine geschichtlichen Erinnerungen wie die der frühern Historiker und Propheten sind nicht dem elohistischen, sondern dem jehovistischen Buch der Urgeschichte entlehnt. Letzteres selbst schon eine Ueberarbeitung einer ältern Quelle oder eher noch eine Zusammenfassung von ältern Schriften (Reuss lässt diese Frage unentschieden) ist das eigentliche Epos Israels, die heilige Geschichte des Volkes und wurde im neunten Jahrhundert durch einen Ephraimiten verfasst (186—198). Noch Jeremias (199—203), die exilischen Verfasser des Buches der Könige und des zweiten Theiles des Jesaja (225—229) kennen keine andere Geschichte als die jehovistische, kein anderes Gesetz als das Deuteronomium, welches kurz vor dem Exil durch einen anderen Verfasser, vermittelst Einfügung der Anfangs- und Schlusskapitel und Ueberarbeitung der Eroberungsgeschichte im Buche Josua mit dem jehovistischen Buche verbunden wurde (204—218). Mit Ezechiel hat es eine andere Bewandtniss. Seine geschichtlichen Anführungen zwar gehn nicht über die Jehovistische Schrift hinaus, aber in seinem Entwurf der künftigen Ordnung der Theokratie thut er einen Schritt weiter als das Deuteronomium. Die von letzterem verlangte alleinige Legitimität des Tempels in Jerusalem wird hier schon vorausgesetzt; der Unterschied von Priestern und Leviten, der dem Deuteronomiker noch fremd ist, wird dadurch angebahnt, dass den Zadokiden, der jerusalemischen Priesterschaft ausschliesslich die Berechtigung zum Priesteramt zugesprochen, und die übrigen Stamm- und Amtsgenossen, die auf den Höhen einem ungesetzlichen Cultus vorgestanden hatten zu Tempeldienern degradirt werden. Mit diesen und anderen Bestimmungen über Feste und Opfer lenkt Ezechiel auf den Weg des sinaitischen Priestergesetzes; er ist aber noch nicht dabei angelangt, denn noch weiss er

nichts von der Hohenpriesterwürde, die erst seit der Restauration auftaucht (p. 229) noch von dem an die Leviten zu entrichtenden Zehnten und den ihnen zugewiesenen Städten, und manche seiner Vorschriften über Opfer und Feste sind vorerst nur Ansätze zu dem, was der Priestercodex verordnen wird (218—225). Dieser selbst und zwar e r a l l e i n wurde erst von Esra und Nehemia als Gesetz für die neue Colonie promulgirt. Er wurde wahrscheinlich von dem Schriftgelehrten Esra i n P a l ä s t i n a verfasst und bestand damals als selbständiges von den übrigen Theilen des Hexateuchs noch gesondertes Buch, welches sich auch durch seinen Inhalt und Gedankenkreis, durch den Mangel aller Polemik gegen Götzendienst, die reineren Ideen über Gott und sein Wirken, die phantastisch ideale Auffassung der Urgeschichte als den jüngsten Theil des Hexateuchs zu erkennen giebt (230—241). Nicht alles aber, was nach Abzug der jehovistischen Stücke und des Deuteronomiums sammt seiner Einfassung von Pentateuch und Josua übrig bleibt, gehörte ursprünglich zu dieser Schrift. Es heben sich zuvörderst die Kap. 17—26 des Leviticus ab, welche einen besonderen im Inhalt an Bundesbuch und Deuteronomium sich anlehnenden, in der Sprache sich vielfach mit Ezechiel berührenden Codex bilden, der aber nicht von diesem Propheten selbst, sondern von einem Mann desselben Geistes und früher als das Elohimbuch verfasst ist. Anderseits hat letzteres n o c h n a c h E s r a eine Reihe von Zusätzen in seiner eigenen Schreibart erhalten, manche vielleicht erst nach dem das ebengenannte Gesetzbuch damit verbunden, und es selbst von einem Schriftgelehrten der jehovistisch-deuteronomistischen Schrift einverleibt war. Die Vollendung des Ganzen ist älter als die Redaktion von Esra Nehemia und Chronik (242—268). Ein Schlussparagraph resumirt die gewonnenen Resultate.

Diese trockene Analyse zeigt zur Genüge, dass Reuss als entschiedener Vertreter der sogenannten Graf'schen Hypothese den Priestercodex mit seiner geschichtlichen Einfassung erst zur Zeit Esra's entstanden sein lässt. Es kann dies auch andere als seine Schüler nicht befremden, da er seine Ansicht schon lange in dem Artikel J u d e n t h u m in

Ersch und Gruber's Encyklopädie deutlich genug angegeben hat. In der That schon in den dreissiger Jahren hatte er das Deuteronomium für das älteste Gesetzbuch erklärt (S. p. 23 Anmerkung) und nur die Ungunst, mit welcher damals diese auch von Vatke und George vertheidigte These aufgenommen wurde, hatte ihn veranlasst, wenn er auch in seinen Vorlesungen trotz aller Einwendungen der literarischen Kritik sie immer wieder vortrug, die weitere Entwicklung zu unterlassen. Er hielt dabei die elohistische Erzählung für die Grundschrift, für den Rahmen des Pentateuchs, in welchen im Laufe der Zeit zuerst die jehovistische Geschichte, dann das Deuteronomium und zuletzt die Priestergesetzgebung seien eingetragen worden. Die Vergleichung der pentateuchischen Gesetze unter einander und mit den Thatsachen der Cultgeschichte waren damals schon die Haupthebel seiner Kritik. H. Graf theilte anfangs die Ansichten seines Lehrers. Wie dieser, verwies er auf Grund der eingehendsten cultgeschichtlichen Untersuchungen die Priestergesetzgebung der mittleren Bücher in die nachexilische Zeit und liess zugleich die elohistische Geschichte als die Grundschrift gelten, das in Sprache und Anschauungen Verwandte so an die beiden Enden einer mindestens 500jährigen Entwicklung stellend (die geschichtlichen Bücher des A. T. 1866). Erst als seine Gegner die Unmöglichkeit einer solchen Trennung des Zusammengehörenden nachwiesen, that er den weiteren Schritt, auch die historische Grundschrift für nachexilisch zu erklären. (Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs in Merx's Archiv Bd. I, p. 466 sq.). Er starb ohne die gegebenen Andeutungen entwickeln zu können. In ihrer neuen Gestalt hatte die Graf'sche Hypothese bereits in Abraham Kuenen einen eben so eifrigen als scharfsinnigen Vertreter gefunden. Der holländische Gelehrte legte ihre Ergebnisse seiner grossartig angelegten und meisterhaft ausgeführten Religionsgeschichte Israels (De Godsdienst van Israel 1869 und 1870) zu Grunde und vertheidigte sie sowohl hier als in einer Reihe von Aufsätzen in der Theologische Tijdschrift (Jahrgang 1870. 1875) mit neuen auch aus der Religions- und Literaturgeschichte entnommenen Gründen. In Deutschland blieb

trotz des gewaltigen Eindrucks, welchen Graf's Beweisführung gemacht hatte, die Meinung herrschend, dass schon die Propheten des 8. Jahrhunderts und das Deuteronomium in ihren geschichtlichen Anspielungen, wie in einzelnen Gesetzesbestimmungen das Elohimbuch voraussetzen, mithin die Literärgeschichte Protest einlege gegen das auf dem Boden der Cultentwickelung gewonnene und anscheinend von ihr geforderte Resultat. An diesem Punkte der Verhandlung fasste, ohne Kuenen's Arbeiten zu kennen, der Schreiber dieses Aufsatzes die Frage an (Das vorexilische Buch der Urgeschichte 1874), indem er mit Hilfe von Citaten und Anspielungen den Beweis zu führen unternahm, dass die Literärgeschichte die nämliche Reihenfolge der Quellenschriften des Pentateuchs: Jehovist, Deuteronomium Elohist aufweise, welche die Cultgeschichte voraussetzen liess. Dasselbe Ergebniss brachte der Aufsatz Wellhausen's über die Composition des Hexateuchs in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1876 und 1877, und letzterer Gelehrte hat schliesslich die parallel fortschreitende Entwickelung des Rechts und des Cultus einerseits, der Literatur anderseits so glänzend und überzeugend dargethan (Geschichte Israels 1878), dass die Graf'sche Hypothese, welche in Deutschland mit ihrem Urheber zu Grabe getragen schien, nun auch zahlreiche Vertreter unter denjenigen gefunden hat, welche wie Kamphausen und Kautzsch ihr bisher widerstrebten, und Vatke die Freude erleben durfte, die geniale Idee, welche er einst fast divinatorisch seiner Construktion der Religionsgeschichte des A. T. zu Grunde gelegt, nicht mehr weggeworfen oder ignorirt, sondern durch die vielseitigsten Einzeluntersuchungen bestätigt zu sehn. Unter allen Gelehrten, die der letzten Ausgestaltung der Hypothese anfänglich zurückhaltend gegenüber standen, hatte Reuss die kürzeste Strecke Wegs zurückzulegen, um sich zu den neu gewonnenen Resultaten zu bekennen, waren sie doch gewiss nur die richtig gezogenen Consequenzen seiner eigenen schon längst aufgestellten Thesen, nur eine Erweiterung und Ergänzung seiner Ansicht über das Verhältniss des deuteronomischen Gesetzes zum sinaitischen. Wie erfreulich und ermunternd auch für deren

erste Vertreter diese Zustimmung eines Altmeisters biblischer Kritik sein muss, werthvoller noch als die Zustimmung an und für sich ist die Begründung, die Reuss ihr gegeben hat, indem er nicht allein die vorgebrachten cult- und literarhistorischen Beweise des nachexilischen Ursprungs des Elohimbuches zuerst vollständig zusammengefasst, sondern auch sie verschärft und ergänzt und so eine Geschichte des Hexateuchs geliefert hat, welche in noch höherem Grade und in noch weiteren Kreisen der neuesten Ansicht zum Sieg verhelfen wird. Reuss hat seine Anschauung über die Entstehung des Hexateuchs mehr positiv begründend als polemisch dargelegt und dies gilt sowohl von dem Grundgedanken, dem nachexilischen Ursprung des Elohimbuches, als von der besonderen Stellung, die er unter den Vertretern der gleichen Ansicht in speziellen Punkten einnimmt. Da es sich hier nicht sowohl um eine Rezension seines Buches als um die Darstellung des gegenwärtigen Standes der Pentateuchkritik überhaupt handelt, so gedenke ich zuerst die gegen die Grundidee in den letzten zehn Jahren erhobenen Bedenken zu prüfen und nachher die Sonderstellung von Reuss in mehr sekundären Fragen zu besprechen. Ersteres soll der Gegenstand dieses Artikels sein.

Ein eher wohlwollender als feindseliger Rezensent meines Beitrags zur Pentateuchkritik hat den Satz aufgestellt: Die Hypothese des nachexilischen Ursprungs des Elohimbuches könne erst dann als erwiesen gelten, wenn Cult- Literär- und Sprachgeschichte zusammen die Annahme einer früheren Abfassung verbieten. Nachdem Graf die chronologische Folge der Bestandtheile des Pentateuchs in dieser Ordnung: Jehovist, Deuteronomium, Elohist, auf Grund der thatsächlichen Veränderungen in den Formen des Gottesdienstes, ich aus dem allmählichen Bekanntwerden dieser Bücher wahrscheinlich gemacht, Kuenen und Wellhausen sie aus Cult- und Literärgeschichte zugleich erwiesen und letzterer noch auf den jüngeren Sprachcharakter des Priestercodex aufmerksam gemacht hatte, stand zu hoffen, es wäre obiger Forderung Genüge geleistet. In der That hat Reuss die dreifache Beweisführung so überzeugend wie nur möglich gefunden und

sich um die fortdauernden Einwendungen der Gegner wenig bekümmert. Ob er darin Recht gehabt, fragen vielleicht Manche und ich will desshalb die Gegeninstanzen in Untersuchung ziehen.

Die Graf'sche Hypothese ist auf die Erkenntniss begründet, dass das deuteronomische Gesetz erst seit Josia, das sinaitische nicht vor Esra in's Leben trat, während die älteren Schriften historische wie prophetische bis auf die Zeit Josias Zustände aufweisen, die im ganzen Pentateuch nur das jehovistische Bundesbuch und die jehovistische Patriarchensage als legitim anerkennt. Aus diesen Thatsachen musste man den Schluss ziehen, dass die Jahvistische Bearbeitung der Urgeschichte dem Deuteronomium und dieses dem Priestercodex voranging. Die Folgerung bedurfte neben den constatirten und unumstösslichen Thatsachen der Geschichte keiner andern Prämissen, als der bei allen unbefangenen Forschern herrschenden Annahme, dass das deuteronomische Gesetz in wesentlichen Punkten sowohl von dem des Bundesbuches als von dem priesterlichen abweiche, und zugleich, dass das deuteronomische Buch zur Zeit Josia's oder kurz vorher geschrieben sei. Wie nun aber, wenn die Prämissen selbst nur unhaltbare Voraussetzungen wären? Wenn die behauptete Differenz zwischen der deuteronomischen und priesterlichen Gesetzgebung in Wirklichkeit nicht vorhanden wäre, und die scheinbaren Abweichungen sich durch eine genauere Exegese aus dem Wege räumen liessen? Gelang es, diess zu beweisen, so war der Parallelisirung der einzelnen Gesetzgebungen mit den wechselnden Erscheinungen auf dem Gebiete des Cultus der Boden unter den Füssen weggezogen, so konnte nicht mehr von einem besonderen deuteronomischen Gesetze, das die Reform Josia's veranlasst hätte, nicht mehr von einem besonderen Priestercodex durch dessen Veröffentlichung die Einrichtungen Esras bedingt wären die Rede sein, und man musste sich zu der Annahme verstehen, dass beide Reformatoren aus dem Gesammtcomplex des schon längst zu Recht bestehenden Gesetzes, jeder dasjenige herausgegriffen und eingeführt hätte, was seiner Zeit am meisten Noth that, Josia die alleinige Geltung des

Heiligthums in Jerusalem, Esra die darin enthaltene Gottesdienstordnung.

Den Beweis der Vereinbarkeit des deuteronomischen Gesetzes mit dem Priestercodex zu führen, unternahm Samuel Yves Curtiss, Professor der Exegese in Chicago, zunächst in den Bestimmungen über die Berechtigung zum Priesteramt.[1]) Der Unterschied zwischen beiden Gesetzgebungen ist bekanntlich folgender: Nach dem Deuteronomium haben die Priester die Funktion, die Bundeslade zu tragen, zu opfern, zu segnen, das Gesetz zu lehren und Recht zu sprechen. Sie müssen dem Stamm Levi angehören, aber jeder Levit kann Priester sein und wird es, sobald er bei dem allein noch gesetzlichen Heiligthum in Jerusalem obige Funktionen übernimmt. Eine Scheidung der Stammesangehörigen in zwei Classen von Dienern im Tempel ist nicht vorhanden und die Priester heissen Levitenpriester, der ganze Stamm Levi. Das Elohistische Gesetz hingegen setzt überall zwei unterschiedene Klassen voraus. Den Priestern, die hier Söhne Aaron's, nicht Levi's heissen, kommt das Opfern, Segnen und Lehren zu; die übrigen Glieder des Stamms Levi einfach לויים genannt, sind Diener der Söhne Aaron's, haben untergeordnete Dienste am Tempel zu versehen, worunter das Tragen der Bundeslade besonders namhaft gemacht wird; eigentlich priesterliche Rechte sind ihnen auf das Strengste untersagt. Diesen Unterschied, welcher für die Datirung der einzelnen Schichten der pentateuchischen Gesetzgebung von hervorragender Wichtigkeit ist, weil die vorexilischen Bücher insgesammt die Gleichstellung aller dem Stamm Levi angehörenden in Rang und Amt, die jüngsten Bücher die Unterordnung der Leviten bezeugen und weil Ezechiel uns die Motive der erst werdenden Bevorzugung einer Classe vor den übrigen, also den Uebergang aus der früheren Rangesgleichheit in die spätere Ungleichheit erkennen lässt, diesen Unterschied stellt der amerika-

---

1) The Levitical priests, a Contribution to the criticism of the Pentateuch. Edinburgh 1877 und De Aaronitici sacerdotii atque thorae elohisticae origine. Lips. 1878.

nische Gelehrte in Abrede. Er hält sich für berechtigt das Deuteronomium den Vorschriften des Priestercodex gemäss auszulegen. Wenn jenes Buch (X, 8) von der Aussonderung des Stammes Levi spreche, um die Lade des Bundes Jehova's zu tragen und vor Jehova zu stehen, ihm zu dienen und zu segnen in seinem Namen, so stelle es unterschiedslos die Funktionen der Priester und der Leviten nebeneinander, es dem verständigen Leser überlassend, dieselben unter die beiden Classen zu vertheilen. Auch die Chronik, welche anerkannter Massen die Scheidung der Classen und Funktionen streng festhält, rede bisweilen, wie wenn sie nicht vorhanden wäre. Ist man aber bei ihr genöthigt, die hie und da vorkommende Verwischung des Unterschieds auf Rechnung der Ungenauigkeit im Ausdruck zu setzen, so sei man für das Deuteronomium berechtigt, eben so zu verfahren. Diese Entdeckung ist zu überraschend, als dass ich den Beweis dafür, dem Leser vorenthalten möchte, zumal sie unter dem Patronat und mit der Empfehlung Delitzsch's auftritt.[1])

„Also der Chronist fasst bisweilen die besonderen Funktionen der beiden Classen als Attribute des Stammes zusammen, ohne anzugeben, dass die einen den Priestern, die anderen den Leviten speziell eignen." Ich nehme keinen Anstand, zu bekennen, dass 2. Chron. 29, 11 zu Priestern und Leviten unterschiedslos gesagt ist: Euch hat Jehova erwählet vor ihm zu stehen, ihm zu dienen und seine Diener zu sein, die ihm räuchern. Folgt aber daraus, dass der Chronist die Funktionen beider Classen vermengt? Mit nichten. Nicht er spricht ja, sondern Hiskia redet beide vor ihm versammelte Classen als Leviten an (V. 4 und 5). So gut die anwesenden Priester und Leviten in der Rede des Königs unterscheiden konnten, was jedem im Besonderen zukam, so gut kann es auch der Leser und der Chronist giebt ihm selbst dazu Anleitung, indem er V. 16 die Priester allein in den Tempel gehen lässt, alles Unreine hinauszuschaffen, und die Leviten

1) I am rejoiced that I can acknowledge that the investigations of my friend have persuaded me of the possibility of harmonizing them. (The Levitical priests, Preface p. X.)

erst nachher es in den Kidron tragen lässt. Das ist also keine Vermengung in ungenauer Redeweise und würde zu keiner, auch wenn der König noch das Singen und das Segnen hinzugefügt hätte.

Nichts destoweniger sollen wir dem Deuteronomiker nicht die Meinung zuschreiben dürfen, als sollten nur Priester, nicht Leviten für die Träger der Lade gelten. Warum nicht, da es doch die vorexilische Zeit nicht anders weiss Jos. 3, 3 und pass. 6, 6. 8, 33. 1. Sam. 4, 4. 2. Sam. 15, 29. 1. Reg. 8, 3. 6? Der Verfasser belehrt uns, dass wir kein Recht haben, das hier Berichtete als den gewöhnlichen Usus anzusehn; bei den feierlichen Anlässen, welche diese Bücher erwähnen, haben allerdings Priester die Lade getragen, sonst aber. d. h. wenn von der Lade geschwiegen wird, hätten es die Leviten gethan. Dies sei aus der Chronik deutlich, welche, obwohl grundsätzlich das Tragen der Lade als ein Geschäft der Leviten ansehend, doch die Ausnahmsfälle nicht verschweigt. Sehen wir die angezogenen Stellen an, so beweisen sie das Gegentheil. Der Schreiber der 2. Chronik V die Einweihung des Tempels nach 1 Reg. VIII erzählt und im vierten Verse die die Lade tragenden Priester seines Vorgängers in Leviten verwandelt, hat gewiss nicht im fünften die Priester und die Leviten identifizirt, es ist vielmehr hier die Priester und die Leviten zu lesen, wie es in der aus der Chronik abgeschriebenen Interpolation 1. Reg. 8, 4 wirklich steht, und die Priester sind in der Chronik bei dem feierlichen Transport der Lade in den neu gebauten Tempel gegenwärtig, nicht um die Lade unterwegs zu tragen, sondern um sie, beim Tempel angelangt, den Leviten abzunehmen und in die heiligen Räume zu schaffen, deren Betreten jenen untersagt war V. 7. Und ganz derselbe Fall ists 1. Chron. 15, 11 sq., wo auch die Priester Zadok und Abjathar der Ueberbringung der Lade nach Jerusalem beiwohnen, aber nicht sie tragen dieselbe, sondern die Leviten V, 15. Der Chronist ist ebenso consequent dies Geschäft den Leviten zuzuschreiben als die frühern Bücher den Priestern, und die Differenz beweist, dass in der Zwischenzeit ein anderer Usus aufgekommen und ein anderes Gesetz in Kraft getreten war.

nach welchem er die Erzählung seiner Vorgänger umgestaltete.

Etwas anders verhält es sich mit dem *Stehen vor Jehova und ihm dienen*, das in den frühern Büchern ausschliesslich von den Priestern ausgesagt und demgemäss auch Deut. 10, 8. 17, 12. 18, 5 als eine Bezeichnung des Priesterdienstes aufgefasst wird. Curtiss bemerkt mit Recht, dass 1. Chron. 15, 2 der Ausdruck שרת את י״י auch den Dienst der Leviten umfasst, es scheint ihm aber entgangen zu sein, dass überall, wo vom *Gottesdienst* der Leviten die Rede ist, (1. Chron. 6, 17. 16, 4. 37. 2. Chron. 8, 14. 31, 2) an den Gottesdienst in Psalmensingen und heiliger Musik gedacht ist und das ist auch 1. Chron. 15 der Fall, wie es im Laufe des Capitels hervortritt. Wenn also der Chronist im Unterschied vom elohistischen Gesetze, welches nur von durch die Leviten an die Priester geleisteten Diensten weiss, auch einen *Gottesdienst* der Leviten anerkennt, so beweist dies eine Steigerung der Levitenwürde durch Uebertragung der Tempelmusik, es giebt aber nicht von ferne das Recht, dem vorexilischen Sprachgebrauch zuwider anzunehmen, dass das Deuteronomium, wie der Chronist mit dem שרת ebenso wohl den Dienst der Leviten als den der Priester gemeint habe.

Das künstliche Netz, in welchen der jüngste Apologet die Kritik zu verstricken gedachte, ist wie ein Spinnengewebe bei der ersten Berührung zerrissen. Der Chronist verwischt nie durch ungenaue Ausdrucksweise den Unterschied von Priestern und Leviten. Doch gesetzt auch er thäte es bisweilen, wovon das Gegentheil erwiesen ist, so wäre auch damit für die These von Curtiss nichts ausgerichtet, da die ungenaue Redeweise doch nur ein Rest des früheren Sprachgebrauchs sein könnte, eines Sprachgebrauchs in einer Zeit entstanden, wo beide später geschiedene Classen in Wirklichkeit nur Eine bildeten. Eine Berechtigung dem Deuteronomiker dieselbe Ungenauigkeit beizumessen, könnte erst dann gegeben sein, wenn aus seinem Buche selbst die gesonderte Existenz der zwei Classen des einen Stammes erweislich wäre; die Stelle XVIII, 1 sq. beweist aber trotz aller exe-

getischen Künsteleien p. 9 gerade das Gegentheil, nämlich dass alle priesterlichen Funktionen, wie alle priesterlichen Einkünfte jedem Leviten zugänglich sein sollten. Der Deuteronomiker confundirt beide Classen nicht scheinbar bloss, wie Curtiss es uns glauben machen möchte, sondern weil sie thatsächlich confundirt waren und er an eine Aussonderung eines allein zum Priesteramt berechtigten Geschlechts aus dem ganzen Stamm gar nicht denkt. Die zwei Classen, wie der Verfasser selbst eingesteht (p. 12) sind nicht dem Deuteronomium entnommen, sondern in dasselbe aus dem Priestercodex eingeschmuggelt, weil das Deuteronomium Mosaisch sein muss so gut wie der P. C. (the Levitical priests p. 151) und Moses sich nicht widersprochen haben kann, ein Argument, das in den Anfang gestellt, die Einzelkritik des Verfassers mit ihren mühsamen Gängen ganz überflüssig gemacht hätte, da sie doch zu keinem Resultate führen kann als den Anhängern der Tradition den Glauben einzuflössen, dieselbe sei mit wissenschaftlichen Gründen ausreichend zu vertheidigen. Der Versuch von Curtiss, das deuteronomische Gesetz mit dem priesterlichen zu harmonisiren ist als gescheitert anzusehn, nach wie vor wird die von Ewald und Riehm nachgewiesene Differenz anerkannt werden müssen.

Steht es besser mit der Bestreitung der zweiten Prämisse der Critik nämlich der Annahme, dass das Deuteronomium kurz vor der Reform Josia's nicht bloss wieder aufgefunden, sondern verfasst ist? Den Versuch, auf diesem Wege die Graf'sche Hypothese zu überwinden, hat P. Kleinert gemacht in seiner Schrift: Das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Berl. 1872. Von dogmatischer Befangenheit lässt sich in diesem Werke nichts spüren. Die Mittelstellung des deuteronomischen Gesetzes zwischen dem Bundesbuch und dem Priestercodex wird vielmehr anerkannt und erwiesen, nur dass Kleinert ausser dem Bundesbuch, dem Zweitafelgesetz Ex. 34, 11—26, und den mit der jehovistischen Erzählung verflochtenen Gesetzen in Ex. 12. 13. 29 auch noch die dem Bundesbuch verwandten Stücke in Lev. 17, 8 sq. c. 18—20 und das Aussatzgesetz Lev. 13. 14 als vordeuteronomisch ansieht (p. 46—78). Nachdeuteronomisch sind nach

ihm die Gesetze über reine und unreine Thiere Lev. 11 (p. 51), über Verunreinigungen Lev. 15, 16 sq. und 17, 15 sq. (p. 52 u. 60), über die Feste und Festopfer Lev. 23. Num. 28. 29 (p. 61 und folgende) über die Freilassung der Knechte im Jubeljahr Lev. 25, 39 sq. (p. 55 sq.) über Erstgeburt und Zehnten Lev. 27, 26. 27. 30 sq. Num. 18, 15 sq. 21 sq. (p. 73. 74) und über die Quasten Num. 15, 37 sq. Wenn er aber ferner (p. 145 sq. die Gleichheit aller Glieder des Stammes Levi im Deuteronomium, ihre Trennung in zwei verschiedene Classen in den mittleren Büchern als eine durch keine Apologetik zu beseitigende Thatsache darstellt und diese Trennung erst nach der Zeit des Deuteronomiums entstanden sein lässt, so werden wir trotz seiner im Interesse der Cultgesetzgebung gegen unbefugte Verallgemeinerungen eingelegten Verwahrung (p. 77) aus seinen eignen Beweisen den spätern Ursprung des Priestercodex überhaupt eruiren dürfen. Die als nachdeuteronomisch erkannnte Trennung der beiden Classen reisst in der That den ganzen ersten Theil von Numeri, mit der Lagerordnung der Volkszählung und Einsetzung der Leviten, das Gesetz über Priesterkleidung, Priesterweihe, priesterliche Rechte Ex. 28. 29. 39; Lev. 8. 9; Num. 18 über Opfer Lev. I—VII und die Verordnungen über die Stiftshütte, wo überall der Unterschied von Leviten und Priestern vorausgesetzt ist, mit sich fort, wie das Festgesetz Lev. 23 die besondere Verordnung über den Versöhnungstag Lev. 16. Das ist so augenscheinlich, dass es weiterer Untersuchungen über das Protonomium gar nicht mehr bedarf, um vor- und nachdeuteronomisches zu erkennen. Keil (Einleitung, 3. Ausgabe p. 91) hat richtig gesehn, dass mit den Resultaten der Kritik Kleinert's nicht blos das Fundament der von der Literärkritik construirten Grundschrift erschüttert, sondern ihre Existenz selbst zur Zeit des Deuteronomikers in Frage gestellt wird. Wir können in der That soweit in Kleinert einen ebenso unerwarteten als unwillkürlichen Bundesgenossen begrüssen, der zum Voraus die Grundlosigkeit der Aufstellungen von Curtiss erwiesen hatte. In der Datirung des Deuteronomiums ist er freilich ganz anderer Ansicht. Dieses Buch ist nach ihm nicht im 7. Jahrhundert, wie De Wette, Ewald

und Bleek schon behauptet haben, sondern in den Ausgängen der Richterzeit geschrieben. Nur in dieser, nie sonst und namentlich nicht unter Josia, sei die von seinem Verfasser vorausgesetzte Situation in Angelegenheiten des Staates und des Cultus thatsächlich vorhanden gewesen. Die hiefür gelieferten Beweise, welche einen grossen Thail des Buches einnehmen (p. 79—158) sollen nun erwogen werden.

Die vom Deuteronomium vorausgesetzte Institution der Stadtältesten, welche erst nach der Ansiedelung in Canaan entstehen konnte, in der Richterperiode vorhanden war, verschwindet nach Kleinert seit der Einführung des Königthums (p. 130. 140). Sieht man sich indess die deuteronomischen Stellen an, wo die זקני העיר erwähnt werden, so gewahrt man, dass es immer in Angelegenheiten einer Stadt geschieht. Die Königsbücher, welche nur von Nationalangelegenheiten berichten, brauchen natürlich dabei den Ausdruck זקני יהודה oder ישראל. Dass jene nicht mehr vorhanden und diese aufgekommen, ist dadurch nicht angezeigt. Wo sollten die Landesältesten auch herkommen als aus den Städten und Gauen? Kleinert wird doch nicht denken, dass die Aeltesten, die Salomo zur Tempelweihe, Josia zur Bundesschliessung, Ahab zur Berathung eines Krieges in die Residenz berief, wie Landtagsabgeordnete, ohne vorher eine amtliche Stellung in ihrem Wohnorte gehabt zu haben, eigens zur Berathung von Nationalangelegenheiten gewählt waren. Zudem weiss Threni 2, 10 von Aeltesten in Jerusalem, 1. Reg. 21, 8. 11 von solchen in Israel, und an letzterer Stelle haben sie gerade die richterliche Autorität, welche ihnen das Deuteronomium zuspricht, und welche sie nach Kleinert in der Königszeit sollen eingebüsst haben.

Mit dem Richteramt bekleidete Priester, wie das Deuteronomium sie verordnet, soll es gleichfalls nur in der Richterzeit gegeben haben. Beides aber, dass sie in dieser Periode vorhanden waren und dass die spätere Zeit sie nicht mehr aufweist, ist rein aus der Luft gegriffen, denn wenn Eli und Samuel auch Recht sprechen, so ist es in ihrer Qualität als Volkshäupter, abgesehen davon, dass Samuel kein Priester war; und in der Königsperiode ist diese Betheiligung der

Priester an der Rechtspflege bezeugt, 2. Chron. 19, 8 sq., auch wenn der Verfasser dieses Buches die Institution der Stadtgerichte und des Obertribunals mit Unrecht auf Josaphat sollte zurückgeführt haben (Wellhausen).

Von Fahrenden, Amt und Brot suchenden Leviten berichtet allerdings nur das Richterbuch. Es ist aber nicht die Situation solcher brotlosen oder von Privatleuten gedungenen Glieder des Stammes, die der Deuteronomiker aufbessern will. Er hat vielmehr schon geordnete Zustände im Auge und seine Sorge für die Leviten steht mit seinem Gesetze über die Concentrirung alles Opferdienstes in Jerusalem in engster Verbindung; die Landpriester auf den Höhen sollen, wenn sie es begehren, zum Stadtklerus Zutritt haben, und so sie auf dem Lande bleiben, doch ihres gewohnten Antheils an den Opfer- und Zehntenmahlzeiten ihrer Ortsangehörigen nicht verlustig gehn, und sie desshalb bei solchen Feierlichkeiten nach Jerusalem begleiten. Aber, behauptet Kleinert p. 15[1]) sq., der Ort den Jehova erwählen wird beim Deuteronomiker, wird fälschlich vom Tempel in Jerusalem verstanden. Der Ausdruck meint wie Exod. 20, 24 jeden beliebigen von einem Propheten zu bezeichnenden Ort, und vor Jehovah opfern, heisst die Opfer an dem Orte darbringen, wo gerade die Bundeslade stand. Dieser verzweifelte Versuch, das Verfahren Samuels zu rechtfertigen und das Deuteronomium in sein Zeitalter zu versetzen, scheitert an der Thatsache, dass sonst überall Jehovah selbst durch seinen Mal'ach, ohne Vermittlung eines Propheten, die Opferstätten bezeichnet, sodann dass die Bundeslade die 1. Sam. 7, 2 in Kirjath Jearim im Hause des Abinadab war und von dorther durch David nach Jerusalem gebracht wurde, 2. Sam. 6, 3 nicht in der Zwischenzeit zu Bethel, Gilgal und an andern Orten gestanden haben kann. (Vergl. Graf; die geschichtl. Bücher. p. 31 und 53.[1]) Man darf nicht an dem Deuteronomium winden und drehen bis man ihm einen

---

1) Die Stelle 1. Sam. 14, 18, auf welche Kleinert sich beruft, lautet anders in LXX und Thenius hat gezeigt, dass diese hier das richtige hat.

Sinn abgewinnt, der nothdürftig zu dem Verhalten Samuels stimmt, sondern man muss schliessen: Weil Jahrhunderte hindurch eine Menge Opferstätten berechtigt waren, weil Samuel und Elias keinen Anstand nahmen an verschiedenen Orten Altäre aufzurichten und zu opfern, weil die Höhen erst durch Josia in Folge der Auffindung eines Gesetzbuches abgeschafft wurden, so ist das Deuteronomium, welches zuerst diese Abschaffung fordert, erst kurz vor dieser Reform ans Licht getreten. Die Gründe, die Kleinert gegen diese Datirung des Buches vorbringt, sind allesammt nicht stichhaltig. Es lässt sich gar nicht erweisen, dass in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts die Beziehungen zu den Nachbarvölkern andere gewesen sind als die, welche das Deuteronomium voraussetzt, feindliche gegen Moab, freundliche zu Edom und Aegypten. Ein Wehrgesetz ist auch unter Josia kein Anachronismus, und wer an Jeremias denkt, wird die Hoffnung eines neuen Aufschwungs in Folge treuen Festhaltens am mosaischen Gesetze nicht für Schwärmerei zu erklären wagen. Das Gebot der Ausrottung der Amalekiter ist nur aus dem Jehovisten (Ex. 17, 4) herübergenommen, ebenso wie das der Vertilgung der Cananiter (Ex. 23) und letzteres steht hier (VII) wie dort in Verbindung mit der Warnung vor ihren Götzendiensten. Wir könnten sagen, der Verfasser hat sie aufgenommen, um das mosaische Colorit zu bewahren, wenn nicht viel wahrscheinlicher wäre, dass auch nach Verlust aller politischen Selbständigkeit an vielen Orten einzelne Familien und Bruchtheile des unterworfenen Volks noch zahlreich genug waren, um einen verführerischen Einfluss auf das ohnehin zum Götzendienst geneigte Israel auszuüben, und dass auf manchen Höhen Jehovah- und Baalsdienst in bunter Mischung fortdauernd getrieben wurde. Das scheinbarste Argument ist noch, dass Gesetze, deren Beobachtung früher bezeugt ist, wie die Verpflichtung des Königs das Gesetz zu lesen (Deut. 17, 19 cf. 2. Reg. 11, 12) und das Verbot die Kinder wegen der Vergehungen der Väter zu tödten (Deut. 24, 16 cf. 2. Reg. 14, 16) nicht erst unter Josia erlassen sein können. Wer wird aber aus dem Auge verlieren, dass der Verfasser des Buches der Könige, welcher ein so

sichtliches Interesse an Josia's Reform an den Tag legt und die ganze Vergangenheit nach dem Deuteronomium als dem von jeher giltigen Rechtsbuch beurtheilt, hier formell demselben entsprechende Thatsachen als durch dasselbe provozirt darstellt? Dass die Bezugnahmen auf das geschriebene Gesetz schon in den alten Quellen gestanden haben, wird selbst Kleinert nicht annehmen wollen. Ich denke hiermit erwiesen zu haben, dass der Versetzung des Deuteronomiums in die Zeit Samuels Alles, seiner Datirung aus Josia's erster Regierungszeit gar Nichts im Wege steht und halte es, trotz Kleinert's Widerspruch, für eines der gesichertsten Ergebnisse biblischer Kritik, dass dieses Buch und kein anderes die Veranlassung von Josia's Reform war und nicht lange vorher geschrieben ist.[1])

Ist aber die durchgängige Verschiedenheit des Deuteronomiums vom Priestergesetz erkannt und seine Abfassung unter Josia erwiesen, ist es ferner unleugbar, dass die vorjosianischen Zustände, soweit sie von den Propheten und Historikern gebilligt sind, dem Bundesbuch, die nachjosianischen dem Deuteronomium und die Zustände seit Esra's Reform dem Priestercodex entsprechen, so wird man, scheint es, auch zur Folgerung sich verstehen müssen, dass letzterer zur Zeit Esra's entstanden ist. Nicht Alle indess, welche die Prämissen gelten lassen, wollen diese Folgerung für richtig halten. Riehm (theol. Studien und Critiken 1872. II. p. 297 sq.) behauptet, sie laufe dem ganzen Charakter des elohistischen Buches zuwider. Es habe dieses in seinen Erzählungsstücken die grössere Einfachheit vor der ausschmückenden Art des Jehovisten voraus, es bekunde noch eine getreue Erinnerung an die allmählige Entwickelung der Offenbarungsreligion in dem successiven Gebrauch der Gottesnamen Elohim, El Schaddai, Jehova, während der Jehovist anachronistisch den Jehovahcultus schon gleich nach der Schöpfung beginnen lasse. Alles mythologische und besonders die nachexilische Engellehre sei ihm fremd. Einfach und schmucklos ist die Er-

1) cf. Kuenen, de Godsdienst I p. 417 sq. Reuss p. 154 und folgende.

zählung hier allerdings. Aber diese „alterthümliche" Einfachheit, worin besteht sie? Doch nur darin, dass der Elohist die Namen der Träger der Offenbarung in ein geschlossenes chronologisches und genealogisches System einzwängt, den Stufengang der Offenbarung in dem allmählichen Kundwerden einzelner Bundesgesetze: Sabbathruhe, Enthaltung von Blutvergiessen und Blutgenuss, Beschneidung, Anrecht an den Besitz Canaans, Reinhaltung des auserwählten Geschlechtes zeichnet, und die den Patriarchen gegebenen Verheissungen in fast gleichlautenden Ausdrücken wiederholt. — Dürre Prosa statt des poetischen Reizes, womit der Jehovist seine Erzählungen von dem Aufenthalt im Paradiese und dessen Verlust, von der Sündfluth und vom Leben der Patriarchen ausgeschmückt hat. Statt lebendiger Persönlichkeiten, in welchem uns die Ideale des Volkes, seine Liebe und sein Hass geschildert sind, abstrakte Schemen. Und diese Prosa soll gegen alle Analogie älter sein als die Poesie. Die Sage hätte zuerst die Namen, die Zeitrechnung, den gesetzlichen Stoff, den Rahmen geschaffen und nachher erst die Schilderungen concreter Persönlichkeiten eingetragen! Man braucht diesen Gedanken nur in seiner Nacktheit zu formuliren, um ihn sofort abzuweisen. Die Bezeichnung Gottes als Elohim und El Schaddai in der Patriarchenzeit, ist nur eine Abstraktion aus dem Jehovistischen Bericht, wornach Gott sich dem Mose als Jahve kundthat, eine Abstraktion, die sich einer Zeit besonders empfehlen musste, wo Jahve nicht mehr bloss als der Bundesgott Israels neben andern, wenn auch weniger mächtigen Göttern anderer Völker, sondern als der Gott aller Völker, als der einzig Reelle erkannt war, d. h. einer Zeit, wo die Predigt der Propheten den absoluten Monotheismus in den Volksglauben eingeführt hatte. Die Abwesenheit alles Mythologischen, die reineren Vorstellungen über Gott sind das Ergebniss der fortgesetzten Läuterung des Gottesbegriffs, nicht Zeichen höhern Alters.[1])

Nöldeke (Jahrb. f. prot. Theol. I. p. 350 sq.) hat es

---

1) cf. Kuenen II, 67 sq. und Anmerkung 3 zu diesem Capitel bes. p. 100. Wellhausen p. 320 sq. Reuss p. 238 sq.

unternommen die Abweichungen des Deuteronomiums vom Priestercodex auf dem Gebiete des Cultus unbeschadet der Priorität des letzteren begreiflich zu machen. „Der überall auf das praktisch ausführbare gerichtete Deuteronomiker, behauptet er, habe manche Bestimmung des alten Gesetzes ermässigt: er begnüge sich nach den bitteren Erfahrungen der Zeit Manasse's überhaupt nur levitische Priester zu verlangen, weil der würdigen Aaroniden zu Wenige vorhanden waren, gegen die frühere Sitte gestatte er überall das einfache Schlachten, und fordere nur das Opfern beim Tempel, weil das Heiligthum für Manche zu entfernt war; er ermögliche den entfernt Wohnenden die Opferbesuche durch die Erlaubniss die Zehnten in Geld zu verwandeln und dafür das nöthige Opfermaterial in Jerusalem zu kaufen (14, 24 bis 26)." Dass letztere Bestimmungen mit der Concentration des Cultus in der Hauptstadt in Verbindung stehn liegt auf der Hand. Das angeblich alte Gesetz aber Lev. 17, nach welchem jede Schlachtung ein Opfer sein und nur bei der Stiftshütte vorgenommen werden sollte, steht und fällt mit der Vorstellung von dem Lager und der Stiftshütte, deren Ungeschichtlichkeit der Verfasser selbst in völlig überzeugender Weise dargethan hat (Untersuchungen p. 120 sq.). Dass es je vor Josia nur Ein legitimes Heiligthum gegeben habe, ist nicht zu erweisen, sondern das Gegentheil. Es bliebe hiernach lediglich das Postulat der Einzigkeit des Opferortes als früher vorhanden übrig, welches ebensowohl von dem Deuteronomiker als von einem älteren Gesetzgeber herrühren kann. Man beachte, wie nach dieser Vorstellung Nöldeke's der Verlauf der Cultgeschichte sich sonderbar gestaltet. Zuerst giebt es blos eine Theorie, welche die Einheit des Heiligthums und einen minutiös geregelten Gottesdienst an denselben fordert, eine Theorie in einer Zeit entstanden, wo alle Bedingungen sie praktisch durchzuführen noch fehlten und um die sich Jahrhunderte hindurch Niemand, auch die Propheten nicht bekümmerten. Der Deuteronomiker fordert die Concentration des Cultus und Josia setzt sie durch, die Gottesdienstordnung aber muss sich bedeutende Ermässigungen gefallen lassen (thatsächlich sind's nur solche Abänderungen, wodurch die frühern

Fest- und Opfer-Gewohnheiten dem neugeschaffenen Verhältniss angepasst werden sollen). Nach dem Exil aber bedarf die Gemeinde dieser Erleichterungen nicht mehr und führt das Ursprüngliche in seiner Vollständigkeit ein. Man weiss nicht wozu eine Theorie, die nie befolgt war, ein cultisches nur in Schrift vorhandenes Programm gedient hat oder nur dienen konnte und braucht sie in der That nur fallen und mit ihrer Verwirklichung concipirt sein zu lassen, so ist Alles in Ordnung. Es war jedenfalls damals leichter, sie in dem gewählten geschichtlichen Rahmen vorzutragen, als mehrere Jahrhunderte früher, wo die Erinnerungen an die Anfänge des Volkes noch nicht alle erloschen waren.

Aber, sagt man von verschiedenen Seiten, „ein geschriebenes Gesetz muss nicht nothwendig ein befolgtes sein, aus der Vernachlässigung des Gesetzes darf nicht auf dessen Fehlen geschlossen werden.“ Wohl wahr! Die ausschliessliche Verehrung Jehovah's, die Erfüllung des Sittengebots im Dekalog, die Gesetze der Humanität und Rechtlichkeit, die Grundgesetze des Bundes überhaupt, wie sie Exod. 20—23 vorliegen, sind Jahrhunderte hindurch nicht allgemein zur Ausführung gekommen und es wäre thöricht daraus folgern zu wollen, dass der sittliche Monotheismus nicht auf Mose als Urheber zurückzuführen sei. Mit den Cultformen des Priestercodex steht aber die Sache anders. Während die Propheten die Uebertretung der Sittengebote beklagen, rügen und mit Gottes Strafgerichten bedrohen und eben damit ihre Geltung für Israel bezeugen, sind sie alle vor Ezechiel für die Gottesdienstformen ganz indifferent. Wäre das möglich, wenn die Cultordnung ebenso alt und ehrwürdig wäre als die Sittenordnung? Ich denke nicht, und die Vergleichung Jesaja's mit Maleachi zeigt deutlich genug den Unterschied der Zeiten. Muss man aber zugestehen, dass die Cultgesetze des P. C. vor dem Exil überhaupt keine Berücksichtigung fanden, so ist doch gewiss der nächstliegende Schluss der, dass sie noch nicht geschrieben waren, und von einer Vernachlässigung könnte erst dann die Rede sein, wenn ihre frühere Abfassung in Schrift zum Voraus feststünde. In diesem Falle müssten wir uns mit der Annahme einer Vernachlässigung zufrieden geben

und es bliebe nichts übrig, als letztere aus den Zeitverhältnissen zu erklären zu suchen. Die Frage ist nur, ob entscheidende Instanzen, welche uns verbieten das sinaitische Cultgesetz erst kurz vor seiner Einführung geschrieben sein zu lassen, wirklich vorhanden sind. (cf. Kuenen II, p. 203).

Man findet solche in der Litterärgeschichte des A. T. und in der Geschichte der hebräischen Sprache.

Das Veto der Litterärgeschichte habe ich zunächst mit Rücksicht auf die Aufstellungen von Riehm und Schrader in meiner Schrift: das vorexilische Buch der Urgeschichte 1874 untersucht und aus Citaten und Anspielungen auf die Pentateuchstellen in andern Büchern nachgewiesen, dass bis auf Josia nur das jehovistische Geschichtsbuch und Gesetz bekannt war, seither auch das Deuteronomium, und erst in der Zeit nach Esra das Priestergesetz und der ganze Pentateuch. Die Graf'sche Hypothese hatte sich mir an der Litterärgeschichte erprobt. Den einzigen Kuenen ausgenommen, der in seinem Godsdienst van Israel und in besonderen Aufsätzen der Theol. Tijdschrift schon denselben Weg der Beweisführung betreten hatte (Theol. Tijdschrift. 1875. p. 326 sq.) widersprachen alle Recensenten. Obwohl Wellhausen den litterärischen Beweis durch engere Verknüpfung desselben mit dem cultgeschichtlichen noch verstärkte (Geschichte Israels) und Reuss sich überall damit einverstanden zeigt (p. 146 sq., 178 sq., 188 sq., 200 sq., 223 sq.), wird es nicht überflüssig sein, die vorgebrachten Gegengründe zu erwägen.

Schrader (Jenaer Litteraturzeitung 1874 p. 771) beharrt auf seiner früher (Einleitung §. 192, 202) angenommenen Reihenfolge der Quellen des Hexateuchs: 1) Grundschrift (annalistischer Erzähler); 2) Zweiter Elohist (theokratischer Erzähler); 3) Jehovist (prophetischer Erzähler); 4) Deuteronomiker. Dass die Propheten die annalistischen (priesterlichen) Abschnitte wenig oder gar nicht benutzen, erklärt er sich aus der Thatsache, dass der ritualistische Geist des Buches ihnen so wenig congenial war, und sieht dabei von Ezechiel ab, der von Natur ritualistisch genug angelegt war, um sich alle Anschauungen des Priestercodex anzueignen. Wenn dieser Prophet nichts destoweniger gar öfters in Sachen

des Cultus von denselben abweicht, so lässt sich diese Stellung nicht von Mangel an Interesse, sondern nur von Unbekanntschaft mit dem P. C. ableiten. Es steht Schradern einmal fest, dass der prophetische Erzähler die Schriften des annalistischen und des theokratischen mit einander verbunden und mit eigenen Zuthaten bereichert hat. Auf wie schwachen Füssen aber trotz der scheinbaren Bezugnahmen des prophetischen Erzählers auf den Annalisten diese Annahme steht, springt sofort in die Augen, wie man sich die Sündfluthgeschichte näher ansieht. Die doppelte Zeitrechnung, die Differenz in der Zahl der von Noah in die Arche mitgenommenen Thiere, die Sprache zeigen hinreicheud, dass sie eine Combination von zwei von einander unabhängigen Erzählungen ist. Rührte die Eine vom Annalisten, die andere vom theokratischen Erzähler her, so stünde Nichts der Annahme im Wege, dass der Jehovist der Redaktor sei. Aber die von der annalistischen abweichende Relation ist ein Werk des Jehovisten selbst, nicht seines Vormannes, wie auch Schrader anerkennt. Er kann daher nicht zugleich der Redaktor sein, zugleich seinen eigenen Sündfluthbericht und die demselben widersprechenden Stellen des annalistischen gegeben haben. Nur ein späterer Dritter, der beide vollständige Relationen vor sich hatte, und von jeder so wenig wie möglich auslassen wollte, konnte diess thun, und war genöthigt, wenn er wie hier die Beschreibung des Kastens aus der einen aufgenommen hatte und die Erzählung aus der andern daran schloss, auch eine Beziehung darauf (התבה) herzustellen. Dasselbe Verhältniss stellt sich überall heraus, wo zwei combinirte Erzählungen in dem jetzigen Texte zu unterscheiden und zu verfolgen sind, wie in den Geschichten vom Auszug aus Aegypten, von der Auskundschaftung Canaans und vom Aufstande Korah's und seiner Rotte. Ueberall ist nicht einer der Erzähler der Ergänzer des andern, sondern erst eine dritte Hand hat zwei vorliegende Berichte so gut es ging combinirt, auf deren Rechnung dann auch alle Ausgleichungen, Auslassungen, Zusätze und Bezugnahmen des einen Berichts auf den andern zu stehen kommen. Wenn irgend etwas feststeht in der Kritik des Pentateuchs, so ist es die

ursprüngliche Vollständigkeit des jehovistischen Buches, wie des elohistischen und das gesonderte Vorhandensein beider zu irgend einer Zeit, und, füge ich hinzu, die Thatsache, dass kein vorexilischer Schriftsteller das letztere kennt. (cf. Kuenen de Godsdienst p. 102.)

Diese Behauptung wird noch immer von Vielen in Abrede gestellt. Der Beweis der Priorität des Elohisten aus den **Propheten** ist zwar von Schrader so gut wie aufgegeben (in der obengenannten Recension) und wird auch von Nöldeke nicht mehr mit völliger Entschiedenheit festgehalten (Jahrb. für protestantische Theologie 1875 p. 348); aber neuerdings hat ihn Pfarrer Lic. Marti (Ebendaselbst 1880. I, II) in verjüngter Gestalt wieder vorgetragen. Vereinzelte sachliche und stylistische Parallelen bei den Propheten, giebt dieser Gelehrte zu, können das frühere Vorhandensein des elohistischen Buches an und für sich nicht beweisen, da eben so gut dieses von jenen abhängig sein könnte, der Beweis sei aber geliefert, wenn für einen verhältnissmässig kleinen Abschnitt des Elohimbuches, der für sich eine logisch und stylistich einheitliche Gedankenreihe bildet, in den verschiedenen Partien eines anderen Buches oder bei verschiedenen Schriftstellern Parallelen in Sprachgebrauch und Gedanken aufzuweisen sind (p. 161). Wäre nur ein einziges Beispiel der Art aufgezeigt, eine einzige Perikope des Elohimbuchs als die Grundlage verschiedener Prophetenstellen erkannt, so wäre damit das Vorhandensein des Ganzen erwiesen (p. 353). Indem wir an der Hand des Verfassers diesem einzigen Beispiele nachgehen, halten wir uns billig nur an wenigen Hauptstellen auf, an solchen Perikopen, wozu sich mehrere Anklänge bei einem oder bei verschiedenen Propheten vorfinden, und welchen darum eine entscheidende Beweiskraft zuerkannt wird. Jeremias 4, 23 sq. soll sich an die Schöpfungsgeschichte Gen. 1 anlehnen: Der Prophet schildert ein Strafgericht: Ich sah die Erde und siehe sie war wüste und leer, und an den Himmel und kein Licht war an ihm. Ich schaute die Berge und siehe sie bebten und alle Hügel schwankten. Ich sah und siehe kein Mensch war da und alle Vögel waren entflogen. Ich schaute und

siehe das Fruchtgefilde war eine Wüste und alle seine Städte waren zerstört vor dem Angesichte Jehova's, vor der Glut seines Zornes. „Wir haben hier," sagt Marti, „ein grossar-„tiges Gegenstück zu dem: Und Gott sah, dass es gut war „und siehe es war sehr gut mit seinem mehrfachen ראיתי והנה. „Zuerst ist es angewandt auf die Erde und hier ist sie wie-„der תהו ובהו Gen. 1, 2. Dann auf den Himmel Gen. 1, 3. „Vers 24 giebt dann eine selbständige poetische Ausführung „dieses Bildes und Vers 25 bezieht sich wieder auf Gen. 1, „26 sq." Man fragt verwundert, ob nicht irgend ein Schriftsteller von Verwüstung der Erde, Verfinsterung des Himmelslichts, Verschwinden von Menschen und Vögeln reden kann, ohne Gen. 1 vor sich zu haben; man sucht umsonst nach einem einfacheren Ausdruck zur Darstellung eines Gesichtes als ראיתי והנה; und Niemand wird staunen, dass bei einer allgemeinen Zerstörung Menschen umkommen und die Vögel davon fliegen. Ohne das תהו ובהו, das auch Esaj. 34, 11 vorkommt, hätte Marti gewiss nicht den durchgängigen Parallelismus der jeremianischen Stelle mit Gen. 1 herausgefunden. — Amos 4, 11. Jes. 13, 19 lesen wir den Ausdruck כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה. Obwohl auch der Jehovist das Verbum הפך von der Zerstörung Sodom's gebraucht und Gen. 19, 29 nicht מהפכה, sondern הפכה hat, soll doch den beiden Propheten letztere Stelle vorgeschwebt haben und zwar weil אלהים ohne Artikel regelmässig nur beim Elohisten vorkommt p. 336. Ich gestehe, dass mir an diesem fehlenden Artikel zu viel zu hängen scheint. — Das Gesetz über das Jubeljahr Lev. 25 haben, nach Marti, Jeremias, Ezechiel und der exilische Verfasser von Es. 40—66 im Auge gehabt. Abgesehen davon, dass der Priestercodex es J o b e l nennt „ein älterer Sprachgebrauch" p. 349 und nicht שנת הדרור bemerke ich, dass Jer. 34, 8 sq. die zurückgenommene Freilassung der Knechte ausdrücklich als ein Vergehen gegen die Deut. 15, 12 gegebene Verordnung ihrer Freilassung im 7. Dienstjahre erklärt (V. 14), dass das Vorrecht ein verkäufliches Grundstück zu bestehen, welches den Verwandten zustand, mit dem Jubeljahr nichts zu schaffen hat (Jer. 32, 7 sq.) ebenso wenig wie das Freiwerden der Exu-

lauten Jes. 61, 1. Wenn Ezechiel 46, 16 sq. von einem Jahr des דרור weiss, in welchem das vom König an seine Knechte geschenkte Gut wieder zur königlichen Domäne zurückfallen soll, so hat diess allerdings einige Analogie mit dem Gesetze, welches den Rückfall alles veräusserten Grundbesitzes an den früheren Eigenthümer oder seine Erben im Jubeljahr gebietet, es mag ein Ansatz dazu sein, ein Beweis für das frühere Vorhandensein dieses Gesetzes ist es nicht (cf. Kuenen II, p. 96. Wellhausen 122 sq. und Smend, Commentar).

Die übrigen Parallelen haben nicht mehr Beweiskraft als die Angeführten. Das Verfahren des Verfassers, irgend eine Stelle aus dem Elohimbuch vorzunehmen und bei den Propheten Anklänge an dieselbe in Ausdruck oder Gedanken zusammenzusuchen, mag blendend sein, zum Beweise taugt es nicht. Was diese Methode nicht Alles zu leisten im Stande ist, mag man an dem ersten von ihm selbst gelieferten Beispiele ersehn. Jer. 4, 23—26 ist unleugbar eine einheitliche, völlig in sich abgerundete Stelle, man ist nicht versucht, auch nur ein einziges Wort hinzuzufügen oder hinwegzunehmen und den Eindruck von Flickwerk macht sie nicht im Mindesten. Es heisst hier: Ich sah die Erde und siehe תהו ובהו; der Ausdruck findet sich nur noch Gen. 1, 2 und die beiden Wörter getrennt Jes. 34, 11. — Und gegen den Himmel ואין אורם, derselbe Gedanke begegnet uns Jo. 2, 10; 4, 15. Amos. 8, 9. Jes. 13, 10. Vers 24: ראיתי ההרים והנה רעשים וכל הגבעות התקלקלו vergl. Jo. 4, 16 unmittelbar nach der eben citirten Stelle wo Himmel und Erde רעשו Jes. 5, 25, wo wir lesen וירגזו ההרים Jes. 13, 13, wo die Erde von ihrer Stelle erbebt רעש und ganz besonders Nah. 1, 5, הרים רעשו ממנו והגבעות התמוגגו, weil hier die gleiche Zusammenstellung von Bergen und Hügeln sich findet. Zu Vers 25 vergl. Hos. 4, 3 und Zeph. 1, 3, wo die Aufzählung der lebendigen Wesen nur noch vollständiger ist. Vers 26 endlich heisst es in prägnanter Kürze ראיתי והנה הכרמל המדבר Jes. 32, 15 umgekehrt aber erleichternd und gedehnter והיה מדבר לכרמל וכרמל ליער יחשב. So viele Parallelen bei den verschiedensten Schriftstellern in Gedanken und Ausdrücken, bis auf die am seltensten vorkommen-

den Wendungen und Wörter, hat Marti zu keiner Stelle des Elohimbuches ausfindig gemacht. Wenn die seinigen etwas beweisen, so habe ich dreifach bewiesen, dass Jeremias den Früheren insgesammt zum Muster gedient hat. Es ist mit diesem ganzen Argumentationsverfahren beschaffen, wie mit dem Beweis der Authentie mancher Bücher des N. T's. aus dem übereinstimmenden Zeugniss der Kirchenväter. Sieht man in einem Handbuch der Einleitung wie Irenäus Tertullian und viele andere eine neutestamentliche Schrift für echt erklären oder als echte apostolische Schrift gebrauchen, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Bezeugung ausreichend ist. Wie man aber jeden einzelnen Kirchenschriftsteller zur Hand nimmt und untersucht, was er überhaupt von dem apostolischen Zeitalter und seiner literarischen Thätigkeit weiss, so wird man sogleich gewahr, dass er von den ursprünglichen Zuständen nur eine getrübte, den ächten paulinischen Briefen durchaus nicht entsprechende Vorstellung hat und kann nicht mehr viel auf sein Zeugniss geben und auch nicht auf die Summe vieler schlecht berichteter Zeugen. Nicht zufällige Berührungen mit dem Elohimbuch hätte der Verfasser bei den Propheten aufsuchen und weil jede einzelne für sich genommen nach seinem Ermessen aller Beweiskraft entbehrt, summiren sollen, um ihnen einigen Schein von Beweiskraft zu geben, sondern jeden einzelnen Propheten darauf ansehen, ob Kenntniss des Elohimbuches bei ihm sich vorfindet oder auch nur vorausgesetzt werden kann. Er hätte dann nicht das Bedürfniss gefühlt, den kritischen Werth von Jer. 7, 22 sq. abzuleugnen (318 sq.), welches, wie man auch an על דברי erkläre, unmissverständlich aussagt, dass beim Auszug aus Aegypten Jehovah keine Gebote über Opfer, sondern bloss das Gebot des Gehorsams gegeben habe und damit die göttliche Institution des Opferwesens leugnet. Wie aber das zweite Glied: Höret auf meine Stimme, so will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein und wandelt auf dem Wege den ich euch vorschreibe, damit es euch wohlgehe, auf ein geschriebenes Buch zurückweist, nämlich das Deuteronomium, so weist auch das erste: Nicht habe ich zu euren Vätern geredet und nichts

ihnen befohlen über Brand- und Schachtopfer auf ein Buch, und wer diesen Vers geschrieben hat, hat bestimmt das Priestergesetz des Elohimbuches nicht gekannt, noch Kenntniss desselben bei dem Volke voraussetzen können und Jeremias war ein Priester. Nach dem Gesagten muss ich auch den Versuch Marti's, die Bezeugung des Elohimbuches durch die älteren Propheten zu erweisen, für missglückt ansehn. Sie setzen wohl, wie Reuss wieder zeigt (p. 191), die jehovistische Erzählung voraus, nirgends aber die elohistische und noch weniger das elohistische sinaitische Gesetz. Nicht allein ist nichts bei ihnen zu finden das einer Anführung aus demselben gleicht, Nichts, das wie ein Commentar zu einem alten offiziellen Text aussieht (147), sondern sie geben Winke genug, dass sie von seinen Cultvorschriften nichts wissen (p. 168).

Nach den Propheten das Deuteronomium! Es ist eine alte, besonders durch De Wette's Abhandlung[1]) zur Geltung gelangte Idee, dass dieses Buch, wie es am Ende des Pentateuchs steht, so auch dessen Schlussstein bilde; eine Idee, die so tief eingewurzelt war, dass die entgegengesetzte Ansicht von Vatke und George kaum Beachtung fand. Die Missgunst, mit welcher diese letztere in den dreissiger Jahren aufgenommen wurde, war indess nicht die Frucht eines verrosteten Vorurtheils. Die Scheidung der Pentateuchquellen war damals kaum an der Genesis begonnen und auch da nur theilweise durchgeführt, und der Jehovist galt allgemein als der Ergänzer. Den Complex der Gesetze der mittleren Bücher sah man als ein zusammenhängendes Corpus an. De Wette aber hatte nicht allein die zahlreichen Beziehungen des Deuteronomiums auf die in Exodus und Numeri erzählte Geschichte ins Licht gestellt, sondern auch die Abhängigkeit seiner Gesetze von Exod. 20—23 nachgewiesen, und die Verwandtschaft vieler mit einzelnen Stücken des Leviticus erkannt und als Abhängigkeit erklärt; das Uebrige ging mit in den Kauf. Ein weiterer Schritt der Kritik ward erst mit der genauen Sonderung der Quellenschriften ermöglicht. Nachdem Hupfeld die elohistische Er-

1) De Deuteronomio a prioribus Pentateuchi libris diverso et recentiori 1805.

zählung in Genesis bis Exod. 6 reiner herausgefunden hatte, hat Nöldeke die sogenannte Grundschrift zuerst durch den ganzen Pentateuch hindurch verfolgt, von den übrigen Bestandtheilen losgelöst und treffend charakterisirt.[1]) Auch er rechnet noch den ganzen Leviticus dazu, nur dass der Verfasser in Cap. XVIII und folgenden ein älteres Stück aufgenommen und überarbeitet haben sollte.[2]) Auf dem Punkte, wo die kritische Analyse hiemit angelangt war, konnte die Abhängigkeit des Deuteronomikers vom Elohisten immer noch behauptet werden, da dessen Berührungen mit dem letzgenannten Abschnitte unleugbar sind und man sich das Verhältniss zu ihnen demjenigen zu den Gesetzen des Bundesbuches analog dachte. Das that Riehm in seiner Recension der Graf'schen Schrift (Stud. und Crit. 1868. p. 358 sq. und wieder 1870: Die Grundschrift des Pentateuchs). Da ich auf die Frage über Lev. 17—26 zurückzukommen gedenke, so enthalte ich mich hier die von Riehm angezogenen deuteronomischen Parallelen zu Stellen daraus zu besprechen. Derselbe Gelehrte behauptet aber, die jüngere Abfassung des Deuteronomiums ergebe sich auch aus dem Vergleich einzelner seiner Vorschriften mit dem elohistischen Gesetz in andern Theilen des Leviticus. Die Ermahnung zu treuer Befolgung der priesterlichen Verordnung in Fällen des Aussatzes (24, 8) soll auf Lev. 13. 14 Rücksicht nehmen. Es ist aber nicht abzusehen, wie der Deuteronomiker nicht ohne jenes geschriebene Gesetz die Aussätzigen an die Priester hätte weisen können, denen diese Aufsicht schon lange zustand, und die Sanitätsmassregeln konnten aufgezeichnet sein, ohne gerade mit jenen zwei Kapiteln identisch, und wenn auch, doch ohné in das Elohimbuch aufgenommen zu sein (Vergl. Reuss p. 179). Auch das Speisegesetz (Deut. XIV) erklärt Riehm für sekundär gegen Lev. XI gehalten, und zwar besonders aus dem Grunde, weil der Deuteronomiker, der Vers 3 nur ein Gesetz über reine und unreine Speisen angekündigt, doch Vers 8 den Zusatz hat: Und die Aeser von unreinen

1) Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments. 1869.
2) p. 62 und folgende.

Thieren sollt ihr nicht berühren, ein Zusatz, der nur aus Lev. 11, 8 herübergenommen sein könne, wo noch von andern Verunreinigungen als durch unreine Speisen gehandelt werde. Das Argument ist scheinbar, die Analyse von Lev. XI macht es aber hinfällig. Wie im Deuteronomium ist nämlich auch Lev. XI, 2 nur ein Speisegesetz in Aussicht gestellt; das Mehrere das es Vers 8, 11, 12, 21—28, 31—40 über Verunreinigungen durch Berührungen und über die Reinigungen enthält, erweist sich somit als ein späterer Zusatz, zumal Vers 41 und 42, welche alle Insekten für unrein erklären, in Widerspruch mit 21—28 stehen, welche eine Ausnahme für die Heuschrecken gestatten und zugleich 29 und 30 überflüssig machen.[1]) Als Grundstock bleiben nur 1—7, 8 thlw. 9, 10, 13—20, 41—45, welche inhaltlich ganz mit dem Deuteronomium übereinstimmen; das Uebrige ist eine Erweiterung vom Elohisten selbst oder einem Späteren, der seine Schreibart nachahmt, sei's des im Deuteronomium vorliegenden, sei's anderswo vorgefundenen Textes. Bei diesem Sachverhalt stehe ich nicht an, auch in dem Verbot der Berührung des Aases (Deut. 14, 8) einen harmonisirenden Zusatz eines noch jüngeren Diaskeuasten zu erkennen. Das scheint freilich wieder eine Behauptung zu sein, die nur von dem Bedürfniss eingegeben ist, eine für die Hypothese unbequeme Stelle zu beseitigen. Indess sind solche Einschiebsel in dem Pentateuch so selten nicht, (man denke nur an Exod. 20, 11 und Jos. 20, 2 sq.) dass es hier verboten wäre das Gleiche zu vermuthen. Die Einzelstelle muss nach dem Charakter des ganzen Buches beurtheilt werden. Dass aber das deuteronomische Gesetz älter ist als das priesterliche hat Reuss noch einmal (XVIII) dargethan. Wenn der Gesetzgeber XII, 7 bezüglich des Gebots nur an dem Einen Heiligthum zu opfern und Opfermahlzeiten zu halten sagen konnte: Ihr sollt nicht thun, wie wir hier thun, heute ein jeglicher nach seinem Gutdünken, wenn er hier die bisherige Praxis einfach constatirt, ohne sie als Uebertretung eines alten Gebots zu tadeln

1) Kleinert p. 51 und Wellhausen: Jahrb. f. deutsche Theol. 1877 III, p. 421. Reuss p. 180. Kuenen I, p. 502 sq.

und auf eine andere dringt ohne das ihm geläufige כאשר דבר י״י hinzuzufügen, so ist das ein deutlicher Beweis, dass er die Gesetze von der Stiftshütte und Lev. 17 nicht gekannt hat, ein Beweis gegen den auch mehrere solcher Satztheile wie 14, 8 nichts vermöchten. Man muss, sagt Kuenen mit Recht, was am schwersten ist, auch am schwersten wiegen lassen.

Gegen diese einfache Grundregel kritischen Verhaltens hat auch Nöldeke in einer Weise verstossen, die mich gerade bei ihm, dem scharfsinnigen Zeichner der Grundschrift und ihrer Eigenthümlichkeiten besonders befremdet hat (Jahrb. für prot. Theol. I, 349 sq,). Ich hatte nachgewiesen, dass der Deuteronomiker 1) in seinen geschichtlichen Rückblicken das jehovistische Buch benütze; 2) dass, wo er sich in Widerspruch findet mit den vorhergehenden Büchern, der Widerspruch immer den Elohisten betreffe; 3) dass, wo Erzählungen beider Urkunden mit einander verflochten sind, er nur an die Jehovistische sich halte; 4) endlich, dass seine Zusätze im Buche Josua sich überall an die Jehovistische anschliessen und daraus gefolgert, dass jedenfalls zu seiner Zeit das elohistische Buch noch nicht mit dem jehovistischen verbunden war. Den den Ausschlag gebenden Sätzen 2 und 3 hat Nöldeke nicht widersprochen und doch bestreitet er den daraus gezogenen Schluss. Der Deuteronomiker soll nichts destoweniger den Elohisten und zwar schon in seiner Verbindung mit dem Jehovisten kennen, weil er die Zahl der Seelen die nach Aegypten zogen, die Zwölfzahl der Kundschafter, die Lade von Akazienholz und Eleasar, den Sohn und Nachfolger Aaron's erwähnt, von welchem Allem nur beim Elohisten die Rede ist. Ohne mich auf die Einzelheiten einzulassen, die hinlänglich von Kuenen[1]) und Wellhausen[2]) erwogen sind, kann ich einfach erwiedern: Was hindert denn anzunehmen, dass auch der Jehovist die Zahlen 70 und 12 angab (von der ersteren habe ich's in der Analyse von Gen. 46 wahrscheinlich gemacht) von der Bundeslade und Eleasar redete, alles diess aber von dem Redaktor ausgelassen ist, zumal er bei dem Elohisten die Namen der siebzig und der zwölfe, die weitläufige Beschreibung der

1) Theol. Tijdschrift 1875. p. 533 sq.
2) Geschichte Israels, p. 381, 385 sq.

Bundeslade und des Amtsantritts von Eleasar vorfand? Wenn das Deuteronomium überall sonst so genau an das jehovistische Buch sich anlehnt, dass man dieses aus ihm rekonstruiren könnte (Wellhausen), so ist auch hier eher auf früheres Vorhandensein dieser Angaben in letzterem, denn auf Benutzung des Elohisten zu schliessen. Was endlich meinen vierten Satz betrifft, dass der Deuteronomiker im Buche Josua nur jehovistische Stücke ergänzt, so war freilich in Jos. 20, 3 sq. der Schein dagegen, aber Hollenberg[1]) hat gezeigt, dass der deuteronomische Zusatz zu dem elohistischen Bericht über die Freistädte noch in LXX fehlt, also das Werk eines sehr jungen Diakeuasten ist, und damit zugleich bewiesen, dass man auf Grund im Grossen feststehender kritischer Resultate, auch einmal bei einem einzelnen ihnen widersprechenden Texte eine Conjektur wagen darf, ohne darum in den Fehler tendenziöser Willkür zu verfallen. Ein Wink mehr, dass, was am schwersten ist, für den Kritiker auch am schwersten wiegen soll.

Noch bleibt, um diesen literär-historischen Abschnitt zu Ende zu führen, das Verhältniss Ezechiel's zu dem Priestercodex kurz zu besprechen. Dieser Prophet galt bekanntlich allgemein bis in die jüngste Zeit als der gewichtigste Zeuge für den vorexilischen Ursprung desselben. Bei genauerer Vergleichung indess hat sich ergeben, dass die bis auf die singulärsten Ausdrücke entsprechenden Parallelen sich ledilich in Lev. XVII—XXVI und in wenigen anderen Stellen aus diesem Buche und aus Exodus und Numeri zusammenfinden. Ich habe nachgewiesen, dass in den genannten Kapiteln des Leviticus ein besonderes Gesetzbuch mit elohistischen Fragmenten durchspickt vorliegt, ein Gesetzbuch, das in Inhalt, Anlage und Ausdrucksweise sich vielfach, sowohl mit dem Bundesbuch als mit dem Deuteronomium berührt. Es ist nun auch von Klostermann (Zeitschrift für lutherische Theologie 1877, III, p. 401 sq.) zugestanden, dass dieses Gesetzbuch mit Einschluss der übrigen verwandten Stellen irgend

1) Der Charakter der alexandr. Uebersetzung des B. Josua. Moers 1876. S. 15. Vergl. Kuenen. Theol. Tijdschr. 1877, p. 461 sq.

einmal gesondert bestanden hat. Dieses Zugeständniss genügt für den Augenblick. Auch wenn es seine Richtigkeit mit der weiteren Behauptung dieses Gelehrten hätte, dass Ezechiel dasselbe gekannt, benutzt und seinen Styl nach demselben ausgebildet hat, so wäre damit für die frühere Existenz des P. C., mit welchem es erst ein Redaktor verbunden hat, nichts bewiesen. Von dem Priestercodex aber hat nach Kuenen, Wellhausen und Reuss jetzt auch Smend in seinem neulich erschienenen Commentar über Ezechiel gezeigt, dass er nicht das Muster der Zukunftsordnung ist, welche der Prophet in Cap. XL—XLVIII zeichnet, sondern umgekehrt, das in die Urzeit versetzte Nachbild derselben (p. 312 sq., 360 sq., 367, 375 sq., 388). Irre ich nicht, so wird es sein Verbleiben haben bei dem Satze, womit Reuss (p. 225) seine Erörterung über das Zeugniss Ezechiels schliesst: Wer bedenkt, mit welcher pünktlichen Genauigkeit bei dem Propheten in einem Abschnitt, der augenscheinlich das Programm der Zukunft abgeben soll, der Gottesdienst in allen Einzelheiten geregelt ist, und zugleich den Unterschied der Verordnungen Ezechiel's (über Priester, Feste und Opfer), von denen des Deuteronomiums und des Priestercodex in's Auge fasst, der wird nicht umhin können zu erkennen, dass Ezechiel's Gesetzgebung sich zeitlich zwischen die Deuteronomische und die noch nicht vorhandene, aber unter dem Einfluss seines Geistes entstandene und fortgebildete sinaitische einfügt.

Das Veto der Literärgeschichte gegen die Graf'sche Hypothese, beruht sonach lediglich auf mangelhafter Sonderung der im Pentateuch verarbeiteten Urkunden und aus der Verkennung der vielen Eingriffe in die vorliegenden Texte, welche die Redaktoren sich erlauben mussten, um aus so verschiedenartigen Quellenschriften ein einigermassen zusammenhängendes und geordnetes Ganze zu gewinnen. Wer die Schwierigkeiten einer derartigen Arbeit in's Auge fasst, wer bedenkt, wie viele Auslassungen, Umstellungen und ausgleichende Zusätze sie erheischte, der wird nicht anstehn, die Beziehungen der Quellen auf einander in den Fugen und Nähten für das Werk der harmonisirenden Redaktoren zu

halten. Damit ist dann aber auch aus rein literär-kritischen Gründen der Einsprache der Literärgeschichte die Basis entzogen. Es gilt, um es noch einmal zu sagen, das Elohimbuch rein von allen sonstigen Zuthaten früheren und späteren aus dem Complex des Hexateuchs herauszuschälen und jeden einzelnen Schriftsteller des A. T's. darauf anzusehen, ob er es gekannt habe. Findet man neben völliger Absenz von Polemik gegen dasselbe, doch mit dessen Bestand und Geltung unverträgliche Verordnungen und Voraussetzungen in Sachen des Cultus, wie diess gänzlich bei den älteren Propheten, in nur wenig geringerem Grade beim Deuteronomiker und Jeremias und theilweise sogar noch bei Ezechiel der Fall ist, so ist auch durch die Literärgeschichte sein jüngerer nachexilischer Ursprung dargethan.

Doch wenn es dahin kommen soll, erklärt Ryssel,[1]) müsse die Hypothese auch die Probe der Linguistik bestehn, es müsse gezeigt werden, dass das Hebräisch des Priestercodex dasjenige der Restaurationszeit und nicht einer frühern Zeit sei. Ich bekenne, ohne irgendwie die zunehmende Hinneigung des späteren Hebraismus zum aramäischen Idiom in Abrede stellen zu wollen, dass mir der Sprachcharakter immer ein unsicheres Criterium zur Feststellung des Alters eines Buches geschienen hat. Wusste ich doch, dass in der griechischen Zeit noch gut hebräische Psalmen gedichtet worden sind, und in dem viel älteren Buche Hiob eine Menge aramäischer Wörter vorkommen. Ryssel in seiner Dissertation hat mich belehrt, dass auch das sprachgeschichtliche Element in höherem Grade verwerthet werden kann, indem er bei der Vergleichung des Elohisten mit den übrigen Büchern mehr auf constante Erscheinungen in Wort- und Satzbildung als auf den Wortschatz, mehr auf die Grammatik denn auf das Lexicon den Nachdruck legt. Das Ergebniss der sehr sorgfältigen und gelehrten Untersuchung ist, dass die Stücke Ex. 25—31, 17; 35—40 (Stiftshütte) Lev. 6. 7 (Zusätze zum Opfergesetz); 8—10 (Priestergesetz); 27 (Gelübde); Num. 1—10 (Lagerordnung, Zählung, Leviten); 15, 22 sq.

---

1) De Elohistae Pentateuchi Sermone. Lips. 1878.

(Opfergesetze, Sabbathschänder): 16—19 (Alleinige Berechtigung der Aaroniden zum Priesteramt); 26—27 (zweite Zählung, Erbtöchter); 30. 31 (Gelübde, Beutegesetz); 34—36 (Grenzen, Stammesfürsten, Leviten- und Priesterstädte) der zweiten Periode der Sprachbildung von 700 bis Maleachi, und zwar der vorexilischen Hälfte derselben angehören, alles Uebrige hingegen im Gesetz und die elohistische Erzählung in Genesis und Exodus in die Anfänge des hebräischen Schriftthums hinaufreichen. In diesem Resultate hat der Verfasser, um es gleich zu sagen, seine feinen sprachstatistischen Beobachtungen unrichtig summirt. Es ist irreleitend für den Zweck, den er im Auge hatte, der mittleren Periode der Sprachentwickelung die Ausdehnung von etwa 700 a. Chr. bis weit in die Restaurationszeit hinab zu geben, so dass Maleachi noch in dieselbe aufgenommen wird, und die Maleachi gleichzeitigen echten Stücke in Esra und Nehemia in die dritte Periode zu versetzen, welche so späte Bücher, wie Chronik, Esther und Daniel, enthält. Wie kann da das öftere Zusammentreffen der sprachlichen Eigenthümlichkeiten der obigen elohistischen Stücke mit Ezechiel oder Sacharja, das nur theilweise Zusammentreffen mit den Idiomen der Bücher des dritten Jahrhunderts ihren vorexilischen Ursprung beweisen? Wie man sich eine Tabelle fertigt und dabei wie billig in einer ersten Colonne die Bücher des siebenten Jahrhunderts (Deuter. Jerem. Zeph.), in einer zweiten die exilischen und unmittelbar nachexilischen Bücher bis Esra (Ezech. II. Esaj. Reg. Hag. Sach. Mal.), in einer dritten letzten die jüngsten Bücher zusammenstellt. und versuchsweise den Elohisten zwischen die zweite und dritte einfügt, so stellt sich unmittelbar für das Auge heraus, dass das elohistische Sprachgepräge den Uebergang bildet von demjenigen Ezechiel's zu dem der Chronik und man kann sich nur wundern, wie dieses der Graf'schen Hypothese so genau entsprechende Ergebniss dem Verfasser selbst entgehen konnte. Was nach Abzug der obengenannten Stücke von Gesetzen noch übrig bleibt, ist, ausser dem Opfergesetz Lev. 1—5, nur das Speisegesetz 11.; das über Verunreinigungen XII. XV.; über den Aussatz XIII. XIV und besonders das in Lev. 17—26

verarbeitete Gesetzbuch, welches nach unserer Ansicht nicht zum Elohimbuch gehört und älter ist. Die sprachlichen Gründe endlich, den historischen Theil des Elohimbuchs von dem gesetzlichen abzulösen, müssten viel gewichtiger sein, um die von Riehm gegen Graf siegreich behauptete Zusammengehörigkeit der beiden Theile von Neuem in Frage zu stellen. Sie sind aber nicht einmal vorhanden, da Nominalformen wie אֲחֻזָּה (אחזה Gen. 17, 8; 23, 4; 9, 24) מִקְנָה von Sachen (Gen. 17, 12; 23, 18; 31, 18; 23, 6) מֶמְשֶׁלֶת (Gen. 1, 16) mit der Endung ָן (Gen. 31, 18; 36, 6), welche der jüngern und jüngsten Sprache eignen, auch hier nicht fehlen. Es ist mir unbegreiflich, wie Ryssel in diesen historischen Stücken eine ganz andere Sprache als die der gesetzlichen und noch dazu die Sprache des Alterthums hat wahrnehmen können, da sie von derjenigen der ältesten Reste der hebräischen Literatur in demselben Grade abweicht, als sie mit der späteren übereinstimmt. Das seltnere Vorkommen von Eigenthümlichkeiten der späteren Zeit als in den Gesetzstücken, erklärt sich zur Genüge aus dem Umstand, dass der historische Styl der frühern Bücher noch nachwirkte, während für die neuen Cultusordnungen ohne Vorbild in der Vergangenheit auch die Sprache erst geschaffen werden musste, natürlich in den grammatischen Formen damaliger Zeit. Ich denke hiemit erwiesen zu haben, dass die Sprachgeschichte die Ergebnisse der Cult- und Literärgeschichte bestätigt und nicht umstösst.

Die bewährten drei Haufen alttestamentlicher Taktik, welche gegen die Graf'sche Hypothese in's Feld geführt worden sind, haben meines Erachtens den Sieg nicht errungen. Die Hypothese hat Stand gehalten gegen den dreifachen Anlauf, sie hat, ohne einen Zoll breit einzubüssen, alle ihre Positionen behauptet. Ja, auf die Gefahr hin, gleich Wellhausen beschuldigt zu werden, zu laut oder zu früh den Triumphton anzustimmen, wage ich es die Hoffnung auszusprechen, dass die Zeit nicht mehr allzu ferne ist, wo die sogenannte Hypothese von allen nicht durch dogmatische Rücksichten beeinflussten Kritikern als ein unumstössliches Ergebniss der historischen Forschung gelten wird, so gut

wie der exilische Ursprung des zweiten Theiles des Jesajabuches oder die Abfassung der Apokalypse des Daniel zur Zeit des Antiochus Epiphanes, mögen auch Andere sie noch so lange für eine Chimäre halten. Wenn die Cultgeschichte erwiesen hat, dass die Gesetze des Elohimbuches erst zur Zeit Esra's in's Leben getreten sind, wenn die Literärgeschichte es in's Licht stellt, dass das Buch früher allen Schriftstellern unbekannt war, und nur auf Grund der Anschauungen Ezechiels richtig verstanden werden kann, wenn schliesslich die Sprachgeschichte wider ihren Willen zeigen muss, dass es alle Eigenthümlichkeiten dieser Zeit an sich trägt, von woher will man noch andere Beweise erwarten, dass es ihr wirklich angehöre? Sind auf andern Gebieten entgegengesetzte Instanzen vorhanden, oder auf diesen selbst und nur noch nicht dem theologischen Publikum geoffenbart? Ich weiss es nicht. Bis sie aber an das Tageslicht treten, werden wir befugt sein, mit Recht die Graf'sche Hypothese als die am besten begründete und allein überall ausreichende Erklärung der Entstehung des Pentateuchs anzusehn. Statt des Räthsels, dessen Lösung der früheren Ansicht unmöglich war, man erlaube mir, da ich nicht in weniger Worten zusammenzufassen vermag, was Kuenen, Wellhausen und Reuss vor- und nachher so überzeugend ausgeführt haben, mich selbst zu citiren — statt der unerklärlichen Erscheinung eines Buches aus den Anfangszeiten der hebräischen Cultur das weder aus den damals gegebenen Verhältnissen begreiflich ist, noch thatsächlich bestimmend auf sie eingewirkt hat eines Buches, welches in der ganzen durch die Propheten der Königszeit unter immer erneuerten Kämpfen bewirkten Ausbildung der Volksreligion zum reinen Monotheismus unberücksichtigt blieb, und dessen Vorschriften erst nach der Restauration wieder hervorgesucht wurden und zur praktischen Geltung kamen, haben wir eine literärgeschichtliche Entwicklung, die mit der culturgeschichtlichen parallel von Jahrhundert zu Jahrhundert fortschreitet. Die Jahveurkunde mit der Freiheit aller Orten Jehova zu opfern, stellt sich neben die ältern Propheten. Das Deuteronomium ist das Gesetzbuch der Reform Josia's und der durch ihn durchge-

führten Concentration des Gottesdienstes am Heiligthum zu Jerusalem. Ezechiel zeichnet in seinem idealen Gottesstaat das Bild einer künftigen Ordnung, welches von den zurückgekehrten Exulanten den neuen Verhältnissen angepasst und in die Urzeit zurückversetzt der Codex des neuerstandenen Juda geworden ist. Die Zeit der Restauration kennzeichnet sich nicht als ein Zurückgreifen auf ein uranfängliches seit einem ganzen oder halben Jahrtausend abhanden gekommenes Gesetz, sondern als die letzte Ausbildung der Mosaischen Religion zu festen Institutionen nach der Norm des Elohimbuchs.

Zur Marcusfrage.[1])

Von

C. Wittichen.

III. Die ursprüngliche Zugehörigkeit der Erzählung von der Ehebrecherin (Joh. 8) zum Marcusevangelium.

Dass die Perikope von der Ehebrecherin keinen ursprünglichen Bestandtheil des Evangeliums nach Johannes bildet, wird von der grossen Mehrzahl der Forscher zugestanden. Nur Hilgenfeld hat noch neuerdings (Einleitung in das N. T. 1875, S. 707 f.) die Echtheit derselben festhalten zu müssen geglaubt. Für die Unechtheit spricht, dass dieselbe in den zum Theil werthvollsten Handschriften (א. A. B. C. L. T. X. Δ.) im Texte fehlt, in andern guten Handschriften mit Obelen oder Asterisken versehen oder, wie auch in D, ans Ende des Evangeliums gesetzt ist, wieder in andern sich hinter Lc. 21, 37 f. findet, und dass die meisten Väter und Uebersetzer sie im Evangelium nicht vorfanden. Die Unentbehrlichkeit der Perikope im Texte des Johannes, welche Hilgenfeld zu erweisen gesucht hat, aber ist doch mindestens zweifelhaft, da 8, 12 ja, nachdem mit 7, 52 eine Scene abgeschlossen worden, einen neuen Tag und Auftritt eröffnet, welcher, wie V. 21 zeigt, mit V. 20 schliesst. Nicht weniger aber als durch alles dies wird die Unechtheit erwiesen durch den abweichenden Sprachcharakter, welcher Marcus näher steht als Johannes. Schon Hitzig (Johannes Marcus S. 220 ff.) hat daher das Stück dem Marcus zugeschrieben und angenommen, dass es zwischen Marcus 12, 17 und 18 ausgefallen sei, und Holtzmann (die synoptischen Evangelien S. 92 ff.)

---

1) Vergl. Jahrg. V, (1879) S. 165 ff.

ist ihm nachgefolgt. Die von ihnen dafür beigebrachten Belege gedenken wir im Folgenden namentlich dadurch zu verstärken, dass wir den textus receptus, welcher bis dahin fast ausnahmslos in Gebrauch gewesen, verlassen und verschiedenen Handschriften folgen, und zwar besonders D und U. Finden sich hier für die recipirten Lesearten solche, welche specifisch Marcianischen Sprachcharakter an sich tragen, so dürfen dieselben, nachdem vorher bereits aus dem textus receptus die Sprachverwandschaft mit dem zweiten Evangelisten nachgewiesen worden, unangefochten als ursprünglich gelten. Wäre es doch auch unerfindlich, wie dieselben später in die Handschriften sollten hineingekommen sein!

Der textus receptus nun bietet ausser den allgemeinen Merkmalen der Marcianischen Schreibweise, dem abwechselnden Gebrauch des Imperfectum, Praesens und Aoristus in der Erzählung und der Häufung der Participien, folgende besonderen grammatischen und stylistischen Erscheinungen dar, welche dem Marcusevangelium eigenthümlich sind:

Cap. 7, 53: *εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ*: vergl. Mc. 2, 11; 7, 30: *εἰς τὸν οἶκον σου, αὐτῆς*.

„ 8, 1: *τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*: diese Form des Namens stammt aus Marcus (11, 1; 13, 3; 14, 26), denn sie findet sich in den andern Evangelien nur in den Entlehnungen aus demselben, während sonst *τὸ ὄρος τὸ ἐλαιῶν* steht (Lc. 19, 29; 21, 37 nach richtiger Lesart, vgl. Apg. 1, 12).

„ 2: *καὶ πᾶς ὁ λαὸς* (wofür cod. G. S. U. *ὄχλος* haben) *ἤρχετο πρὸς αὐτὸν*: vgl. Mc. 2, 13, wo sich dieser Satz wörtlich wiederfindet.

„ „ *καὶ καθίσας ἐδίδασκεν*: vgl. 9, 35 und 12, 41: *καὶ καθίσας ἐφώνησεν, ἐθεώρει*.

„ 5: *ἐν δὲ τῷ νόμῳ Μωσῆς* (cod. D: *Μωϋσῆς*) *ἡμῖν ἐνετείλατο*: vgl. Mc. 10, 3: *τί ἡμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς*.

„ „ *τὰς τοιαύτας*: *τοιοῦτος* mit Artikel (der so Beschaffene) steht in dem Evangelium nur noch Mc. 10, 14 und Parall.

Cap. 8, 6: *πειράζοντες αὐτόν*: vgl. Mc. 8, 11; 10, 2: *πειράζοντες αὐτόν*.
" " *κύψας* (vgl. V. 8 und 10): das Simpl. und Part. findet sich im n. Text nur noch Mc. 1, 7.
" 9: *εἷς καθ' εἷς*: steht im n. Text nur noch Mc. 14, 19.
" " *πλήν*: findet sich als Präposition in den Evangelien nur noch Mc. 12, 32.
" 10: *ἡ γυνή* vocativisch: vgl. Mc. 5, 8; 9, 25; 14, 36; 15, 29.
" " *κατακρίνειν* im Sinne von gerichtlich verurtheilen steht in den Evangelien nur noch Mc. 10, 33 und 14, 64, woher es Mt. 20, 18; 27, 3 entnommen ist.
" 11: *μηκέτι*: findet sich in den Evangelien nur bei Mc. (1, 45: 2, 2; 9, 25; 11, 14 Parall. Mt. 21, 19).

Diese Beobachtungen aber lassen sich, wenn man den textus receptus verlässt, durch folgende vermehren.

Cap. 7, 53: *ἀπῆλθεν* (so hat cod. U u. a. statt *ἐπορεύθη*) *εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ*: vgl. Mc. 7, 30: *ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς*.
" 8, 3: *φέρουσι* (cod. U u. a. statt *ἄγουσι*) *πρὸς αὐτόν*: vgl. Mc. 11, 2 und 7, wo die andern *ἄγειν* gebrauchen (Mt. 21, 2 und 7; 18, 30 und 35).
" 7; 8: *κάτω κύψας κατέγραφεν* (cod. D. E. u. a. statt *κ. κ. ἔγραφεν*: vgl. Mc. 11, 19; 12, 8, wo ebenfalls Präposition und entsprechendes Adverb neben einander stehen.
" 7; 10: *ἀναβλέψας* (cod. U u. a. statt *ἀνακύψας*): vgl. Mc. 6, 41; 7, 34; 8, 24; 16, 4.
" 11: *ὕπαγε* (cod. D statt *πορεύου*) ist, abgesehen von Entlehnungen, dem Marcus eigenthümlich: 1, 44; 5, 34; 6, 38; 7, 29; 10, 21 und 52; 16, 7.

Allerdings finden sich daneben auch Ausdrücke, welche Marcus fremd sind. Es sind im textus receptus folgende:

Cap. 7, 53; 8, 1 u. 11: *πορεύεσθαι*, von welchem Verb Marcus nur die Composita und nie den Aor. I hat.

„ 2: *ὄρθρου*, welches sich nur bei Lucas findet (24, 1; Apg. 5, 21).

„ 3: *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι*, welche Formel aus Matthäus und Lucas stammt, während Marcus *γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* (2, 16) oder auch bloss *γραμματεῖς* (12, 38) hat.

„ 4: *καταλαμβάνειν* im Sinne von ertappen, und *ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ*, welche sich im N. T. überhaupt nur hier finden.

„ 7: *ἐπιμένειν*: ist im N. T. nur in den paulin. Briefen und in der Apostelg. zu finden.

„ *εἰπεῖν πρός τινα* mit jemandem reden ist Lucanisch (in der einzigen Stelle bei Marcus: 12, 12, wo sich das *πρὸς* findet, heisst es: in Beziehung auf).

„ *ἀναμάρτητος*: steht im N. T. überhaupt nur hier.

„ 9: *συνείδησις*: ist hauptsächlich in den paulin. Briefen, in den Evangelien gar nicht, wohl aber in der Apostelg. (23, 1; 24, 16) in Gebrauch.

„ *ἐλέγχειν*: findet sich in den synoptischen Evangelien nur Lc. 3, 19 und Mt. 18, 15.

„ 10: *θεᾶσθαι*: steht in den Evangelien nur bei Matth., Luc., und Joh.

„ 11: *ἁμαρτάνειν* desgl.

Diese Erscheinungen im text. rec. verlieren jedoch ihre Tragweite bei Aufnahme anderer Lesearten. Es bieten nämlich die Handschriften

Cap. 7, 53 statt ἐπορεύθη: ἀπῆλθεν (cod. U. u. a.).
„ 8, 1 statt „ : ἐπορεύετο (cod. S. u. a.), wofür wohl ursprünglich ἐξεπορεύετο (vgl. Mc. 11, 19) stand.
„ 11 statt πορεύου: ὕπαγε (cod. D., vgl. oben).
„ 7 statt εἶπε πρὸς αὐτούς: εἶπεν αὐτοῖς (cod. D. S. U.)

Ausserdem fehlen in cod. D M U die Worte: καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι. Sind nun überdies καταλαμβάνειν und ἀναμάρτητοι hapax legomena, ist ὄρθρου, da es im N. T. nur bei Lucas steht, möglicher Weise von Marcus entlehnt, und findet sich die unhistorische Coordination von γραμματεῖς und Φαρισαῖοι (vgl. oben) auch in Handschriften des Marcus, so bleibt nichts übrig, was nicht auf Rechnung eines Ueberarbeiters geschrieben werden könnte. Dagegen geben die Handschriften noch folgende Lesarten an die Hand, welche das Marcianische Gepräge des Textes verstärken, nämlich:

Cap. 8, 1 statt Ἰησοῦς δὲ: καὶ ὁ Ιησοῦς (cod. U. u. a.).
„ 2 statt παρεγένετο: παραγίνεται (cod. D. vgl. Mc. 14, 43).
„ 11 statt εἶπε δὲ αὐτῇ: εἶπεν αὐτῇ (cod. U. u. a., vgl. Mc. 10, 29; 12, 24; 29).

Zur bessern Veranschaulichung des Gefundenen setzen wir den emendirten Text hierher:

7 53 Καὶ ἀπῆλθεν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, 8 1 καὶ ὁ Ἰησοῦς (ἐξ)-ἐπορεύετο εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. 2 Ὄρθρου δὲ πάλιν παραγίνεται εἰς τὸ ἱερὸν, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτὸν, καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς. 3 Φέρουσι δὲ οἱ γραμματεῖς (καὶ οἱ Φαρισαῖοι) πρὸς αὐτὸν γυναῖκα ἐν μοιχείᾳ κατειλημμένην, καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ 4 λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατειλήφθη ἐπαυτοφώρῳ μοιχευομένη. 5 Ἐν δὲ τῷ νόμῳ Μωυσῆς ἡμῖν ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθοβολεῖσθαι· σὺ οὖν τί λέγεις; 6 Τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ. Ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. 7 Ὡς δὲ ἐπέμενον

ἐρωτῶντες αὐτόν, ἀναβλέψας εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος τὸν λίθον ἐπ' αὐτῇ βαλέτω. 8 Καὶ πάλιν κάτω κύψας κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. 9 Οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἷς καθ' εἷς, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἕως τῶν ἐσχάτων, καὶ κατελείφθη μόνος ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ ἑστῶσα. 10 Ἀναβλέψας δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ μηδένα θεασάμενος πλὴν τῆς γυναικός, εἶπεν αὐτῇ· ἡ γυνή, ποῦ εἰσὶν ἐκεῖνοι οἱ κατήγοροί σου; οὐδείς σε κατέκρινεν; 11 Ἡ δὲ εἶπεν· οὐδείς, κύριε. Εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω· ὕπαγε καὶ μηκέτι ἁμάρτανε.

Es ist nicht ohne Bedeutung, dass die oben verzeichneten nicht-marcianischen Ausdrücke, wozu auch noch das früher genannte sonst im N. T. nur Lc. 13, 11; 21, 28 vorkommende Compos. ἀνακύψας des text. rec. gehört, überwiegend dem Wortschatz des Lucas angehören. Dieselbe Beobachtung aber lässt sich bei manchen Varianten in den Handschriften machen. Man vergleiche

zu προσποιούμενοι in V. 6 (Zusatz hinter εἰς τὴν γῆν in cod. E. G. H. K.): Lc. 24, 28;

zu κἀκείνη statt ἡ δὲ in V. 11 (cod. D): Lc. 11, 7 22, 12; Apg. 18, 19;

zu ἀπὸ τοῦ νῦν in V. 11 (Zusatz vor μηκέτι in cod. D. M.): Lc. 1, 48; 5, 10; 12, 52 u. s. w.

Ergibt sich nun aus einer Vergleichung von Lc. 21, 37 f. mit Joh. 8, 1 f.. dass jene Stelle eine Ueberarbeitung dieser ist und bringen einige Handschriften die Perikope an jenem ersten Ort statt im vierten Evangeliums, so ist anzunehmen, dass der Verfasser des Lucasevangeliums dieselbe aus Marcus aufnahm und überarbeitete, sein Redactor dieselbe aber ausfallen liess und dann Joh. 8, 1 f. in Lc. 21, 37 f. umwandelte. Ebenso scheint die Perikope ursprünglich im Evangelium nach Matthäus gestanden zu haben, da das ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Mt. 22, 23 eine der Uebergangsformeln ist, womit der Verfasser desselben nach Einschaltungen oder Auslassungen den Faden der Erzählung des Urmarcus wieder aufnimmt (vgl. 12, 1; 14, 1; 26, 55); ihm ist dann der Redactor des Lucas, da er auch sonst Spuren der Bekanntschaft mit Mat-

thäus in seiner ältern Gestalt zeigt, und der Redactor der Marcianischen Urschrift gefolgt, und so wurde die Perikope heimatlos, bis sie Abschreiber an ihnen passend erscheinenden Orten einfügten (vgl. mein Leben Jesu S. 305 f.)

Dass die Perikope aber ursprünglich grade hinter Mc. 12, 17 stand, dafür spricht, dass in dem Abschnitte Mc. 11, 27—14, 1 eine Zeitbestimmung, wie sie Joh. 8, 1 bietet, fehlt, da sonst alle hier erzählten Vorfälle auf Einen Tag zu setzen wären (vgl. die Zeitbestimmungen in Mc. 11, 11; 19; 27; 14, 1 u. 12, welche die andern Evangelisten zum Theil verwischt haben), dass Joh. 8, 6a an Mc. 12, 13 und 15 erinnert und dass die Erzählung sich hier sehr gut anschliesst.

IV. Einige kleinere Textemendationen.

1) In Mc. 1, 14 und 15 lautet der überlieferte Text: *κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, λέγων ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.* Wie Matthäus dazu gekommen sein sollte, diesen Wortlaut so abzukürzen, wie er Mt. 4, 17, vgl. 3, 2, vorliegt, ist schwer zu sagen. Dagegen ist Grund zu der Annahme vorhanden, dass der Redactor des Marcusevangeliums den von ihm vorgefundenen Text erweitert hat und zwar im Sinne eines Pauliners. Es erinnert nämlich das *πεπλήρωται ὁ καιρός* sehr an Gal. 4, 4: *ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*, die Forderung des *πιστεύειν* neben derjenigen des *μετανοεῖν* an die paulinische Heilslehre, die seltene und bei Marcus sonst nicht vorhandene Construction von *πιστεύειν* mit *ἐν* aber findet sich in der Nachbarschaft jener paulinischen Stelle, nämlich Gal. 3, 26. Wie Matthäus diese Zusätze nicht hat, so fehlt bei ihm auch hinter *κηρύσσειν* (vgl. Mt. 3, 1) das Object *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.* Da nun auch Marcus dieses Verb öfter absolut gebraucht (z. B. 1, 38 f.; 3, 14), so scheint der Redactor das Object hinzugefügt zu haben, um einen Gegensatz gegen den Täufer zu markiren, was dann wieder mit sich brachte, dass *μετανοεῖτε* seine Stelle hinter dem Inhalt der frohen Botschaft: *ὅτι πεπλήρωται* u. s. w. erhielt. Aber auch Matthäus hat Aenderungen am ursprünglichen Texte vorgenommen: Durch *ἀπὸ τότε*

ἤρξατο (vgl. das ἀκούσας in V. 12) will er hervorheben, dass die Gefangennahme des Täufers für Jesus die Veranlassung geworden, seine Thätigkeit zu beginnen, ausserdem fügt er nach seiner Gewohnheit in der ersten Satzhälfte *καί*, in der zweiten *γάρ* ergänzend hinzu. Der ursprüngliche Text wird daher gelautet haben:

κηρύσσων· μετανοεῖτε, ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

2) Dass mit der Bergpredigt bei Marcus auch die Erzählung von dem römischen Centurio ausgefallen sei, ist schon von Ewald (die drei ersten Evangelien S. 225) mit Holtzmann (a. a. O. S. 77 f.) behauptet worden, und ist der Schreiber dieses ihnen darin gefolgt (Leben Jesu S. 134). Der triftige Grund dafür ist der, dass bei Matthäus wie bei Lucas diese Erzählung auf den Rückweg von dem Felsberge nach Kapernaum fällt (Mt. 8, 5; Lc. 7, 1), nur mit dem Unterschiede, dass Matthäus auf demselben Rückwege, offenbar gegen den ursprünglichen Gang der Erzählung (vgl. Mc. 1, 40—45), vorher noch die Heilung des Aussätzigen geschehen lässt (Mt. 8, 2—4). Nicht minder wird mit gutem Grunde behauptet, dass mit Ausnahme von Mt. V. 11 f., welcher Spruch bei Lucas einen abweichenden Standort (13, 28 f.) hat und daher nicht aus Marcus stammen kann, die Relation des Matthäus den ursprünglichen Text getreuer wiedergibt als die des Lucas, welche die Spuren starker Ueberarbeitung trägt (vgl. Holtzmann a. a. O. S. 217 f.; mein Leben Jesu S. 134). Dagegen ist der Nachweis der stilistischen Verwandtschaft von Mt. 8, 5 ff. mit Marcus bisher nur andeutungsweise gegeben worden und holen wir ihn daher hier nach. Dieselbe erhellt aus folgenden Beobachtungen:

Mt. 8, 5: *εἰςελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφ.*: analog mit Mc. 1, 21; 2, 1; 9, 33.

„ „ *παρακαλῶν καὶ λέγων* mit folgender directer Rede: die gleiche Satzbildung findet sich Mc. 1, 40 und bezüglich der directen Rede noch Mc. 5, 12 und 23, während bei Matthäus diese sonst nur 18, 29 vorkommt.

„ „ *παραλυτικός*: vgl. Mc. 2, 3 ff.; 10, von wo es in die Parallelen Mt. 9, 2 und 6 und 4, 24 (vgl Mc. 3,

10 f.) übergegangen ist. Lucas hat *παραλελυμένος* (5, 24).

Mt. 8, 7: *λέγει αὐτῷ* ohne *καί* oder *δέ*: vgl. Mc. 10, 29; 12, 24; 29.

„ 8: *ἱκανός* im Sinne von tüchtig (würdig) findet sich sonst in den Evangelien nur noch Mc. 1, 7 und Parall.

„ „ *στέγη* steht im n. T. nur noch Mc. 2, 4:

„ 13: *ὕπαγε* ist, wie schon oben bemerkt, abgesehen von Entlehnungen, dem Marcus eigenthümlich, die andern Evangelisten haben *πορεύου*: Mt. V. 9; 2, 20; 22, 9; Lc. 7, 50; 8, 48 u. s. w.

Den eigenthümlichen Sprachgebrauch des Matthäus zeigen nur die Worte (V. 9) *πορεύθητι καὶ πορεύεται*, sofern, wie schon erwähnt, Mc. das Simpl. *πορεύεσθαι* überhaupt nicht gebraucht und auch an dieser Stelle sich des Verbs *ὑπάγειν* bedient haben würde. Dafür, dass es sich ursprünglich auch hier fand, spricht dass es sich in V. 13 noch vorfindet. Der öftere Gebrauch des verbindenden *δέ* statt *καί* ist gewöhnliche Abänderung des Matthäus.

3) Im jetzigen Texte des Marcus finden sich 4, 13 die Worte: *Καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;* Dieselben fehlen jedoch nicht allein bei Matthäus und Lucas (Mt. 13, 18; Lc. 8, 11), sondern sie widerstreiten auch dem Contexte bei Marcus selbst. Denn die vorhergehende Aussage Jesu, dass den Jüngern das Geheimniss des Reiches Gottes mitgetheilt worden sei (V. 11 a), hat ja gemäss V. 11 b und 12 (vgl. 34) den Sinn, dass sie die in den Gleichnissen niedergelegte Wahrheit zu verstehen befähigt seien, während das Volk nur das Gleichniss, d. h. die symbolische Erzählung aufzunehmen vermöchte, und motivirt daher die folgende Deutung des Gleichnisses. Dagegen macht die Frage: Ihr versteht dies Gleichniss nicht, wie wollt ihr denn alle die Gleichnisse begreifen? den Jüngern den Vorwurf, dass sie sich die Gleichnisse nicht deuten könnten, welche doch auch gar nicht für sie bestimmt waren, und stellt den angegebenen Vorzug der Jünger durch einen empfindlichen Tadel sogleich wieder in Schatten. Die obigen

Worte können daher nicht echt sein, sondern sind das Werk des paulinisch gesinnten Ueberarbeiters, der ja auch sonst die Tendenz zeigt, das Verständniss der Zwölfe möglichst herabzusetzen (vgl. Mc. 6, 52; 8, 17 f.; 9, 10; 14, 10, welche Verse bei Matthäus und Lucas theils ganz, theils grösstentheils fehlen und daher ursprünglich nicht im Texte gestanden haben können). An Stelle derselben nun findet sich bei Lucas der einleitende Satz: Ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή (Lc. 8, 11), und zwar in Uebereinstimmung mit Matthäus (13, 18), nur dass er hier in Folge des Einschiebsels V. 14—17 eine etwas abweichende Form angenommen hat. Derselbe muss daher ursprünglich auch im Texte des Marcus gestanden haben, ist aber durch den Zusatz des Redactors aus demselben verdrängt worden.

Zu Africanus.

Von

Prof. Dr. H. Gelzer

in Jena.

Im Folgenden stelle ich einige Zusätze und Berichtigungen zu: „S. Julius Africanus und die byzantinische Chronographie I“ zusammen, auf die ich von befreundeter Seite aufmerksam gemacht wurde oder die ich selbst nachträglich bemerkte.

S. 12. Dr. K. K. Müller in Würzburg theilt mir nach seiner Vergleichung ein Fragment der *Κεστοί* mit aus Cod. Laur. LXXIV, 23, welches sich — freilich sehr fehlerhaft — bereits bei Lami (Ioa. Meursii operum vol. VII Florentiae 1746 praef. p. XX) abgedruckt findet. Es enthält ein paar Purgirmittel. Von Wichtigkeit ist aber die Ueberschrift:

Ἐκ τῶν Ἀφρικανοῦ Κεστῶν
(*ὅπερ ἐστὶ Κεστῶν* (Codex *Κεστὸν*) *ιγ', κεφάλαιον κβ'*)
καθαρτικὰ ἁπλᾶ.

Dieses Citat aus dem XIII. Buche erweist klar, dass die *ἐννεάβιβλος* nicht das ganze Werk umfasste und dass *ιδ'* die niedrigste mögliche Büchersumme ist.

S. 13. Die Ueberschrift *ἰουλίου ἀφρικανοῦ κεστὸς ζ'* findet sich in zahlreichen Handschriften, so Cod. Barber. II, 97, Paris. Gr. 2441, 2437, Suppl. 26. Monac. Gr. 195 u. s. f.

S. 18 hatte ich behauptet, dass Africanus grössere exegetische Arbeiten nicht geliefert habe. Nun führt zwar der Catalog der Pariser Bibliothek unter den Graeci zwei Prophetencatenen (CLIX und CLXXIV) auf, welche Scholien

zu Daniel aus Africanus bieten. Natürlich enthalten beide nur das aus Euseb. dem. evang. VIII, 2, 46—54 längst bekannte Stück der Chronographie, wie die Lucascatenen nur Stücke des Aristeidesbriefes.

Ebenda Note 5 hätte ich statt der erst von Lazius gefertigten Ueberschriften als Beweis für die angebliche Autorschaft des Africanus als Uebersetzers der historia apostolica die Stelle VI, 20 anführen sollen: Quae Africanus historiographus in Latinam transtulit linguam.

S. 19. Ueber die διήγησις verdanke ich Usener nähere Aufklärung. X. Berger gab dieselbe aus zwei jungen Münchner Handschriften heraus. Sie kommt noch in einer andren Münchner, vormals Augsburger Handschrift des XI. Jahrhunderts vor und hier, wie in einer Reihe andrer alter Handschriften, als Stück eines grösseren Ganzen, was meist dem Anastasius Sinaita beigelegt wird: ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων d. h. eines an Kühnheit der Fabulistik alles überbietenden Elaborats, welches eine Religionsdisputation zwischen Heiden, Christen und Juden am Hofe des Perserkönigs Arrenatos berichtet. Hierin wird nun als heidnisches Beweisstück für die Wahrheit der christlichen Ueberlieferung jenes Anekdoton der Aretinschen Beiträge eingelegt. Der ganze Vortrag wird einem Ἀφροδιτιανός in den Mund gelegt, der in dem Werke durchweg die erste Rolle als unparteiischer Hofmann spielt. Dieser Name, wie nun Usener zeigt, und nichts andres steckt in dem vermeintlichen Ἀφρ[ικανὸς] der jungen Handschriften.

S. 27. Hier hätte ich zwei ausdrücklich dem V. Buche zugeschriebene Fragmente erwähnen sollen: I. A. Cramer. caten. in evang. S. Matthaei et S. Marci Oxford 1840, S. 9, 7 (= Routh fr. XLIX*) φησὶν ὁ Ἀφρικανὸς ἐν πέμπτῳ βιβλίῳ τῶν χρονικῶν αὐτοῦ κτλ. Africanus motivirt hier die Auslassung der drei Könige Ahasja, Joas, Amazia Matth I, 8 mit ihrer Gottlosigkeit. Offenbar hat also Africanus auch im V. Buche ähnlich, wie im Aristeidesbriefe weitläufig über Christi Stammregister gehandelt. Einen noch wichtigern Aufschluss gewährt Sync. S. 328, 17 ff. Eusebios hatte Africanus den Vorwurf gemacht, in der Richterperiode 100 Jahre οἴκοθεν

zugesetzt zu haben. Synkellos (resp. Panodoros) vertheidigt ihn dagegen: *ἀλλ' ὁ μὲν Ἀφρικανὸς περὶ τούτων ὡς διαφωνουμένων ἐν τέλει τοῦ ε' λόγου καθομολογεῖ.* Africanus hat also am Schlusse seines Werkes eine Recapitulation seiner chronologischen Resultate gegeben und in offenherziger Weise auf die unsichern und disputabeln Punkte hingewiesen.

S. 48. Eine glänzende Besserung der schwierigen Stelle Sync. S. 614, 2 hat mir von Gutschmid mitgetheilt. Er hält es nicht für glaubhaft, dass ein so praecis sich ausdrückender Chronolog, wie Africanus, Parusie und Auferstehung als ein und denselben Endtermin genannt haben soll. Er heilt die Stelle durch Umstellung: *συνάγονται δὲ τοίνυν οἱ χρόνοι ἐπὶ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν ἀπὸ Ἀδὰμ ἔτη ͵εφλά· ἀφ' οὗ χρόνου καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐπὶ ὀλυμπιάδα σν' ἔτη, ϱϟβ',* sodass das Jahr der Parusie das letzte der 5531, dass der Auferstehung das erste der folgenden Periode von 192 Jahren ist. Man muss dann freilich annehmen, dass nicht nur Synkellos nach S. 615, 14 und 616, 18, sondern auch der sog. Eustathios den Fehler bereits in ihrer Vorlage vorgefunden haben. Ferner ist der Schlusstermin 5723; wenn also Africanus mit *ἀφ' οὗ χρόνου καὶ τῆς ἀναστάσεως* 5532 meint, hätte er den terminus a quo in die Summe der 192 Jahre miteingezählt, was wenigstens nicht die Regel bei ihm ist.

S. 172. Der Gefälligkeit von M. Bonnet verdanke ich eine Collation von Cod. Paris Gr. 854, der Chronik des Leo Grammaticus, soweit sie auf Africanus zurückgeht. Am Rande hat der Schreiber zahlreiche Zusätze, alle aus der Chronik des Synkellos, gegeben. Es bestätigt dies in erwünschter Weise meine Herleitung von Leo Gr. 35, 17—22 aus derselben Quelle.

Zu Victor Ryssel's Schrift

„Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften, nebst Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen. Leipzig, Verlag von L. Fernau. 1880."

Von

Dr. Johannes Dräseke
in Wandsbeck.

Obwohl ich mehrere der von Victor Ryssel in seinem fleissigen Werke über Gregorios von Neocäsarea gebotenen Resultate in diesen Jahrbüchern (VII, S. 102—126) anzufechten mich genöthigt sah, so hatte ich doch bisher meine herzliche Freude an den beiden durch den wissenschaftlichen Eifer der Syrer uns erhaltenen, bisher unbekannten Schriften des Gregorios „An Philagrios über die Wesensgleichheit" und „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes," welche uns Ryssel, der bereits im Jahre 1873 den Wunsch hegte, „die in syrischer Sprache erhaltenen und noch nicht übersetzten Schriften des Gregorius Thaumaturgus weiteren Kreisen zugänglich zu machen", in schöner Uebersetzung mit sorgfältigem Commentar und zahlreichen, den Inhalt und die Echtheitsfrage betreffenden Nachweisungen vorgelegt hat. Besonders imponirte mir in der gründlichen Untersuchung über die Echtheit der Schrift über die Wesensgleichheit (S. 100—118) der Nachweis, dass die Schrift gegen Porphyrios, den Neuplatoniker, gerichtet sei, welcher in seinem scharfsinnigen Werke gegen das Christenthum in fünfzehn Büchern auch das Andenken seines Lehrers Origenes verunglimpft hatte. Nur wenige Stellen mögen hier hervorgehoben werden.

„Wir halten uns," sagt Ryssel S. 114, „durch den Inhalt unserer Schrift für berechtigt anzunehmen, dass der Name Philagrius aus Porphyrius verderbt sei, was um so eher als möglich erscheint, da auch sonst in den syrischen Schriften griechische Namen bis zur Unkenntlichkeit entstellt vorkommen, wie z. B. der Name Tatianus in der Ueberschrift des Fragmentes der syrischen Uebersetzung von Gregors Schrift über die Seele zu Gajanos corrumpirt ist (Anal. Syr. 31, 13). Diese unsere Vermuthung wird aber auch noch durch ein directes Zeugniss bestätigt. Assemanus

berichtet im dritten Bande seiner Bibliotheca Vaticana (S. 304 f.), dass sich in einer von dem syrischen Uebersetzer Athanasius verfassten Vorrede zu der Isagoge des Porphyrius, welche eine Lebensbeschreibung dieses Philosophen enthält, folgende Stelle findet: Hic ab illis, qui ibi (i. e. Tyri) degebant, culpabatur, eo nempe, quod ausus fuisset sacrum Evangelium impugnare, quod tamen eius opus a Gregorio Thaumaturgo oppugnatum est. Zwar findet sich eine Notiz ähnlichen Inhalts bei keinem der alten Schriftsteller, was auch Assemanus ausdrücklich bemerkt, aber andererseits ist dieses Zeugniss des Athanasius von grosser Wichtigkeit, weil dieser berühmte Uebersetzer griechischer Werke in der christlichen Literatur dieser Sprache wohl bewandert gewesen sein muss. Es ist gar nicht unmöglich, dass Athanasius die syrische Uebersetzung unserer Schrift kannte und aus ihrem Inhalte schloss, dass sie gegen Porphyrius gerichtet war, möglich auch, dass die Handschrift, in welcher er die Schrift fand, noch den Namen Porphyrius in unentstellter Form enthielt; vielleicht hatte er sogar das griechische Original noch vor Augen." — „So vereinigen sich denn alle inneren und äusseren Zeugnisse, um unsere Schrift als das Werk des Mannes, dessen Namen sie an ihrer Spitze trägt, erscheinen zu lassen, — oder zum mindesten ist das zu behaupten, dass der Möglichkeit seiner Autorschaft durchaus Nichts entgegensteht."

Eine abermalige sorgfältige Prüfung der Untersuchung Ryssel's führte mich zunächst auf disputable Punkte, von denen ich hier kurz Rechenschaft geben will.

Ryssel bespricht im Anfang seiner Untersuchung S. 101 und 102 die Unterschiede der Worte *ὑπόστασις, οὐσία* und *φύσις*, den auch ich in meiner Programm-Abhandlung „Quaestionum Nazianzenarum specimen" (Wandsbeck, Fr. Puvogel. 1876. Progr. Nr. 237) p. IV und V auf Grund der XXII. Rede des Gregorios von Nazianz auseinandergesetzt habe, und hebt hervor, dass die letzteren beiden in der Schrift „noch nicht in der scharfbegrenzten Bedeutung verwandt werden, die sie seit dem arianischen Streite und besonders durch die drei grossen Cappadocier als Termini der philosophischen Kunstsprache der Dogmatik haben." Nach seiner Darstellung handelt es sich vielmehr nur um die gemeinsame göttliche Substanz, wofür der Ausdruck *οὐσία*, daneben aber auch die Bezeichnung *φύσις* gebraucht werde. Hierfür beruft er sich (S. 102, Anm. 1) auf die folgende, seiner Uebersetzung der Schrift S. 66, Z. 1 ff. entlehnte Stelle: „Es ist die Frage, wie es sich mit der Natur des Vaters, des Sohnes und des Geistes, wofür man genauer *οὐσία* oder auch *φύσις* sagt, verhält" — und

erblickt in dieser Verwendung des Wortes *φύσις* ebenfalls „ein wichtiges Zeugniss für das höhere Alter der Schrift." Dennoch glaubt Ryssel nicht verschweigen zu dürfen, dass, wie ich gleichfalls an dem soeben angegebenen Orte ausgeführt habe, noch Gregorios von Nazianz „mit den Ausdrücken *οὐσία* und *φύσις* abwechselt." Zum Beweis dessen bezieht er sich auf Ullmann's treffliches Werk „Gregorius von Nazianz der Theologe" S. 355 und 366. In der zweiten Auflage desselben vom Jahre 1867 finden sich die gemeinten Auseinandersetzungen S. 247. Warum hat Ryssel, so darf ich mit Recht fragen, an dieser Stelle nicht sorgfältiger auf die ebendort citirten Worte geachtet: *καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη* —? Mussten ihn dieselben nicht stutzig und nachdenklich machen?

Doch ich gehe weiter. Seite 104 lese ich in Ryssel's Werk: „So ist denn S. 45, Z. 20 f. nicht von einem Ins-Leben-Treten des Sohnes, sondern nur von einem durch die Sendung bedingten Ans-Licht-Treten des Sohnes und Geistes die Rede." Die ebendaselbst Anm. 4 aus seiner Uebersetzung ausgehobene Beweisstelle lautet: „So sind auch unser Erlöser und der heilige Geist Zwillingsstrahlen des Vaters und bis zu uns wird das Licht gesandt." Wie des Wanderers Herz jubelt, wenn er in fernem, fremdem Lande Freunde und Bekannte aus der Heimath findet, und der Heimath Laute süss und melodisch an sein Ohr schlagen: so erging es mir beim Lesen dieser Worte. Alte, theure Freunde sind's ja, jene Worte *ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς*, die mich durch ihren kraftvollen Tiefsinn schon früher überrascht und gefesselt hatten, und die ich in meinem „Quaestionum Nazianzenarum specimen" S. VII bereits aus des Nazianzeners XLV. Rede (Editio Coloniensis vom Jahre 1690, S. 720 = Editio Basileensis vom Jahre 1571, orat. XXXVII, S. 579) citirt und behandelt habe. Aber nichts schien mir einfacher zu erklären als dies. Werden doch dieselben Bilder und Vergleiche von den verschiedensten Kirchenlehrern gebraucht, um das Wesen der Trinität der menschlichen Auffassung und dem menschlichen Verständniss näher zu rücken. Ich betrachtete daher die Stelle zunächst als eine werthvolle Stütze für den Beweis Ryssel's, dass die Schrift an Philagrios dem dritten Jahrhundert angehört und sah in den Worten des Gregorios von Nazianz die ersten deutlichen Spuren der Benutzung der Schrift des grossen Pontiers im vierten Jahrhundert. Sicherheits halber schlug ich jedoch noch einmal Ryssel's

Uebersetzung nach. Da heisst es S. 69, am Ende: „Denn gleichwie die Strahlen des Lichtes, welche ohne Theilung zwischen einander dem Wesen nach Einheit besitzen und nicht von der Sonne getrennt sind und nicht von einander geschieden und [doch] zu uns die Wohlthat des Lichtes senden, so sind auch unser Erlöser und der heilige Geist Zwillingsstrahlen des Vaters und bis zu uns wird das Licht gebracht: denn „ich bin das Licht und mit dem Vater geeint.““

Wie wäre es, wenn ich diese schöne Stelle, statt mich mit dem Syrischen und der daraus geflossenen, wenn auch noch so genauen Uebersetzung Ryssel's zu behelfen, griechisch so wiedergeben könnte: *ὥσπερ γὰρ αἱ τοῦ φωτὸς ἀκτῖνες, ἀμέριστον ἔχουσαι κατὰ φύσιν τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν, οὔτε τοῦ φωτὸς χωρίζονται οὔτε ἀλλήλων ἀποτέμνονται καὶ μέχρις ἡμῶν τὴν χάριν τοῦ φωτὸς ἀποστέλλουσι· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται .τῆς ἀληθείας τὸ φῶς καὶ τῷ πατρὶ συνήνωται* —? Doch dies soll keine Probe einer Uebersetzung sein. Man vergleiche:

Ryssel, S. 65, Cap. 1: „Ich wundere mich sehr über Dich und bin besonders erstaunt über die Aufmerksamkeit Deines Geistes, dass Du bei derartigen Aufstellungen und bei der Untersuchung eines solchen Meisters durch genaue Fragen für uns eine Veranlassung bist, dass wir uns nothgedrungen darüber aussprechen, und dass Du so einen Wettkampf der Beweisführung zwischen uns herbeiführst. Denn indem Du uns in einer angemessenen und passenden Weise Fragen vorlegst, ist es darum ganz nothwendiger Weise selbstverständlich, dass wir auf Deine Fragen klare Antwort geben; und nun ist auch die jetzt von Dir vorgelegte Frage ebenso beschaffen und zwar handelt sie darüber, in welcher Weise es sich mit der Natur des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes ver-

Σφόδρα τε θαυμάζω καὶ λίαν ἐκπλήττομαι τῆς νηφαλιότητος, ὅπως τοιούτων θεωρημάτων καὶ τηλικούτων ζητήσεων αἴτιος καθίστασαι, ταῖς ἀκριβέσιν ἐρωτήσεσιν εἰς ἀνάγκην ἡμᾶς τοῦ λέγειν καὶ ἀγωνίαν ἀποδείξεως περιστάς, ἐρωτήσεις ἀναγκαίας καὶ χρησίμους ἡμῖν ἐπάγων. πᾶσα δῆλον ὅτι λοιπὸν ἀνάγκη, κατόπιν τῶν ἐρωτήσεων ἡμᾶς ἐναργεῖς ποιεῖσθαι τὰς ἀποκρίσεις. καὶ νῦν τοίνυν τὸ προσενεχθὲν ἐρώτημα παρὰ σοῦ τοιόνδε καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη.

hält; wofür (d. i. für „Natur") man genau ausgedrückt meistens Wesensheit (οὐσία), oder auch Natur (φύσις) sagt."

Instructiv ist ferner auch folgende Stelle:

Ryssel, S. 69, Cap. 4 E. u. 5 Anfg.: „So bin ich der Ansicht, dass auch der Sohn durch nichts von dem Vater jemals getrennt ist. Aber ferner [ist] auch der heilige Geist in der nämlichen Weise [nicht vom Vater getrennt], gleichwie der Gedanke ebendasselbe ist, wie der Geist. Denn gleichwie es nichts zwischen dem Geiste und dem Gedanken und der Seele giebt, was eine Theilung und Trennung der Seele [bewirken] könnte, so kann auch zwischen dem heiligen Geiste und dem Heiland und dem Vater eine Theilung oder Trennung niemals gedacht werden, weil die Natur dieser gedachten und göttlichen Wesen, wie wir gesagt haben, nicht getheilt werden kann."

Οὕτω μοι νόει καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πώποτε, καὶ τούτου δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁμοίως ἐν τῷ νῷ τὴν ἐνθύμησιν. ὡς γὰρ οὐκ ἔστι μεταξὺ νοῦ καὶ ἐνθυμήσεως καὶ ψυχῆς διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί τινα καὶ τομήν· οὕτως οὐδὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τοῦ σωτῆρος καὶ τοῦ πατρὸς ἐν μέσῳ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί ποτε, διότι τῶν νοητῶν, ὡς ἔφαμεν, καὶ θείων ἀδιαίρετος ἡ φύσις.

Dass wir hier das griechische Original vor uns haben, bedarf nach den gegebenen Proben hoffentlich keines Beweises. Dasselbe findet sich vollständig in des Gregorios von Nazianz Werken als oratio XLV (Ed. Colon. p. 717 = Ed. Bas. p. 578). Die syrische Uebersetzung der Schrift ist somit für uns völlig werthlos geworden, da wir den auf's beste überlieferten griechischen Text noch besitzen. Keiner der gelehrten und scharfsinnigen Männer, welche sich mit den Werken des Nazianzeners auf das eingehendste beschäftigt haben, von Johannes Leuvenklaius und Jacobus Billius bis zu dem umsichtigen, sorgfältigen Ullmann hat, trotz der in den von Henricus Savilius und nach ihm von Montacutius benutzten Handschriften bei dem in Rede stehenden Tractat sich findenden Randbemerkung: *Ἰστέον ὅτι κατά τινας ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται*, mit Ausnahme der durch directes Zeugniss des Hieronymus dem Gregorios von Neocäsarea zugewiesenen *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος*, die Autor-

schaft irgend einer der zahlreichen unter des Gregorios von Nazianz Namen uns überlieferten Schriften diesem abzusprechen sich veranlasst gesehen. Auch der mit dem im Vorstehenden von mir dargelegten literarischen Sachverhalt nicht bekannte Recensent von Ryssel's. Werk über Gregorios im Literar. Centralbl. G. L—r (1880. Nr. 20, S. 641—643) weist, freilich aus einem anderen als dem soeben angeführten Grunde die Beziehung der Schrift auf Porphyrios zurück. Nach ihm setzt der Eingang S. 65 f. „einen so harmlosen Charakter der Fragen voraus, die an Gregor gestellt worden, dass derselbe einen so principiellen Gegner des Christenthums, wie Porphyrius unmöglich im Auge haben kann." Nicht minder findet derselbe, dass dem Inhalt der Schrift „die nach dem Syrischen vorauszusetzende Ueberschrift περὶ τῆς ὁμοουσίας nicht genau entspricht." Er erachtet letztere nicht für ursprünglich. Mit Recht, sage ich, wir kennen sie ja aus dem griechischen Original viel zutreffender und genauer, sie lautet: περὶ θεότητος. „Dass aber der Gedankengehalt" — fährt der Recensent fort — „dem dritten Jahrhundert entspreche und nicht auf die Zeit der arianischen oder gar der christologischen Kämpfe hinweise, dass somit der Abfassung durch Gregor nichts im Wege stehe, hat der Verf. überzeugend gezeigt." Auch H. Holtzmann sieht in seiner Recension des Ryssel'schen Werkes (Deutsche Litteraturzeitung, herausgeg. von Dr. Max Rödiger, 1. Jahrg. Nr. 11, S. 361) die Hauptleistung des Verfassers in der Uebersetzung, Commentirung und historisch-kritischen, sowie sprachlichen Untersuchung jener beiden „nur syrisch vorhandenen und erst in Paul de Lagarde's Anal. syr. (Leipzig 1858) veröffentlichten Schriften „an Philagrius über die Wesensgleichheit" und „an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes"" und erachtet „die Echtheit beider Schriften, durch welche Gregor erst zu einer greifbaren Grösse für die Dogmengeschichte erhoben ist," für „schlagend nachgewiesen."

Ob Ryssel's Resultat aber, dem beide angeführte Recensenten zustimmen, nach diesem meinem Hinweis auf das längst bekannte griechische Original der ersteren Schrift, deren sicher überlieferter Titel lautet: *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος λόγος*, mit ihrer an den Namen des Gregorios von Nazianz geknüpften Ueberlieferung auch ferner für so unbedingt zweifellos wird gelten dürfen, darüber wird endgültig erst eine nochmalige genauere Untersuchung der Schrift, sowie eine sorgfältige Vergleichung derselben mit anderen Werken ähnlichen Inhalts von Gregorios von Nazianz und den uns sonst bekannten Schriften des Gregorios von Neocäsarea entscheiden können.

Die Gebete Jesu und Jesu Lehre vom Gebet.

Nach den Evangelien.

Von

August Werner.

Wenn wir es unternehmen, aus unseren vier Evangelien dasjenige zusammenzustellen, was dort in kleinen Zügen und geringfügigen Spuren oder auch in weiterer lebhafter Ausführung über das Gebet Jesu und seine Lehren vom Gebet zu finden ist, so glauben wir nichts Unnützes zu thun. Das christologische Problem ebenso wie die Ethik ist wesentlich an der Sache interessirt. Die Auffassung Jesu vom Gebet und die Weise seines Betens erregen ebenso sehr unsere Aufmerksamkeit, wie die Thatsache seines Betens überhaupt. Die dogmatischen Bestrebungen alter und neuer Zeit haben die Erinnerung daran nicht wegwischen können, dass Jesus gebetet hat, und wir müssen recht dankbar dafür sein, dass uns auch einiges Wenige über den Inhalt und die Absicht seiner Gebete mitgetheilt wird. Es ist das ein Punkt, der noch nicht fest und bestimmt genug in das Auge gefasst zu sein scheint. Vielleicht kann damit entschuldigt werden, wenn die nachfolgende Untersuchung etwas in das Breite geht und auch vor Wiederholung sehr bekannter Dinge nicht zurückschreckt.

I. Jesus im Gebet.

Vorausgeschickt sei eine Bemerkung über den Wortgebrauch. Schon Luthers Uebersetzung unterscheidet zwischen Anbeten, Preisen und Danken und dem eigentlichen Bitten und Beten. Im Urtext treffen wir zunächst das *προσκυνεῖν* = adorare, venerari, den Ausdruck einer unterwürfigen

Verehrung, wie sie nur Gott gebührt. Im Gespräche mit der Samariterin, wie in der Versuchungsgeschichte begegnen wir demselben. Aber da nach persischer Sitte die προσκύνησις dem Herrscher überhaupt gezollt wird, wundern wir uns nicht, dass auch die Weisen aus dem Osten, die Canaaniterin, die Mutter der Kinder Zebedäi und öfters andere Hilfesuchende vor dem Messias die προσκύνησις vollziehen, ohne gerade an eine Anbetung Gottes zu denken. Oefters findet sich, sowohl auf Seiten derer, welche Jesu für seine Wohlthaten verpflichtet sind, z. B. des Samariters, der von zehn Geheilten allein zum Danken zurückkehrt, als auch von Seiten Jesu, wie bei der Brotvertheilung und der Auferweckung des Lazarus das εὐχαριστεῖν d. i. gratias agere. Nur selten ist die Rede von ὁμολογεῖσθαι d. i. profiteri. Von der zwischen Herodias und ihrer Tochter vollzogenen Verständigung gebraucht, gewinnt es im Gegensatz zur Ableugnung eines vorhandenen Vertrauensverhältnisses den Sinn von „Sich zu Jemand bekennen" wie Matth. 7, 23 und 10, 32 oder einer feierlichen Anerkennungserklärung wie Matth. 11, 25, wo Jesus in Bezug auf die den auserwählten Geistern versagte nunmehr aber den Unwürdigen und Geringen erschlossene Gottesoffenbarung die merkwürdige überraschende und beglückende Thatsache mit Dank gegen Gott constatirt. Der Ausdruck προσεύχεσθαι = precari, theils absolut, theils mit dem Objektsaccusativ des erfleheten Gegenstandes wiederholt sich am häufigsten, das substant. προσευχή ist die Handlung selbst. Das einfache Wort εὔχεσθαι kommt nicht vor. προσεύχεσθαι im Sinne von „Wünsche, Gebete, Gelübde vor Gott bringen" wird von dem Beten Jesu zwar nicht ausschliesslich, doch fast regelmässig gebraucht. Daneben selten von Jesu, oft von den Hilfsbedürftigen, die sich ihm nahen, angewendet wird δεῖσθαι (Luc. 8, 28. 38. 5, 12), während das zahlreich vorkommende αἰτεῖν oder αἰτεῖσθαι mit dem substantivischen αἴτημα nicht blos in der Richtung des Bittenden nach Gott hin (Matth. 6, 5 ff.), sondern auch hinsichtlich der Anträge des Volkes an Pilatus (Luc. 23, 23, Matth. 27, 28). Dies vorausgeschickt, treten wir unserem Gegenstande nunmehr näher.

1. Im Zustande des Betens sehen wir Jesum zuerst bei der Taufe nach dem Bericht des Lucas 3, 31. „Während er betete, heisst es, öffnete sich der Himmel und es stieg der heilige Geist herab.“ Es scheint demnach zwischen dem Gebet Jesu und der himmlischen Offenbarung und der Geistesmittheilung ein innerer Zusammenhang gedacht. Das Gebet des Getauften befähigt ihn nach der Ansicht des Erzählers dazu, dass er den heiligen Geist empfängt. Die innere Bewegung bereitet den äusseren Vorgang vor. Sonderbarer Weise erwähnen weder Matthäus noch Marcus etwas davon.

Nur vereinzelt wird im ersten Evangelium, hier und da auch im zweiten, recht oft aber im dritten berichtet, dass Jesus sich aus dem Gedränge des ihn umlagernden Volkes und aus der Umgebung der Jünger in die Einsamkeit und Stille zurückgezogen habe, um zu beten. So Marc. 1, 35: „Früh Morgens noch bei Nacht stand er auf und ging heraus und ging davon an einen einsamen Ort und betete, und Simon und seine Genossen folgten ihm und fanden ihn.“ Luc. 4, 42 hat eine andere Zeitangabe, wohl aber verwandte Nebenumstände in seinem Berichte: „Als es Tag geworden war, ging er heraus und wanderte nach einem einsamen Orte, und die Leute suchten ihn auf.“ In beiden Nachrichten geht voraus der Aufenthalt in Simon's Haus, das Zubringen und Heilen vieler Kranken und Dämonischen, und es folgt eine Verlegung des Aufenthalts in andere Ortschaften Galiläas, wo Jesus die Predigt von dem Reiche Gottes in den Synagogen erschallen lässt. Wurde der Entschluss, die aufreibende Thätigkeit der Krankenheilungen zu unterbrechen und in erster Linie wieder die Verkündigung des Evangeliums durch das Land zu tragen vielleicht in dieser Gebetsstunde gefasst und als nothwendig und heilsam besiegelt?

Aehnliches geschieht nach der Speisung der fünftausend. Marc. 4, 45 lesen wir: „Alsbald nöthigte er seine Jünger in das Fahrzeug zu steigen und auf das gegenüberliegende Ufer nach Bethsaida zu fahren, auf dass er den Volkshaufen los werde. Und nachdem er sie entlassen, ging er davon

auf den Berg zu beten.“ Er verweilt da lange, es wird spät. Während das Schiff auf dem Wasser mit widrigen Winden ringt, sehen ihn die Jünger um die vierte Nachtwache auf dem Meere wandeln, wie ein Gespenst. Da tritt er zu ihnen in das Schiff und beschwichtigt den Wind. — Matth. 14, 22 erzählt den Vorgang fast gleichlautend. Lucas schweigt davon. Auch Joh. 6, 13 deutet Aehnliches an, ohne jedoch das Beten zu erwähnen, in den Worten: „Er entwich auf den Berg ganz allein.“

Dagegen weiss Luc. 5, 15 aus der Anfangszeit, als sich die Rede von Jesu ausbreitete und viele Leute zu ihm führte, dass er in die einsamen Gegenden entwichen sei und sich im Gebete befunden habe. Wiederum später, als die über die Missachtung des Sabbathgesetzes entrüsteten Pharisäer strenge Massregeln gegen ihn in das Auge fassen, erzählt nur Luc. 6, 12: „Es geschah in diesen Tagen, dass er auf den Berg ging zu beten und er verbrachte die ganze Nacht in der Anbetung Gottes.“ Damit bereitet sich Jesus anscheinend zu der Tags darauf folgenden Berufung der Jünger vor. Ein anderer Gebetsvorgang, Luc. 9, 18 angedeutet, schliesst sich an die entscheidende und feierliche Frage Jesu an seine Jünger über die in Betreff des Messias herrschenden Ansichten und über ihre eigene Ueberzeugung von der Würde und Bestimmung seiner Person, worauf er die ersten Andeutungen über die bevorstehenden Kämpfe und die leidensvolle Zukunft des Menschensohnes giebt. Ebenso gehört nur Luc. 11, 1 die Bemerkung an, dass, bevor die Jünger Unterricht im Beten verlangten, Jesus sich an einem Orte im Gebete befunden habe. Auch bei dem Gange auf den Berg der Verklärung hebt einzig Luc. 9, 28 hervor, dass Jesus die Absicht gehabt habe zu beten und dass die Verklärung erfolgte, währenddem Jesus mit Beten beschäftigt war.

Indem Lucas gegenüber den beiden ersten Evangelien dies in Erwähnung bringt, hat er wohl ebenso wenig eine besondere Absicht, wie in anderen Fällen. Ihm erscheint der Gebetsverkehr Jesu mit Gott so sehr eine habituelle Gewohnheit, dass er sich keine Bergwanderung Jesu ohne

die Absicht des Betens denken kann, während die beiden ersten Evangelisten die einsamen Gebete Jesu mehr als Wendepunkte grosser Entscheidungen und als Zurüstungen für wichtige Vorhaben gedacht haben, wohl auch darin das Mittel sahen, durch welches Jesu, wenn an seine Kraft hohe Ansprüche gestellt waren, diese stärkte, erneuerte und ergänzte.

2. In allen vorstehend aufgeführten Fällen ist ebenso wenig eine bestimmte äussere Veranlassung als auch der innere Gehalt, Sinn und Zweck des Betens Jesu erkennbar. Wir gehen jetzt dazu über, diejenigen Beispiele namhaft zu machen, welche uns die Evangelien aus ganz besonderer Veranlassung und mit deutlich ersichtlichem Inhalt versehen anführen.

Matth. 19, 13 bei der Zuführung der Kinder zum Handauflegen und Segnen wird zwar nur die Erwartung der Mütter ausgesprochen, dass er über die Kinder bete; dass er es gethan habe, wird nicht ausdrücklich erwähnt. Dagegen scheint Matth. 7, 43 das Aufschauen und Seufzen Jesu bei der Heilung des Taubstummen als ein Beten gedacht zu sein, durch welches er sich zu der rettenden That anschickt und den glücklichen Erfolg seines Werkes erfleht. Obwohl die Luc. 22, 33 von Jesu selbst erwähnte Fürbitte, die er für Petrus längst vor der schweren Prüfungsstunde gethan zu haben versichert, lediglich der Relation angehört, ohne sich vor den Augen des Lesers zu vollziehen, so ist Zweck und Inhalt dieses Gebetes, das die Anforderung an Gott stellt (ἐδεήθην), dass er den Glauben des Petrus nicht verloren gehen lasse, indessen er ihn sichte gleichwie den Weizen von der Spreu, vollkommen klar. Der Anlass lag in der Zukunft, das Gebet hat ihn durch Ahnung oder Vorwissen zum Voraus empfangen. Jesus selbst fühlte sich ausser Stande in den bevorstehenden Glaubenskämpfen seinen Jünger im Glauben zu erhalten; er bedurfte dazu des höheren Beistandes, dass ihm dieser Jünger im Irrthum und in der Schwachheit erhalten bleibe. Es drängt sich in den beiden letzten Vorgängen recht deutlich das Bewusstsein seiner Abhängigkeit von Gott und seiner Demuth, in welcher die

Evangelisten Jesum darstellen, hervor. So auch bei der von Luc. 23, 34 ausschliesslich erwähnten Fürbitte des Gekreuzigten für seine Feinde. Es muss eigentlich überraschen, dass Jesus nicht gesagt hat: „Ich vergebe allen meinen Feinden; denn sie wissen nicht, was sie thun —", sondern, dass er vielmehr ein solches Bekenntniss, eine solche feierliche Erklärung seinerseits nicht für angezeigt hält, während seine versöhnliche und grossmüthige Gesinnung sich für die Feinde zu dem Vater wendet, um ihm die Vergebung und den Erlass der Schuld an das Herz zu legen. Indem er die Amnestie und Gnade Gottes zu erbitten für nöthig erachtet, giebt er selbst ein wundervolles Zeugniss seiner Anspruchslosigkeit und seiner Unterordnung unter die Majestät des Allerhöchsten.

In gleicher Weise sind die beiden anderen Gebetsworte am Kreuze der grössten Beachtung werth. Matth. 27, 46 und Marc. 15, 34 legen Jesu bei dem Anbruch der Finsterniss um die neunte Stunde, abweichend von den beiden anderen Evangelisten, den Ruf in den Mund, der sich als Anfang des 22. Psalm erweist: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?" Es ist anzunehmen und allgemein angenommen, dass es nicht das Bewusstsein der Gottverlassenheit und des Preisgegebenseins war, das in diesem Citate zum Ausdrucke kommen sollte, sondern gerade im Gegentheil den Hilferuf eines zu Tode Geängsteten, das in tiefster Schmach und Verlassenheit unerschütterte Gottvertrauen, die Gottesgewissheit des Elenden bringt jener Psalm zur Darstellung, und es ist über allen Zweifel erhaben, dass, als Jesus ihn zu beten begann und die Anfangsworte laut ausrief, ihm zugleich der ganze Inhalt des Psalms und die erhebenden und tröstenden Gedanken desselben durch die Seele gingen. Gerade die Aehnlichkeit seines Leidens mit den in jenem, ihm wohl von Kindheit an vertrauten Psalm, geschilderten Misshandlungen eines Verlassenen, erweckten in ihm die Erinnerung. Der Grundton, in welchem diese seine Gebetsstimmung ausklang, war sicherlich kein anderer als die Bitte Ps. 22, 12 und 20: „Sei nicht ferne von mir; denn es ist kein Helfer! Sei nicht ferne, Herr, meine Stärke, eile mir zu helfen!"

Es entspricht diese Auffassung ebenso seiner todesmuthigen Entschlossenheit, als auch der unbedingten Zuversicht zu Gott, die aus dem Bewusstsein der Uebereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen ihm erwuchs. So war er dem Feinde und dem Tode entgegengegangen. So wehrte er nach Matth. 26, 53 dem zu bewaffnetem Widerstande entschlossenen Zornesmuthe des Petrus, der ihm mit dem Schwerte Bahn machen wollte, indem er die Frage an ihn richtet: „Meinest Du, dass ich nicht meinen Vater anrufen könnte, dass er mir zwölf Legionen Engel schickte?“ Jesus vertraut der Hilfe Gottes, er ist überzeugt von der Bereitwilligkeit Gottes sein Gebet zu erhören, er kennt die ausserordentlichen Mittel und Kräfte der Allmacht; aber er verzichtet auf jeden äusseren Eingriff Gottes in sein Geschick, um auf dem als nothwendig und heilsam erkannten Wege seine Aufgabe zu Ende zu führen. Er will, dass auch Petrus diesen Weg verstehen und würdigen lerne. Er erwartet von ihm das Bekenntniss: „Ja, auf Dein Gebet würden ungesehene Mächte Dein Verhängniss rasch und wunderbar ändern können; wenn Du selbst aber solchen Wunsch verwirfst und zurückdrängest, so sei uns das ein Beweis, dass Du frei und mit voller Ueberzeugung von der Dir zur Seite stehenden Gottesnähe und Gotteshilfe in den Tod gehest.“ Diese Auffassung bestätigt endlich der ebenfalls dem Psalmisten entnommene Gebetsruf, mit welchem Jesus nach Angabe von Luc. 23, 46 verschieden ist: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist!“ Ein lauter Todesschrei ist auch von Matthäus und Marcus erwähnt. Ueber den Inhalt desselben wissen sie aber nichts. Psalm 31, 6 lesen wir: „In Deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöst, du treuer Gott!“ Dass dies Wort in jenem Scheidegebet wiederklingt, ist wohl offenbar. Der Sterbende vollzieht damit den Uebergang seines Geistes in die Seligkeit und verkündet seine geistige Vereinigung mit Gott, welche zugleich der Sieg über alles Leid, die Wirklichkeit der erflehten Gotteshilfe ist. Nicht als eine Bitte sondern als ein Bekenntniss, als ein Gruss von der Erde an den Himmel erklingt dies letzte Wort, in welchem der

Höhepunkt der Vollendung zum Ausdruck kommt. Aber auch hier verdient die Demuth des Betenden nachdrückliche Beachtung. Derselbe beansprucht nicht den Thronsitz im Himmel, er verweist nicht auf ein ihm zustehendes Recht der Erhöhung; er überlässt sein inneres Leben vertrauensvoll der allmächtigen Verfügung seines himmlischen Vaters, ihm alles Weitere anheimgebend, von ihm das Beste erwartend, mit zarter Innigkeit seine Liebe ergreifend.

3. In sämmtlichen bisher besprochnen Gebeten Jesu tritt einzig sein geistiges Bedürfniss nach Gott und der Einigung seines Innern mit Gott hervor, das Verlangen nach geistiger Kraft und innerster Gemeinschaft mit dem Vater. Das einzige Mal, wo er auf äussere Gotteshilfe hinweist, die ihm auf seinen Wunsch nicht versagt sein würde, lehnt er den Gedanken an einen solchen Wunsch völlig von sich ab. Darüber lassen uns die kurzen Notizen der Evangelien nicht in Zweifel, dass Jesus nie einen irdischen, persönlichen Gedanken in seinen Gebetsverkehr mit Gott gemischt hat. Wir besitzen aber in dem bei allen drei Synoptikern fast übereinstimmend auftretenden Berichte über das Gebet in Gethsemane eine ausführliche und bedeutungsschwere Kunde über die Gebetsart und die Gebetsgedanken Jesu, welche bei der sonstigen schweigsamen Zurückhaltung der Evangelien als ein Blick in das Herz Jesu selbst nicht hoch genug zu schätzen ist. Freilich giebt der furchtbare Ernst der nahen Todesstunde dem Vorgange in Gethsemane einen düsteren Hintergrund, den die Gebete Jesu in glücklicheren Tagen nicht gehabt haben mögen.

Matth. 26, 36, Marc. 14, 32 und Luc. 22, 39 erzählen, dass Jesus in Gethsemane angekommen, nicht fern von seinen Jüngern, die er zurückgelassen, damit sie wachen und beten möchten, in tiefer Betrübniss auf sein Angesicht gefallen und sein bitteres, leidensvolles Geschick mit dem blutigen Ausgange so erwogen und im Gebete vor Gott betrachtet habe, dass er zuletzt mit fester Entschlossenheit aufgestanden sei, demjenigen, was er als Gottes Willen erkannt hatte, sofort getrosten Muthes entgegenzugehen. Die drei Synoptiker erzählen von einer grossen Unruhe und Beängstigung, die

Jesum überkommen habe, wie er aufgestanden und wieder niedergefallen und dazwischen zu seinen Jüngern gegangen sei, um sie wegen ihrer Schläfrigkeit zu tadeln und sie zur Wachsamkeit zu ermuntern. Sie, die Berichterstatter, trennen sich nur in Kleinigkeiten und Nebensächlichem von einander. Matthäus bemerkt in den Gebetsgedanken einen Fortschritt und Steigerung. Er lässt Jesum also beginnen: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch von mir! Doch nicht wie ich will, sondern wie Du (willst)" und darnach fortfahren: „Mein Vater, wenn dieser (Kelch) nicht vorübergehen kann, ich trinke ihn denn, so geschehe Dein Wille." Darnach heisst es: „Er betete, indem er dasselbe Wort sprach." Hier ist zuerst noch eine Möglichkeit, die darnach dem Auge des Herrn entschwindet, angenommen, bis die unvermeidliche Nothwendigkeit einleuchtet; der erste leise Wunsch löst sich auf in Ergebung und Verzicht auf allen eignen Willen. Stärker tritt dieser Wunsch, dem aber sofort die Unterwerfung folgt, in dem dreimal gleichlautenden Gebeten bei Marcus hervor: „Abba, mein Vater, es ist Dir Alles möglich; überhebe mich dieses Kelches; doch nicht wie ich will, sondern wie Du willst." Lucas zeigt auch darin kleine Abweichungen, dass er die Jünger freiwillig Jesum auf dem gewohnheitsmässigen Gange nach dem Oelberg nachfolgen und Jesum nicht auf dem Angesicht liegend, sondern knieend das Gebet verrichten lässt, während der Inhalt des Gebetes in die Worte zusammengefasst wird: „ob Du diesen Kelch von mir nehmen willst? Doch nicht mein, sondern Dein Wille geschehe." Auch weiss Lucas nichts von einer zweifachen Unterbrechung des Gebetes. Dagegen hat er als eigenthümliche Züge in seinem Bilde: den von der Stirn des Beters auf die Erde herabrinnenden blutigen Schweiss und die Erscheinung des Engels, der Jesum stärkte. Endlich bemerkt dieser Berichterstatter, dass Jesus während des Gebets in einen Zustand heftigerer Bewegung und Erregung, dem Todeskampfe vergleichbar, gerathen sei, indess die beiden ersten Erzähler schon von vornherein Jesum in tiefer Betrübniss trauern, zittern und zagen lassen. Marcus nennt diesen Zustand ein ἐκθαμβεῖσθαι und ἀδημονεῖν.

Bei Matthäus sagt Jesus selbst: „Meine Seele ist sehr betrübt bis zum Tode.“ Diese beiden Evangelisten machen die drei Jünger Petrus, Jacobus und Johannes zu Zeugen des Vorgangs, nachdem Jesus die andern angewiesen hat, zurückzubleiben, bis er dorthin gegangen sei und gebetet haben werde. Lucas sagt davon nichts, dass diese Bevorzugung stattgefunden habe.

Diese kleinen Abweichungen in den Nebensachen berühren aber das Wesentliche von dem Zweck, Inhalt, Verlauf und Erfolg des Gebetsvorganges nicht, in Bezug worauf vollkommene Uebereinstimmung vorhanden ist. Sämmtliche drei Synoptiker haben keinen Anstand genommen, ihren Lesern Jesum so zu zeigen, wie sie es gethan haben. Sie legen sogar dem Gethsemanevorgang eine grosse Wichtigkeit bei und halten denselben für das Verständniss des Charakters und der Bedeutung des Todes Jesu besonders bedeutsam, sonst würden sie seiner Darstellung nicht diese Ausführlichkeit haben angedeihen lassen. Der Grundgedanke, den sie mit ihrem Berichte einprägen wollten, war aber unzweifelhaft kein anderer als der in den Gebetsworten selbst bezeugte, dass Jesus hier die Einfügung seines Willens in den göttlichen Rathschluss vollendet und Gottes Willen sich zum Eigenthum gemacht hat. Das Gethsemanegebet führt durch schweres Ringen und Kämpfen die Einigung des Geistes Jesu mit dem göttlichen Geiste herbei und steigert so die Gottergebenheit Jesu zur Bethätigung der Gottessohnschaft im Opfertode des Erlösers am Kreuze. Mit dem Wunsche, dass und mit der Frage, ob der Tod der Schmach vermeidbar sei, begann das Gebet, mit dem Bewusstsein, dass er unvermeidlich und zur Erlösung nothwendig, also von Gott gewollt sei, gab dasselbe zugleich den Entschluss, Alles zu erleiden, was da kommen müsse und schloss es mit der Hingebung in vollkommenem Gehorsam an Gott. Zum Tode betrübt war Jesus gewesen, als er sich von seinen Jüngern losriss, um in stiller Nacht zu Gott zu beten; gestärkt, freudig entschlossen, mit voller Ruhe stand er auf und trat zu den Seinen mit den Worten: „Lasset uns gehen; siehe, er ist da, der mich verräth.“ Eine rührende Erinnerung an diese

Vorgänge, gewissermassen zur Bestätigung des aus Gethsemane Berichteten dienend, ist Hebr. 5, 7 zu lesen: „Er hat in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen geopfert zu dem, der ihm vom Tode konnte aushelfen, und ist auch erhöret worden in Folge seiner Gottesfurcht“ (Luther: darum, dass er Gott in Ehren hatte).

4. Es hat sich gezeigt, dass das Evangelium nach Johannes nirgends brauchbare Parallelen zu dem aus den Synoptikern Beigebrachten dargeboten. Von einem Gebetsbedürfniss Jesu ist da überhaupt eigentlich keine Rede. Uebereinstimmend mit den drei ersten Evangelisten erzählt zwar auch der vierte davon, dass Jesus bei Gelegenheit der Speisung in der Wüste, die Brote in der Hand, zum Himmel aufgesehn und, wie der Hausvater zu thun pflegt, für das bereite Mahl die Danksagung ausgesprochen habe. Etwas Aehnliches wiederholt sich bei der Auferweckung des Lazarus, indem Jesus, ehe er das lösende Wort spricht, mit himmelwärts gerichtetem Blicke spricht: „Vater, ich danke Dir, dass Du mich gehört hast.“ Von einem Gebetsverkehr jedoch, wie die Synoptiker, erzählt die johanneische Ueberlieferung nichts. Erst als das Ende kommt, nach Anmeldung des Wunsches der Griechen, ihn zu sehen, lässt das vierte Evangelium Jesum die Stimme zu jener verhüllten Todesverkündigung erheben, welche von dem sterbenden Weizenkorn redet, um dann in dem merkwürdigen Worte Joh. 12, 27 nur den Wunsch nach Vollendung und Verklärung als berechtigt und erlaubt zu bezeichnen. Vorausnehmend das Künftige spricht er: „Nun ist meine Seele betrübt. Und soll ich sagen: „Vater hilf mir über diese Stunde hinweg?“ Bin ich doch dazu in diese Stunde gekommen. Vater verkläre Deinen Namen!“ Also ein Gebet, wie in Gethsemane, erscheint hier Jesu als ungehörig. Das Leiden, meint er, sei ja sein Beruf, sein Zweck. Nur das Eine bleibe ihm zu wünschen, dass dadurch der Name Gottes verklärt werde. Und dies allein auch ist es, was er zu bitten wagt. Es lässt sich also erwarten, dass der Vorgang in Gethsemane mit seinem Ringen und Sichdurchkämpfen in dem Gedankenkreis

dieses Evangeliums überhaupt keinen Platz finden kann. Fast absichtlich scheinen die in den Synoptikern so häufig wiederkehrenden Hinweisungen auf den Berg des Gebetes hier vermieden zu sein. Gelegentlich ist wohl die Rede von einsamen Gängen und Aufenthalten in den Bergen, aber dass diese Bergwanderungen zugleich Bittgänge gewesen, das wird nicht gesagt. Da wo man nach dem geschichtlichen Verlaufe die Erwähnung der Vorgänge in Gethsemane erwartet, steht bei Joh. 17 jenes sogenannte hohepriesterliche Gebet, das doch ganz anders geartet ist, wie die synoptischen Gebete Jesu. Es finden sich für dasselbe in der sonstigen Ueberlieferung durchaus keine Anklänge. Selbst das Lob- und Dankeswort Matth. 11, 25 und Luc. 10, 21, in welchem Jesus ein freudig bewegtes Bekenntniss von der den Unmündigen geoffenbarten, den Klugen und Weisen verborgenen Herrlichkeit und Weisheit Gottes ablegt, ist doch verschiedenen Charakters. In ganz eigenthümlicher Weise veranstaltet das hohepriesterliche Gebet einen Rückblick auf das Lebenswerk und einen Ausblick in die Zukunft des Werkes Jesu, welches ebenso wie die Person Jesu in dem Verhältniss zu Gott und zu den Menschen betrachtet wird. So erhaben und so tief die Gedanken dieses Gebetes sind, welche die Sendung der Jünger, die Ausbreitung der Wahrheit, die Vereinigung der Gläubigen mit Christo und Gott betreffen und die in jenem herrlichen Worte gipfeln: „Ich in ihnen und Du in mir und sie vollkommen Eines, auf dass die Liebe, damit Du mich liebest, sei in ihnen und ich in ihnen“ — so wenig kann man sich verhehlen, das ist nicht jenes im Angesichte des Todes von Jesu gesprochene Gebet, sondern eine sinnvolle Zusammenstellung der Ideen, welche in stillen Stunden durch die Seele Jesu gezogen waren. So mochte etwa der verklärte Heiland, der nicht mehr in der Welt war, vielmehr dieselbe völlig überwunden hatte, sprechen, nicht aber der noch kämpfende, der eben in sein Leiden eintritt. Fügen wir hinzu, dass bei Johannes auch kein einziges Gebetswort des Gekreuzigten angeführt ist — denn der Ruf des sterbenden Siegers: „Es ist vollbracht!“ kann doch nicht als solches angesehen werden — so kommt man in der That auf die

auch sonst begründete Annahme, dass Johannes in seiner speculativen Darstellung der Person und des Werkes Jesu ein Hinderniss gefunden habe, Jesum in derjenigen Gebetsverfassung zu zeigen, welche wir von den Synoptikern her kennen. Man hat wohl darin zu viel behauptet, dass das Joh. 17 beigebrachte Gebet nicht einen menschlichen Gebetscharakter trage; weit eher ist dagegen zuzugestehen, dass diese Aussprache des Sohnes Gottes an den Vater ein Monolog des der Weltherrschaft Entgegengehenden genannt werden müsse. Eine überirdische Ruhe liegt auf dieser Rede an den Vater. „Ich bin nicht mehr in der Welt.“ „Gleichwie Du mich gesandt hast, so sende ich sie.“ „Ich habe Dich verkläret, nun verkläre Du mich bei Dir selbst mit der Klarheit, die ich hatte, ehe der Welt Grund gelegt war.“ „Die Stunde ist hier, dass Du Deinen Sohn verklärest, auf dass Dich Dein Sohn auch verkläre.“ So spricht sich das Gottesbewusstsein Jesu aus in seiner vollkommnen Sicherheit, erhaben über alle Anfechtung, als hätte er schon die Pforten des höheren Lebens durchschritten und ginge dem Throne Gottes entgegen. „Nun komme ich zu Dir und rede solches in der Welt, auf dass sie in sich meine vollkommene Freude haben. Ich bitte nicht, dass Du sie von der Welt nehmest, sondern dass Du sie bewahrest vor dem Bösen.“ „Ich bitte aber nicht für sie allein, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich gläubig werden, auf dass sie Alle Eins seien, gleichwie Du, Vater, in mir und ich in Dir, dass auch sie in uns Eins seien, auf dass die Welt glaube, Du habest mich gesandt.“

Man geht zu weit, wenn man in diesem Gebet das Gefühl der Abhängigkeit des Sohnes vom Vater gänzlich durch das Bewusstsein der Gottgleichheit verdrängt sieht und die im Gethsemanegebet so schön hervortretende Unterwerfung in menschlichem Gehorsam durchaus vermisst. Es giebt sich hier doch auch ein Bedürfniss des Betenden kund, selbst in Bezug auf die eigene Person, jedenfalls aber wegen des begonnenen Lebenswerkes und wegen seiner Jünger. Das reine Gefühl tiefer Ehrfurcht vor dem Vater, als dessen Werkzeug und Organ sich Christus erkennt, tritt deutlich hervor. Er

beugt sich vor der Majestät Gottes. In ihm sieht er sein Ziel, wie er von ihm seinen Ursprung ableitet. Er kennzeichnet sein Leben als einen Dienst, seine Worte und seine Herrlichkeit als Gabe des Vaters. Er weiss, dass die Erhaltung und Ausbreitung seines Werkes nur von dem Vater bewirkt und geschützt werden kann. Das Bedürfniss, welches dem Gebetstrieb überall zu Grunde liegt, ist hier vorhanden. Aber dies Bedürfniss ist bereits ganz losgelöst von Zeit und Umständen, ausser Beziehung mit Leid und Kreuz gesetzt, ganz allgemein auf die Zukunft des Reiches Gottes gerichtet und in einer Weise ausgesprochen, wie eine Macht an eine höhere Macht ihre Willenskundgebungen zu richten pflegt. Mit einem Worte, es liegt so, dass die Kritik sich genöthigt glaubt, sich zu entscheiden zwischen den Synoptikern und Johannes. Entweder findet sie dort die echten Berichte über die Gebetshandlungen Jesu, und betrachtet Joh. 17 als ein ideelles Product des Evangelisten oder sie giebt auf Kosten von diesem jene Nachrichten auf, um sie entweder als völlig irrig und erfunden zu bezeichnen, was zu thun Niemand freilich den Muth und die Neigung haben wird, oder um wenigstens eine mangelhafte durch Missverständniss der Berichterstatter herbeigeführte Darstellung anzunehmen.

5. Die evangelischen Berichte haben den Beweis geliefert, dass Jesus die Idee des Gebetes als Opfer rein und voll realisirt. Sowohl im Danken, als auch im Bitten, vornehmlich aber in der Anbetung im Einsamen und Verborgnen, welche so oft erwähnt ist, ohne dass freilich der Gedanken- und Gefühlsinhalt, der dabei Jesum bewegte, jedes Mal näher bezeichnet worden, ja auch nur bezeichnet werden konnte. Nur eine Gebetsweise suchen wir bei Jesus vergeblich, während er sie in seiner Lehre vom Beten den Seinen zum Oefteren als wesentlich und nothwendig empfiehlt, nämlich das Bussgebet, in welchem das Bewusstsein von Sünde und Schuld die Bitte um Gnade, Vergebung und Tilgung des selbsterzeugten Bösen an Gott bringt. Wie mächtig bei Jesus die Verehrung des vollkommnen guten und heiligen Gotteswillens ist, wie nachdrücklich er seine Unterordnung unter denselben betont und wie stark das

Ringen ist, den eignen mit dem göttlichen Willen in Einklang zu setzen, von einer Differenz, von einem Misston, welche Jesus betend auszugleichen und zu überwinden hätte, ist nirgends auch nur die geringste Spur vorhanden. Kein leisester Schatten einer Verdunkelung seiner sittlichen geistigen Einigkeit mit Gott ist zu entdecken, kein Bedürfniss, irgend etwas in seinem Thun und Streben durch Reue und Bekenntniss und durch den Entschluss einer Aenderung seines Verhaltens zu beseitigen und aufzuheben. Die gänzliche Abwesenheit auch nur eines derartigen Anklanges in seinem Beten ist nur aus dem Vorhandensein eines völlig ungetrübten und nie verletzten Verhältnisses zu dem Vater zu erklären. Wenn Jesus in dem seinen Jüngern gelehrten Gebete die fünfte Bitte mit dem Ruf nach Vergebung und Schulderlass, sowie mit der entsprechenden Zusage der Versöhnlichkeit und Nachsicht gegen irrende Brüder erfüllt hat, so ist daraus kein Einwand gegen obige Behauptung herzuleiten. Denn dies wäre nur möglich, wenn Jesus das „Vaterunser" als sein Gebet, als den Ausdruck seiner Bedürfnisse bezeichnet hätte. Indem er aber, entweder auf Wunsch der Jünger oder dem Bedürfniss derselben gemäss, dem landläufigen Gebete ein würdiges „Reichsgebet" entgegensetzen zu können, zuvorkommend jenes Gebet lehrte, überliess und überwies er lediglich den Jüngern wie alle anderen, so auch diese fünfte Bitte. Das Schuldbewusstsein, das er in der Seele seiner sündhaften Jünger las, fand er in seinem Innern nicht, in welchem einzig das Sohnesbewusstsein mächtig war und der heilige Gottesgeist sich als treibende Kraft und wesentlicher Charakter jederzeit bewährte.

Mag es also sein, dass das streng trinitarische Dogma Schwierigkeiten findet, wie es die Thatsache des Betens Jesu anzusehn und mit sich zu vereinigen habe, so gewinnt doch die biblische Lehre von der vollkommenen Gottessohnschaft Christi gerade durch die thatsächlichen Erhebungen über das Gebet Jesu die stärkste Stütze und wirksame Erläuterung.

Schliesslich bleibt nur noch zu constatiren, dass nach den evangelischen Berichten Jesus die jüdische Gebetspraxis

nicht eingehalten, sondern sich vollständig von den Traditionen des Tempels emanzipirt hat. Sein Gebetsverkehr mit Gott war ein freier, ungebundener, die Anbetung im Geist und in der Wahrheit.

II. Die Lehre Jesu vom Gebet.

Obwohl streng genommen von einer Lehre Jesu über das Gebet im Sinne einer systematischen Unterweisung nicht geredet werden kann, und trotzdem dass der Stifter der christlichen Religion, abweichend von anderen Religionsstiftern davon abgesehen hat, feste Ordnungen und Massregeln für seine Anhänger in Bezug auf diese wichtigste religiöse Bethätigung aufzustellen, muss es doch gestattet sein, diejenigen seiner Aussprüche, welche das Beten betreffen, unter gemeinsamen Gesichtspunkten zusammenzustellen, untereinander zu vergleichen und auf den sie beherrschenden Geist zurückzugehen. Diese Aussprüche sind zum grossen Theil nur gelegentlicher Art, beiläufige Bemerkungen, Ermahnungen und Ermunterungen an die Jünger, zum Theil aber auch kritischer Natur, wider den Missbrauch und die Entartung des Gebetes, die Jesus um sich her zu beobachten Gelegenheit hatte.

Dass ihm die Gebetspflicht von vornherein als etwas Selbstverständliches feststand, ist durch den Umstand, dass er keine neuen Gebetsordnungen machte und die herkömmlichen vielfach missbilligte, nicht in Abrede gestellt. Auch die Freiheit und Ungebundenheit, welche er dieser wie aller Ausübung der Frömmigkeit zugestand, kann nicht dagegen angeführt werden. Es ist vielmehr die stillschweigende Voraussetzung, dass ihm das Beten zu den naturgemässen Functionen des menschlichen Geistes gehört.

Dennoch fehlt es nicht an ausdrücklichen Aufforderungen dazu. So ertheilt Jesus in Gethsemane den müden schläfrigen Begleitern den auf ernste Warnung gegründeten Rath, mit ihm zu wachen und zu beten. Ihr Gebet soll sie wachsam erhalten und ihnen, wie ihrem Meister selbst, Kraft und Muth für die bevorstehenden Kämpfe zuführen. In

diesen Stunden ist ja Sammlung des Geistes und Zurüstung wider die das Heil und den Frieden bedräuende Gefahr zwiefach geboten. Luc. 22, 40 hat die kürzeste Fassung: „Betet, dass ihr nicht in Versuchung gerathet." Matth. 26, 41 und Marc. 14, 38 haben die ausführlichere Redaction: „Wachet und betet, auf dass ihr nicht in Anfechtung fallet; denn der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach."

Wie hier die nahende Prüfung, so bildet ein andermal das dräuende Geschick, welches die Gerichte Gottes herbeiführt, den Anlass für die Gebetsmahnung. Im Hinblick auf die Zerstörung Jerusalems heisst es bei Matth. 24, 20: „Betet, dass eure Flucht nicht geschehe im Winter oder am Sabbath!" — während Luc. 21, 36 mit Bezug auf das Weltende sagt: „Wachet allezeit und betet, dass ihr würdig erfunden werdet diesem Allen, was geschehn soll zu entgehn."

Nicht blos eigene Noth, sondern auch das Heilsbedürfniss der auf das Reich Gottes harrenden Menschheit, des Volkes, das wie eine Heerde ohne Hirten in der Zerstreuung verschmachtet, die Ausbreitung und Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden soll zum Gebete reizen. „Die Ernte ist gross, der Arbeiter wenig. Bittet den Herrn der Ernte, damit er Arbeiter in seine Ernte sende." Matth. 9, 38 und Luc. 10, 2.

Unter den Ermahnungen zur Feindesliebe findet sich auch das Gebot der Fürbitte für die Widersacher. Matth. 6, 44: „Betet für diejenigen, welche euch verfolgen, auf dass ihr Söhne eures Vaters im Himmel seid." Lucas schreibt: „Betet für die, welche euch beschimpfen", ohne auf die Nachahmung der Langmuth und Geduld Gottes hinzuweisen.

Auch schliesst eine Bemerkung wie die Matth. 6, 25 an diejenigen gerichtet, welche die Fürsorge Gottes vergessen und in heidnischer Weise sich der Sorge hingeben, die Pflicht und das Recht des Betens nicht aus. „Euer himmlischer Vater weiss, was ihr bedürfet, ehe ihr ihn bittet." —

Dieser Hinweis auf die Vorsehung des Allwissenden nennt es vielmehr eine über alle Discussion erhabene und sich aus dem Kindesverhältniss zu Gott von selbst ergebende Thatsache, dass wir wegen unserer Bedürfnisse die Stimme des

Herzens zum Vater erheben. Missbilligt wird die Meinung, dass unser Gebet Gott etwas sagen könnte, was er noch nicht wüsste und dass die uns zu Theil werdende Fürsorge Gottes die Wirkung unserer Gebete sei, während doch Gottes Güte und Thun auch ohne unser Bitten, ja weit über unser Begreifen hinaus sich unabhängig von uns und für sich selbst erweist.

1. Die scharfe und schonungslose Kritik, welcher Jesus die Gebetsweise der Pharisäer und Schriftgelehrten unterwirft, zieht in erster Linie die Aufmerksamkeit auf sich Luc. 20, 47 und Marc. 12, 40 in den Strafreden wider die genannten charakterisirt er die schlechte und unwürdige Frömmigkeit durch die Worte: „Sie fressen die Häuser der Wittwen auf unter dem Vorwand, dass sie lange Gebete machen; diese werden ein recht hartes Verdammungsurtheil empfangen.“ Das Gebet als Vorwand für selbstsüchtige Absichten, als Deckmantel bei Erstrebung der verwerflichsten Zwecke, das ist allerdings ein Missbrauch, ein Hohn auf die Gerechtigkeit, eine Herabwürdigung, wie sie nicht ärger gedacht werden kann. Nur die vollendetste Heuchelei ist im Stande in dem Gebete ein Mittel zu suchen, um die leicht zu Täuschenden zu betrügen und von ihnen zu erlangen, was auf geradem Wege nicht zu erreichen gewesen wäre. Daher untersagt Jesus geradezu die Nachahmung der Vertreter der officiellen Frömmigkeit, jener berühmten Beter, welche ihr Ansehen und ihren Einfluss auf den Schein begründen wollen und mit ihrer Frömmelei nur den herrschsüchtigen Gelüsten Befriedigung zu verschaffen gedenken. Die Warnung, welche Matth. 6, 5. 6 enthält, ist ganz einzig in ihrer Art: „Wenn ihr betet sollt ihr nicht wie die Heuchler sein; denn sie pflegen in den Synagogen und an den Strassenecken sich aufzustellen, um zu beten, damit sie von den Menschen gesehen werden. Wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn zum Voraus hinweg. Wenn du betest, so gehe in deine Kammer und schliesse deine Thür zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und dein Vater im Verborgenen wird dir's vergelten öffentlich.“ Die Gebetsheuchelei findet hier ihren unbarmherzigen Richter. Wer Gott sucht

soll ihn im Verborgenen, in der Stille suchen, ohne Nebengedanken, ohne anderen Zweck, als Gott zu finden. Wer um Menschengunst buhlt, verliert den Lohn Gottes. Wer Ruhm und Ehre von seinem Beten von Seiten der Menschen sucht und empfängt, hat Gottes Lohn verscherzt. Will Jemand dem Auge Gottes begegnen, der muss sich dem Auge der Menschen entziehn. Es ist eine Verletzung der heiligen Scham, sich mit seiner Frömmigkeit zur Schau zu stellen. So trifft Jesus einen Krebsschaden seiner Zeit und aller Zeit. Eine andere gleich verwerfliche Entartung und Verderbniss des Betens ist ihm aber ebensowenig entgangen, nämlich die fromme Geschwätzigkeit, die in langen Reihen ihre Sprüche wie zu einem Sturm auf das Herz Gottes aufziehen lässt und die Rede zu Gott sich wie ein Verdienst anrechnend, den himmlischen Vater zu überreden, seinen Willen zu beugen und in den Dienst des kleinen Ich zu zwingen, ja vielleicht gar die göttliche Heiligkeit und Allwissenheit über die wahre Beschaffenheit des Lebens und Wandels täuschen zu können meint. Jesus nennt dies das heidnische Beten und urtheilt davon Matth. 6, 7. 8: „Macht beim Beten nicht viele Worte, wie die Heiden, denn sie meinen, sie würden in Folge ihres Vielredens erhört. Gleichet ihnen nicht! Denn euer Vater weiss, was ihr bedürfet, ehe ihr ihn bittet.“ Die heidnische Gebetsweise passt zu dem heidnischen Gottesglauben, dessen crasser Anthropomorphismus die Götter wie ferne, schwerhörige, widerstrebende Mächte darstellt, die erst zu Gunsten der Menschen gestimmt und in Bewegung gesetzt werden müssen. Was soll aber jenes langathmige Reden, das zuletzt in endlosem Wiederholen von hergebrachten Formeln zum gedankenleeren und unempfundenen Plappern herabsinkt, was soll jenes Hersummen des indischen Rosenkranzes, jenes Hasten und Drängen, jener Wahn des Heidenthums vor dem Vater Jesu Christi? Jesus hat mit seiner Kritik des ostentativen und des Massengebetes einen unvergänglichen Canon zur Prüfung und eine heilige Norm für unser Beten hinterlassen, wie sie keine andere Religion besitzt.

Der Gegensatz des wahren, würdigen, gottinnigen Ge-

betes und des unlauteren, eigensüchtigen und fruchtlosen Betens verkörpert sich in dem Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner, den zwei Betern im Tempel. Luc. 18, 9. Jener, der gerechte, selbstgefällige Tugendheld, der eigentlich nichts zu bitten hat, aber desto mehr Verdienste vorzuführen, auf die er seine Ansprüche begründen will, voll Ueberhebung und Lieblosigkeit zeigt sowohl die hässliche Prunksucht, die alles aus und mit Berechnung thut, als auch jene viel- und schönrednerische Zungenfertigkeit, welche die Leerheit des Herzens hinter dem Wortschwall versteckt. Der Zöllner in seinem Sündenbewusstsein und Heilsbedürfniss ist der Beter nach dem Herzen Christi, der sich in das Verborgene zurückzieht, nicht Worte finden kann, um sein übervolles Herz vor Gott auszuschütten, allein für sich mit seinem Gott, aber reich an innerem Glück und Frieden seine Andacht vollführt.

2. Hier, wie überall redet Jesus von einem Erfolg des Betens für den Betenden selbst, den er bald als Rechtfertigung vor Gott, bald als Vergeltung von Seiten Gottes und als Lohn, bald als Erhörung und ein Empfangen bezeichnet. Dieser Erfolg ist zunächst ein inneres, geistiges Glück; er tritt aber auch in die Oeffentlichkeit. Jedes rechte Gebet hat seine erfreulichen Wirkungen. Ganz allgemein wird dies nach Analogie irdischer Verhältnisse Matth. 7, 7 und Luc. 11, 9 dargestellt: „Bittet und es wird euch gegeben; suchet und ihr werdet finden; klopfet an und es wird euch geöffnet werden. Denn jeder der da bittet, empfängt, der da sucht, findet und dem Anklopfenden wird geöffnet." Dieser allgemeine Grundsatz, der den Beter mit einem Bittsteller, einem suchenden und Einlass begehrenden Menschen vergleicht und Gott mit dem hilfbereiten König und den im Hause befindlichen Herren, kehrt auch in ausführlicheren Gleichnissen wieder, wird aber doch gelegentlich einigermassen eingeschränkt. So Matth. 21, 21, wo es heisst: „Alles was ihr bitten werdet im Gebet mit Glauben werdet ihr empfangen." Ganz so auch Marc. 11, 24: „Alles was immer ihr betet und verlanget, glaubet, dass ihr es empfanget, und es wird euch werden." Die Beschränkung trifft aber nicht den Inhalt und Gegenstand des Gebetes, sondern den Sinn

und Geist des Betenden selbst. Glauben, Vertrauen zu Gottes Allmacht und Güte ist Bürgschaft der Erhörung und sichert die Gewährung unserer Bitten. Es erinnert dies an Joh. 14, 13, Joh. 15, 17 und Joh. 26, 23—27, wo dem Beten „im Namen Jesu“ mit Sicherheit die Erhörung zugesagt wird. Die betreffende Stelle lautet: „Was ihr in meinem Namen bitten werdet, das will ich thun, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde. Wenn ihr etwas in meinem Namen bitten werdet, werde ich es thun.“ Hier ist es der erhöhte Christus selbst, der an Gottes Stelle die Annahme und Erfüllung der Gebete der Jünger verspricht. Es kommt eine gleichlautende oder auch nur ähnliche Aeusserung Jesu sonst nirgends vor. Aus dem Zusammenhange ergiebt sich zwar, dass es sich hier nicht um beliebige irdische Bedürfnisse, sondern um die geistigen Bitten um Güter und Kräfte des Geistes handelt, vermöge deren seine Jünger dieselben Thaten, wie Jesus, ja noch grössere zu thun vermögend werden sollen. Man kann auch annehmen, dass die Aufforderung, Bitten an ihn zu richten und die Zusicherung denselben seinerseits entsprechen zu wollen nur auf die Jünger und deren augenblickliche Bedürfnisse zu beziehen sei, ohne eine allgemeine Regel abgeben zu sollen. Allein immerhin ist diese in ihrer Art ganz einzige Stelle der vollsten Beachtung werth. Sie lehrt keine Anbetung Jesu im Allgemeinen, aber sie verleiht Jesum in Bezug auf die Bitten seiner Jünger genau dieselbe Stellung, die Jesus sonst überall nur dem Vater zuweist. Wir wissen nicht, wie wir dies mit allem Uebrigen in Einklang bringen sollen. Denn sogleich in demselben Evangelium heisst es ganz ausdrücklich: „Ich habe euch erwählt und gesetzt, dass ihr Frucht bringt, auf dass, was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, er euch gebe.“ So auch anderwärts: „Wahrlich ich sage euch, was ihr den Vater bitten werdet, wird er euch in meinem Namen geben. Bis jetzt habt ihr nichts in meinem Namen gebeten. Bittet und ihr werdet nehmen, auf dass eure Freude erfüllet sei.“ — — „An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten und ich sage nicht, dass ich den Vater in Bezug auf euch bitten werde; denn er selbst, der Vater, hat euch lieb.“

Hier, wie sonst überall ist der Vater der, welcher anzurufen ist und die Gewährung der Bitten verleiht. Aber zuverlässig darauf rechnen kann nur der „im Namen Jesu“ Betende. So gross ist des Vaters Liebe zu den Menschen, dass eine Fürsprache und Vermittelung durch das Eintreten Jesu für die Seinen nicht erst nöthig ist. „Ich sage nicht, dass ich den Vater für euch bitten werde.“ Sollten diese Worte etwa das Missverständniss beseitigen, als ob „im Namen Jesu“ beten so viel wäre als die vermittelnde Fürbitte und die stellvertretende Beihilfe Jesu anzurufen? Ohne Zweifel stellen sie fest, dass der Beter unmittelbaren Zutritt zum Vater hat und auf unmittelbare Erhörung rechnen darf, wenn nur das Gebet in Jesu Namen geschieht. Ist nun das „im Namen Jesu“ beten identisch mit dem „im Glauben“ beten oder wird damit eine noch weitere Garantie der Gebetserhörung angedeutet? Die gewöhnliche Annahme, „im Namen Jesu“ sei so viel als „im Sinne und Geiste Jesu“ würde allerdings auf etwas Derartiges hinführen. Das Charakteristische am Gebet Jesu war ja in erster Linie das unbedingte Vertrauen, sodann aber doch auch noch etwas Anderes, nämlich die gottinnige selbstlose Hingabe an den Willen des Vaters, welche zugleich von dem Verzicht auf eigne Wünsche und Gedanken begleitet war. Und da Jesus den Jüngern die Fähigkeit zu solchem unbedingt erhörbaren Gebet in seinem Namen erst an dem Tage zuschreibt, wo sie den heiligen Geist empfangen haben, da er erklärt, dass sie bisher noch nicht in seinem Namen gebetet hätten, so liegt es in der That nahe, das „im Namen Jesu beten“ nicht blos von dem gläubigen Vertrauen, sondern vielmehr von dem Sinn und Geist des Beters überhaupt, von der Art und dem Gegenstand seiner Bitten zu verstehen, so dass wir demnach zu dem Resultate kämen, es sei hier doch für das Erhörtwerden eine Beschränkung insofern gegeben, als man mit Sicherheit nur dann darauf rechnen dürfe, wenn man im Namen Jesu, also in seinem Sinn und Geiste mit solchen Bitten, wie er sie hatte, sich an Gott wende. Dadurch würde zugleich der Schluss in das Gegentheil gestattet, dass der Lohn der Erhörung nicht allen Gebeten von vornherein

sogleich gesichert und unzweifelhaft gewiss sei, namentlich dann nicht, wenn sie nicht im Namen Jesu geschähen. Jedenfalls wäre dies aber ein dem Johannesevangelium ganz eigenthümlicher Gedanke, denn in den synoptischen Stellen wird überall der Grundsatz ausgesprochen: Jedes Gebet, das nicht heuchlerisch und heidnisch ist, findet Erhörung. Wenn wir aber das „im Namen Jesu beten“ so fassen, dass damit das ostentative Heuchlergebet und das vielrednerische Heidengebet, das Matth. 6 geschildert, ausgeschlossen und das Beten „im Verborgenen“ und mit dem Bewusstsein unserer Unzulänglichkeit gegenüber dem allwissenden Gott gemeint sein sollte, so wäre freilich die Uebereinstimmung vorhanden.

Matth. 18, 19 redet von dem gemeinsamen Gebet der Jünger und seiner untrüglichen Wirkung: „Wenn zwei von euch Eines Sinnes werden in Bezug auf irgend welches Ding, das sie bitten werden, so wird es ihnen von meinem Vater im Himmel zu Theil werden.“ In dieser Ankündigung ist beachtenswerth, dass sie ausschliessend den Jüngern, nicht Heiden und Juden oder irgend welchen andern Leuten, sondern nur den Jüngern gemacht wird. Dies gilt freilich auch von allen anderen derartigen Lehrsprüchen über Gebetserhörung. Und vielleicht liegt darin eine Grenze und Schranke?

Die Parabel von der Wittwe und dem schläfrigen Richter scheint derartiges anzudeuten. Luc. 18, 1 ff.: „In einer Stadt lebte ein Richter, der weder Gott fürchtete, noch einen Menschen achtete. Eine Wittwe nun fing an ihm zu sagen: „Rette mich von meinem Widersacher.“ Er wollte aber lange Zeit nicht. Danach sagte er bei sich: „Wenn ich auch Gott nicht fürchte und keinen Menschen scheue, so will ich doch dieser Wittwe Recht verschaffen, weil sie mir so viel Last verursacht, damit sie nicht am Ende komme und mich peinige . . . . Sollte nicht Gott auch seinen Auserwählten Recht schaffen, die Tag und Nacht zu ihm schreien und grossmüthig an ihnen handeln? Ich sage euch, er wird ihnen Recht schaffen in Eile.“ Die Auserwählten, die schwerbedrängten Reichsgenossen, die wie eine arme Wittwe in ihrer Bedrängniss die Gerechtigkeit Gottes Tag und Nacht

anrufen, harren nicht vergeblich. Gott scheint nur zu zögern; er tritt bald für sie ein und ihr Gebet ist erhört.

Der Eintritt der Erhörung ist aber zuweilen bedingt durch die Ausdauer unseres Glaubens und die Unermüdlichkeit unseres Betens. So lehrt es die Parabel Luc. 11, 5 und ff.: „Wer von euch wird einen Freund haben und um Mitternacht zu ihm gehen und sprechen: „Lieber, borge mir drei Brote, dieweil ein Freund von der Reise zu mir gekommen ist und ich habe nichts, was ich ihm vorsetzen soll.“ Jener drinnen aber antwortet: „Lass mich in Ruhe; denn die Thüre ist verschlossen und meine Kinder sind bei mir im Bette, ich kann nicht aufstehen und sie dir geben.“ Ich sage euch, wenn er auch nicht, weil es sein Freund ist, aufstehn und sie ihm geben wollte, so wird er doch in Folge seiner Zudringlichkeit sich erheben und das geben, dessen er benöthigt ist.“ Soll das etwas anderes heissen als: das Gebet der Noth öffnet auch die verschlossene Thür, und Ausdauer im Beten wird endlich doch mit Erhörung belohnt?

Endlich findet sich bei Matth. 7, 9 ff. und Luc. 11, 11 ff. folgende Parabel: „Welcher Mensch unter euch wird seinem Sohne, wenn er Brot verlangt, einen Stein geben? oder wenn er Fisch verlangt eine Schlange (bei Lucas steht statt des Fisches „ein Ei“ und statt der Schlange „einen Scorpion“). Wenn nun ihr, die ihr doch arg seid, wisset euren Kindern gute Gaben zu geben, um wie viel mehr wird euer Vater im Himmel denen, die ihn bitten, Gutes (statt „Gutes“ hat Lucas „seinen heiligen Geist“) geben?“ Demnach: Gott gewährt seinen Kindern nur Heilsames und Gutes, am liebsten seinen heiligen Geist. Wir dürfen erwarten, dass er die Gebetserhörungen segensreich und wohlthätig einrichtet. Man kann vertrauen, dass seine Güte und Weisheit den frommen Beter befriedigt.

3. Der Erfolg jedes wahren und rechten Gebetes ist gesichert. Aber welcher Art muss das Gebet sein, um erhört zu werden? Wenn betet man würdig und recht?

Marc. 11, 25: „Wenn ihr stehet und betet, so vergebet, wo ihr etwas wider Jemand habt, auf dass euch euer Vater im Himmel auch vergebe eure Fehler.“ Aehnlich Matth. 6,

14 und 15 mit offenbarem Hinblick auf die fünfte Bitte im Vater unser, Matth. 18, 35 im Gleichniss vom Schalksknecht, wo die Verzeihung und Vergebung der Menschen unter einander geradezu als Bedingung der göttlichen Vergebung erscheint und Matth. 5, 23, an welcher Stelle statt des Gebetes das Opfer am Altare genannt ist, das nicht stattfinden darf ohne vorausgegangene Versöhnung mit dem verfeindeten Bruder. Man kann nicht vor Gott stehen mit Hass und Zorn im Herzen. Friedfertigkeit und Bruderliebe gehören zu einem würdigen Gebete in erster Linie.

Luc. 18 zeigt eine andere Entwürdigung des Betens am Beispiel des Pharisäers und dessen selbstgerechten Hochmuth und am Zöllner die Nothwendigkeit der Demuth, des Sündenbewusstseins und der vollen Selbsterkenntniss zu einer erfolgreichen Anbetung.

Die oben erwähnten Parabeln Matth. 7, 9 u. ff., Luc. 11, 5 ff., Luc. 18, 1 ff. lehren, dass Ausdauer, Beharrlichkeit und vertrauensvolle Zuversicht dem Beter einwohnen und zur Seite stehen müssen.

Matth. 6, 5 ff gebietet das Gebet im Verborgenen, fernab vom Lärm der Welt, in der Stille des Herzensverkehrs mit Gott ohne Nebenrücksichten, einzig auf den Umgang mit Gott gerichtet und das auf das Bewusstsein der Fürsorge und Treue des allwissenden Gottes gegründete Beten, das erfüllt ist mit dem Glauben an Gottes Vollkommenheit.

Joh. 16, 23 ff. aber mit seiner Forderung „in meinem Namen“ weist auf das Vorbild Jesu selbst hin und den geistigen Zusammenhang mit ihm, aus welchem sich von selbst das rechte Verhältniss zu Gott ergiebt.

Die Luc. 11 enthaltene Bemerkung, dass Gott sicher denen, die ihn um seinen heiligen Geist bitten, denselben geben werde, steht zu vereinzelt, um auf sie Schlüsse über den von Christus erlaubten Inhalt des Betens zu ziehn. Wenn auch die Sorge um Nahrung und Kleidung, das Trachten nach dem Irdischen den Gotteskindern untersagt wird, so ist doch das Gebet um irdische Bedürfnisse nicht ausgeschlossen. Freilich wird dies nie ausschliesslich bei denen in den Vordergrund treten können, welche wissen, dass Gott

für uns auch ohne unser Gebet sorgt und bei denen das Trachten nach dem Reiche Gottes der Zweck des Lebens ist.

Ein Blick auf das „Gebet des Herrn“ bestätigt dies und giebt zugleich die beste Aufklärung darüber, welchen Inhalt Jesus selbst den Gebeten seiner Jünger zu geben wünscht. Matth. 6, 9 und Luc. 11, 1 führen jenes Gebet als ein Vorbild ein, an dem die Jünger lernen sollen, wie sie beten können und müssen, jener zur Erläuterung zu der missbilligenden Kritik der landläufigen Gebetspraxis, dieser als die Antwort, auf das Verlangen der Jünger, dass ihnen Jesus ein Gebet vorschreibe. Nach Lucas scheint es, als solle diese Gebetsformel obligatorisch sein, nach Matthäus tritt dies weniger scharf hervor. Die beiden Berichterstatter — Marcus schweigt überhaupt davon, ebenso wie Johannes — unterscheiden sich in ihrer Darstellung wesentlich. Lucas hat nur fünf Bitten, die dritte und siebente des Matthäus fehlt ihm; in der Anrede hat er nur den kurzen Anruf: Vater. Lucas schreibt: „Gieb uns unser benöthigtes Brot für den Tag,“ Matthäus hat einfach: Gieb es uns „heute.“ Bei Lucas heisst es: „Erlass uns unsere Sünden; denn wir erlassen jedem, der sich an uns verschuldet“; bei Matthäus: „Erlass uns unsere Verschuldungen, wie auch wir unseren Schuldigern erlassen haben.“ Da bei Marcus und Johannes dies Gebet fehlt, so kann also nur ohne anderes Zeugniss zwischen der Redaction des ersten und dritten Evangelisten entschieden werden, ob die längere oder die kürzere Redaction die ursprüngliche Fassung enthält. Der Brauch der Kirche, der sich für die längere, die siebenstellige Fassung entschieden hat, beweist Nichts für deren Echtheit. Denn so gut die Doxologie am Schlusse, so gut konnte die Einschaltung der zwei fraglichen Bitten statthaft gefunden werden. Bei der Ehrfurcht für das überlieferte Wort lässt sich aber nicht annehmen, dass in den Kreisen des Lucas Neigung vorhanden gewesen wäre, jene zwei Bitten, wenn sie Jesus ausgesprochen hätte, fallen zu lassen. Es muss also dort das Gebet des Herrn nur mit fünf Bitten bekannt gewesen und die Annahme gestattet sein, dass nicht Matthäus, sondern Lucas die ursprüngliche Form bietet. Auch erweist sich

bei der näheren Betrachtung die dritte und siebente Bitte als eine naheliegende Folgerung aus der zweiten und sechsten. Das Reich Gottes ist da, wo Gottes Wille geschieht, und das Böse kommt vorzüglich als Schuld und Versuchung zur Erfahrung.

Wollte Jesus mit diesem Gebet die Freiheit des Betens nicht auf diese einzige Formel beschränken, vielmehr eine Anweisung, wie und um was man beten soll, geben, so dient das „Vater unser" zur Lehre über das rechte Beten. Irdische Angelegenheiten sind darin nicht ausgeschlossen, aber eingeschränkt auf das Bedürfniss, des Lebens Nahrung und Nothdurft, umschlossen und einzuschliessen in die grossen heiligen Sorgen um das Ewige, für das Reich Gottes und die Heiligung von Sinn und Wandel. So nöthig wie das tägliche Brot sind die Güter des Heils. Sie erst geben dem Menschen Zweck und Freude des Lebens. Darum sind diese Angelegenheiten vor allem Herzensanliegen des betenden Christen und die wichtigsten Gegenstände unseres Gebetes. Der Betende soll das kleinliche, eigensüchtige Gerede vor Gott lassen, er soll sich als Glied einer Welt des Geistes betrachten, deren Gedeihen auf dem Kindschaftsverhältniss zu dem vollkommnen Gott beruht, er soll sich zu dem Heiligen erheben, im Vertrauen auf den Vater stärken und die Reinigung von Gemüth und Willen erstreben. Nicht die metaphysische, sondern die ethische Wirkung des Gebetes wird hier von Jesu betont, recht im Gegensatz zum Caeremonialgebet und zum Gebete des menschlichen Egoismus. Er führt in das Gebet den Geist und macht den heiligen Geist zum Charakter, Inhalt und Segen desselben. Im Hinblick darauf sind jene schon erwähnten Worte Joh. 16, 23 von besonderer Bedeutung: „Bisher habt ihr noch nichts in meinem Namen gebetet. Bittet nur in meinem Namen, und ihr werdet nehmen und eure Freude wird vollkommen sein. Denn Alles was ihr den Vater bittet in meinem Namen, das wird er euch geben."

Die nähere Bestimmung, dass jedes Gebet „im Namen Jesu" geschehen soll, lässt sich also nur so begreifen, dass der Betende in der Gemeinschaft mit Christo stehen muss

und zwar vermöge des ihm einwohnenden heiligen Geistes. Sein Gebet hat nicht nur in unbedingtem zweifellosen Glauben, sondern auch aus der geistigen Verbindung mit Christo heraus zu geschehen. Und nur wenn dies der Fall ist, darf es der Erfüllung aller jener herrlichen Verheissungen entgegensehen und den Lohn der Erhörung erwarten. Wie dasselbe von uns Selbstverläugnung und Hingebung an Gott fordert, so führt es uns den seligen Besitz der Gaben Gottes zu, die, wie Gott selbst, geistiger Natur sind. Darum ist es die wichtigste Lebensfunction des religiösen Menschen, weil es zur Erzeugung des heiligen Geistes im Individuum, zur Einigung des menschlichen Geistes mit dem heiligen Gott führt und hilft.

Unter dieser Voraussetzung kommt erst das Wort Jesu zu seinem Rechte. Joh. 16, 26 und 27: „Ich sage euch nicht, dass ich den Vater für euch bitten will; denn er selbst, der Vater, hat euch lieb, darum dass ihr mich liebet und glaubet, dass ich von Gott ausgegangen bin.“ Es bedarf der Fürbitte da nicht mehr, wo die Liebe Gottes unmittelbar den Menschen umfasst und dieselbe vermag auch nicht das Beten des Individuums zu ersetzen; denn nur dem Suchen und Anklopfen entspricht das Finden und das Geöffnetwerden. „Nahet euch Gott, so nahet sich Gott euch.“ Die Gaben des Geistes kommen nicht ungebeten und nur von dem Betenden selbst können sie empfangen werden. Während aber Jesus die stellvertretende Fürbitte, die das eigene Gebet überflüssig macht, übernehmen zu wollen ablehnt, kann er doch Joh. 17, 9 die Fürbitte für die, die ihm Gott gegeben hat, nicht unterlassen, so wenig wie eine Mutter es lassen kann, für ihre Kinder zu beten, obwohl sie weiss, dass nicht dies ihr Gebet, sondern allein das Gebet, das aus dem Herzen ihrer Kinder selbst aufsteigen muss, die geistige Verbindung derselben mit Gott herzustellen und zu unterhalten vermag. Das für Andere Beten hat ja Jesus auch seinen Jüngern zur Pflicht gemacht, insbesondere das Gebet für die Beleidiger und Verfolger. Er hat es auch selbst geübt am Kreuze zu Gunsten seiner in Unwissenheit irrenden Feinde. Luc. 22, 32 theilt er es dem Jünger, der ihm dar-

nach verläugnet, zum Troste und zur Ermunterung mit, dass er für ihn gebeten habe, dass sein Glaube nicht aufhöre. Wenn er Joh. 17, 9 ausdrücklich „die Welt“ von seiner Fürbitte ausschliesst, um dieselbe lediglich den ihm von Gott gegebenen Jüngern zuzuwenden, so überrascht dies zwar auf den ersten Blick. Denken wir aber an den johanneischen Begriff von „Welt“, die im vierten Evangelium als das unverbesserliche Reich der Finsterniss und Lüge erscheint, so wird das Unterlassen eines Gebetes für sie begreiflich. Ein solches wäre ja absolut zwecklos und ohne Erfolg. Was in der Welt göttlich ist, wird ja aus derselben herausgezogen, sie selbst verfällt unrettbar dem Verderben. Es sind in ihr keine besseren Regungen vorhanden; sie ist blind und taub. Sie muss ihrem Schicksal überlassen bleiben. Ob diese Weltansicht, welche die Fürbitte einschränkt und ihre Wirkung begrenzt, sich mit der synoptischen Vorschrift, für die Feinde zu beten, vereinigen lässt, haben wir hier nicht zu entscheiden.

Der bestimmten Erklärung Jesu gegenüber, dass Jeder seine Bitten dem Vater selbst vortragen könne und solle, stehen Hebr. 7, 25 und 1. Joh. 2, 1 mit der Fürbitte und Fürsprache Jesu für die Gläubigen und die sündigenden Christen gegenüber. Nach den Evangelien lässt die Lehre und das Beispiel Jesu keinen Zweifel übrig, dass der himmlische Vater selbst, unmittelbar und ohne weitere Dazwischenkunft, angerufen werden darf. Diesem einmüthigen Zeugniss gegenüber steht auch die oben bereits erwähnte Stelle Joh. 14, 13, in der Jesus das an ihn gerichtete Gebet selbst aus eigner Macht zu erfüllen verheisst, vereinzelt da. Es muss hier unentschieden bleiben, ob auf dieselbe weitergehende dogmatisch-speculative Schlüsse gegründet werden können. Jedenfalls erheischen diese letztgenannten Aussprüche eine nähere Untersuchung.

Der Brief an Diognetos.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

(Schluss.)

5. Die Aeusserungen des Verfassers über das Christenthum.

Von besonderer Wichtigkeit zur Bestimmung der Abfassungszeit unseres Briefes sind die Aeusserungen des Verfassers über das Christenthum. Diese genau in ihrem Zusammenhange kennen zu lernen, erscheint um so nothwendiger, als gegen sie insbesondere von Overbeck Widerspruch erhoben worden ist. Nachdem nämlich der Verfasser in Cap. 2—4 die Fragen des Diognetos beantwortet hat, warum die Christen *οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι*, fährt er am Schluss des 4. Capitels also fort: *τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον μὴ προσδοκήσῃς δύνασθαι παρὰ ἀνθρώπου μαθεῖν.*

V. *Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἀνθρώπων.* 2. *οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν.* 3. *οὐ μὴν ἐπινοίᾳ τινὶ καὶ φροντίδι πολυπραγμόνων ἀνθρώπων μάθημα τοιοῦτ' αὐτοῖς ἐστὶν εὑρημένον, οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν ὥσπερ ἔνιοι.* 4. *κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ, θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται*

τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας. 5. *πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη.* 6. *γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα.* 7. *τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην.* 8. *ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν.* 9. *ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται.* 10. *πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους.* 11. *ἀγαπῶσι πάντας, καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται.* 12. *ἀγνοοῦνται, καὶ κατακρίνονται· θανατοῦνται, καὶ ζωοποιοῦνται.* 13. *πτωχεύουσι, καὶ πλουτίζουσι πολλούς· πάντων ὑστεροῦνται, καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν.* 14. *ἀτιμοῦνται, καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται· βλασφημοῦνται, καὶ δικαιοῦνται.* 15. *λοιδοροῦνται, καὶ εὐλογοῦσιν· ὑβρίζονται, καὶ τιμῶσιν.* 16. *ἀγαθοποιοῦντες ὡς κακοὶ κολάζονται· κολαζόμενοι χαίρουσιν ὡς ζωοποιούμενοι.* 17. *ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται, καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.*

VI. *Ἁπλῶς δ' εἰπεῖν, ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί.* Diesen Vergleich führt der Verfasser im 6. Capitel geistvoll durch und schliesst daran im 7. Capitel den Nachweis des himmlischen Ursprungs des Christenthums, Gott selbst (§. 2) *ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν,* und zwar durch die Sendung seines Sohnes.

Hinsichtlich dieses ganzen Abschnitts bedauert Overbeck (S. 43), dass die bisherigen Forscher wohl vor Bewunderung desselben nicht dazu gekommen seien wahrzunehmen, wie fremdartig sich namentlich die Schilderung des 5. Capitels in der altchristlichen Apologetik ausnimmt. „Parallelen," — behauptet er — „welche einzelne ihrer Wendungen in dieser Litteratur finden und bei welchen man sich nur allzuleicht beruhigt hat, können den Eindruck der Fremdartigkeit des Ganzen und der Hauptgedanken nicht aufheben." Da Niemand bisher von diesen Ausführungen des Verfassers einen gleichen Eindruck empfangen, wie Overbeck, so wer-

den wir dessen Bedenken im Einzelnen zu prüfen haben. „Für's Erste“ — beginnt er — „kann kaum etwas gedacht werden, das der Apologetik des zweiten Jahrhunderts ferner gelegen hätte, als der Schluss von der Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums auf die Uebernatürlichkeit seines Wesens, welcher dem ganzen Abschnitt, C. 5—7, zu Grunde liegt. Denn damals ist das Christenthum etwas, wenn es überhaupt beachtet wurde, in der Welt höchst Sichtbares gewesen, und zwar gerade wegen der Klarheit seines Widerspruchs gegen sie, und eben um dieses Sichtbare daran hat sich ein Streit gedreht, von welchem in den uns vorliegenden Worten so gut wie gar nichts vernehmlich wird.“ Schon hier muss ich widersprechen, ich kann den von Overbeck als dem ganzen Abschnitt, C. 5—7, zu Grunde liegend behaupteten „Schluss von der Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums auf die Uebernatürlichkeit seines Wesens“ nicht zugeben, weil er mir den eigenen Darlegungen des Verfassers zu widersprechen scheint. Derselbe redet, soviel ich sehe, gar nicht von einer „Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums,“ sondern am Schluss des 4. Capitels von dem tiefinnersten, nicht in die äussere Sichtbarkeit fallenden Wesen, dem eigentlichen Geheimniss der christlichen Religion. Gerade das meint er auch im 6. Capitel, wenn er §. 4 von den Christen sagt: *Χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ*, dann aber sofort hinzufügt: *ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει.* Ein „Schluss“ von der so richtig verstandenen Meinung des Verfassers über die Unsichtbarkeit des eigentlichen Geheimnisses der christlichen Gottesverehrung auf die „Uebernatürlichkeit“ ihres Wesens scheint mir nirgendwo in dem ganzen Abschnitte zu Grunde zu liegen, ja derselbe ist, dünkt mich, völlig überflüssig und durch die Worte des Verfassers geradezu ausgeschlossen. Derselbe redet in den Capiteln 6 und 7 offenbar von dem in der Welt sichtbaren Leben und Treiben der Christen; dass aber von dem um dieses Sichtbare geführten Streite „in den uns vorliegenden Worten so gut wie gar nichts vernehmlich wird,“ wird in dem Falle nicht mehr auffällig genannt werden können, wenn sich ein Grund aufzeigen lässt,

warum eben nicht mehr von dem, was Overbeck vermisst, zu Tage tritt.

„Die stehenden Vorwürfe der Heiden im zweiten Jahrhundert“ — so fährt Overbeck (S. 44) fort — „gegen die Christen: sie seien ein lichtscheues Volk, das sich menschenfeindlich von allem fernhalte und alles verlästere, was Anderen heilig und theuer sei oder als erlaubt gelte, atheistisch die Götter des Staates zu verehren sich weigere, sich überhaupt den Pflichten des Bürgers entziehe, alle öffentlichen Freuden meidend ein düsteres und abgeschiedenes Dasein führe und sich überdies aus dem niedersten Haufen, den es durch vorgebliche Wunderthaten täusche und durch Mährchen von Weltende und Weltgericht in Schrecken jage, zusammensetze, — alle diese Vorwürfe, wobei wir von den phantastischen Ungeheuerlichkeiten, welche sich der blinde Hass der Heiden wenigstens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über Cultus und Sitten der Christen erzählte, hier absehen wollen, erscheinen der Schilderung unseres Briefes gegenüber geradezu unbegreiflich.“ Ja wohl, geradezu unbegreiflich, müsste auch ich sagen, wenn ich die von Overbeck in Vorstehendem beliebte Zusammenfassung so ziemlich aller im Laufe der Zeiten des Kampfes von den Heiden gegen die Christen erhobenen Vorwürfe als richtig und zutreffend anerkennen könnte. Auch an dieser Stelle, meine ich, lässt sich deutlich zeigen, wie wenig das bei Overbeck bereits mehrfach beobachtete und zurückgewiesene Verfahren, mittelst einer allgemeinen und verallgemeinernden Schablone zu festen Resultaten zu gelangen, dem vorliegenden Schriftwerk des Alterthums gerecht wird. Es ist nämlich wohl zu unterscheiden zwischen den einzelnen Gruppen von Vorwürfen sowie zwischen Ort und Zeit, in denen sie erhoben werden.

Gehen wir auf die älteste heidnische Urkunde, den Brief (XCVI) des Plinius an Kaiser Trajanus zurück, so ist darin von jener Menge heidnischer Vorwürfe, die wir soeben gehört haben, keine Rede. Die Zahl der Christen in Bithynien ist bereits sehr gross, „neque civitates tantum“ — berichtet Plinius — „sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.“ Christenprocesse haben be-

reits stattgefunden, der Statthalter selbst aber, der in den Jahren 111—113 jene Provinz verwaltet, ist niemals dabei zugegen gewesen. Er klagt dem kaiserlichen Freunde seine peinliche Verlegenheit, „sitne aliquod discrimen aetatum an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, detur paenitentiae venia an ei qui omnino Christianus fuit desisse non prosit, nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.“ Nach angestellter Untersuchung erfährt er nichts weiter, als dass die Christen sich zu einem durchaus sittlichen Leben verpflichten, gemeinsame Mahlzeiten halten, einen nach römischem Begriff schwärmerischen Glauben (supertitionem pravam immodicam) hegen und Christus in Lobliedern wie einen Gott preisen (carmenque Christo quasi deo dicere). Gerade die letztere Notiz giebt uns den Schlüssel des Verständnisses für das Ganze. Sie ist, wie Wittichen[1]) richtig hervorhebt, „von römischem Standpunkte zu beurtheilen und ist mit Rücksicht darauf, dass Plinius die Christen zwingt, dem Kaiser religiöse Verehrung darzubringen, so zu verstehen, dass für das Bewusstsein der Christen Christus dieselbe Stellung einnahm, wie für die Römer der Kaiser. Wie dem Römer der Kaiser als der von den Göttern gesetzte Träger der römischen Staatsidee und daher geradezu als Gott (Göttersohn) erschien, so war für die Christen Christus nicht blos der Stifter des Christenthums, sondern auch der zu Gott in eminenter Beziehung stehende unsichtbare Träger der christlichen Idee und daher das Haupt der christlichen Gemeinde, so dass er Gegenstand religiöser Verehrung wurde.“ Es ist also der Gegensatz des Christenthums gegen die römische Staatsreligion; dass die Christen sich fern halten vom heidnischen Cultus, dass die Tempel veröden, die Feste von ihnen nicht mehr besucht und gefeiert werden; diese Gottlosigkeit, wie das Verhalten der Christen in der Folge dann wohl genannt wird, nöthigt die römische Behörde zum Einschreiten, das ist der einzige Vorwurf, der in dieser ältesten heidnischen Urkunde

---

1) Wittichen, Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, Jena 1876. S. 8.

zum Ausdruck kommt. Bestätigt wird derselbe durch des Kaisers Antwort (Epist. XCVII): „Conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret.“ Das war im zweiten Decennium des zweiten Jahrhunderts.

Um dieser durchaus ablehnenden Haltung willen, welche die Christen zur römischen Staatsreligion einnahmen, blieb der religiöse Parteiname Christ verhasst, wie ferner Justinus (*μόνοι μισούμεθα δι' ὄνομα τοῦ Χριστοῦ*) und besonders im Jahre der grossen Verfolgung des Kaisers M. Aurelius, 177 Athenagoras beweist. Bei ihm gerade ist der Hass um des blossen Namens willen (Cap. 1: *ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι προσπολεμούντων ἡμῖν τῶν πολλῶν*) mit jenem oben erwähnten Vorwurf der Gottlosigkeit (*ἀθεότης*), dessen gründlicher Widerlegung er den grössten Theil seiner Schrift, von deren 31 Capiteln 22 (Cap. 5—26) widmet, auf das engste verknüpft. Zu ihm hinzu kommen bei Athenagoras (Cap. 4) als reelle, sehr ernst genommene Beschuldigungen jene von Overbeck bei Seite geschobenen „phantastischen Ungeheuerlichkeiten, welche sich der blinde Hass der Heiden wenigstens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts über Cultus und Sitten der Christen erzählte,“ die auch im Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna, neben dem Groll wegen Verachtung der römischen Staatsreligion als dem einzigen Vorwurf (bei Euseb. Hist. eccl. V, 1, 14), erwähnten *Θυέστεια δεῖπνα* und *Οἰδιπόδειοι μίξεις*, von denen Athenagoras am Schluss seiner Apologie redet, und die nach dem Zeugniss des Minucius Felix (Cap. 9) schon M. Cornelius Fronto (Consul 143, gest. um 168) in seiner feindseligen Rede gegen die Christen behandelt hatte. Dass es eben nur diese drei Beschuldigungen der Heiden sind, welche in jenem Verfolgungssturm unter Kaiser M. Aurelius im Osten des Reiches — denn aus dem Orient stammt wahrscheinlich des Athenagoras Schutzschrift — das Feldgeschrei bilden, zeigt deutlich der Anfang des 4. Capitels bei Athenagoras: *Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλή-*

ματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις. Von den anderen oben von Overbeck angeführten Vorwürfen ist bei Athenagoras noch keine Rede: wir werden daraus also schliessen dürfen, dass die Christen damals im Orient noch nicht so weltflüchtig gewesen, wie das in jenen weiteren Vorwürfen liegt und Overbeck uns will glauben machen. Der Brief an Diognetos wenigstens stimmt mit Athenagoras' Apologie ganz wohl zusammen, nur dass, was hier ausführlich, mit Aufbietung nicht geringer Gelehrsamkeit behandelt wird, dort, dem Charakter und dem Umfange des Briefes entsprechend, gleichsam in perspectivischer Verkleinerung, oft nur in Andeutungen erscheint. Die Abwendung der Christen von dem Göttercultus der Hellenen rechtfertigt der Verfasser des Briefes an Diognetos relativ mit der gleichen Ausführlichkeit wie Athenagoras, und dass er in seinen Anschauungen gerade in diesem Punkte sich mit Athenagoras nahe berührt, ist früher schon nachgewiesen worden. Jene beiden anderen von Athenagoras zurückgewiesenen Vorwürfe der Heiden aber erwähnt unser Verfasser nicht minder deutlich in demselben Zusammenhange.

Man vergleiche folgende Stellen:

Athenagoras Cap. 28.	Brief an Diognetos Cap. 5.
γυναῖκα μὲν ἕκαστος ἡμῶν, ἣν ἠγάγετο κατὰ τοὺς ὑφ' ἡμῶν κατατεθειμένους νόμους, νομίζων, καὶ ταύτην μέχρι τοῦ παιδοποιήσασθαι — und Cap. 30: καὶ οἳ τὰς τοῖς ἀμβλωτριδίοις χρωμένας, ἀνδροφονεῖν τε καὶ λόγον ὑφέξειν τῆς ἐξαμβλώσεως τῷ θεῷ φαμεν, κατὰ ποῖον ἀνδροφονοῦμεν λόγον; οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ νομίζειν μὲν καὶ τὸ κατὰ γαστρὸς ζῶον εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο αὐτοῦ μέλειν τῷ θεῷ, καὶ παρεληλυθότα εἰς	6. γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ῥίπτουσι τὰ γεννώμενα. 7. τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην. 8. ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν.

τὸν βίον φονεύων· καὶ μὴ ἐκτιθέναι μὲν τὸ γεννηθὲν, ὡς τῶν ἐκτιθέντων τεκνοκτονούντων, πάλιν δὲ τὸ τραφὲν ἀναιρεῖν.

Die weiteren Vorwürfe, die Christen „seien ein lichtscheues Volk, das sich menschenfeindlich von allem fernhalte und alles verlästere, was Anderen heilig und theuer sei oder als erlaubt gelte," „sich überhaupt den Pflichten des Bürgers entziehe und alle öffentlichen Freuden meidend ein düsteres und abgeschiedenes Dasein führe", tauchen erst jetzt auf und stehen in offenbarem Zusammenhange mit den Zeitereignissen. Vergegenwärtigen wir uns kurz dieselben.

Die Regierungszeit des Kaisers M. Aurelius war von den schwersten und erschütterndsten Ereignissen, der fast ununterbrochen wüthenden Pest, dem Aufstand des Avidius Cassius und den gewaltigsten Stürmen der Germanen, die damals zuerst mit eiserner Faust an die Thore des Reiches pochten, heimgesucht, und durch sie wesentlich erscheinen die Verfolgungen der Christen bedingt. Dass hier zwei Perioden zu unterscheiden sind, die Verfolgung von Smyrna im Jahre 166 und die allgemeinere vom Jahre 177, darauf ist früher bereits hingewiesen worden. Das Rauschen des heranziehenden Sturmes ist schon bei Justinus und Tatianus zu spüren. „Aller Orten — so etwa sagt dieser (Cap. 4 vgl. mit Cap. 27) — suchen die Griechen wie im Wettkampf die Obrigkeit gegen die Christen zu treiben: die Gottlosesten der Menschen müsse man aus dem Lande jagen." M. Aurelius befand sich an der Donau im Kampfe mit den Markomannen und deren Verbündeten; schon stand er im Begriff das Markomannenland und Sarmatien zu römischen Provinzen zu machen (Capitolin. M. Ant. Phil. 24, 5. 6), als im Jahre 175 Avidius Cassius im Oriente sich empörte und zum Kaiser aufwarf. Sofort verliess M. Aurelius den gefährdeten Posten an der Donau und wandte sich gegen Cassius (Capitolin. 25), der aber eher getödtet wurde, als der Kaiser nach Syrien ge-

gelangte. Die Milde, welche er hier im Orient walten liess, kam gerade allen denjenigen rebellischen Städten und Landschaften zu Gute,[1]) in denen die christliche Bevölkerung seit 100 Jahren am dichtesten war, während die Juden unter dem Einfluss des klugen, einsichtsvollen Patriarchen Jehuda ha-Nasi sich von jeder politischen Action ferngehalten hatten.[2]) Nachdem M. Aurelius darauf die Verhältnisse im Orient geordnet hatte, begab er sich im Jahre 176 nach Athen (Capitolin. 27, 1). Hier war es, wo die Griechen, deren Wuth uns Tatianus bezeugt, die Gelegenheit benutzten, den philosophischen Kaiser gegen die Christen zu hetzen, „und die Nothlage des Reichs schob der Pöbel (s. Keim, Celsus S. 271) wie die Regierung um so mehr auf die Christen, weil diese vielfach dem Reiche den Beistand versagten und sogar in Rom und unter den Augen des Kaisers den Feueruntergang der Welt und dann ihr Reich ersehnten" (vgl. Capitolin. M. Ant. Phil. 13, 6: ignem de caelo lapsurum finemque mundi affore). Da erfolgte 177 jenes kaiserliche Edikt, *τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα,* wie es Meliton (bei Euseb. Hist. eccl. IV, 26, 6) nennt, *ὃ μηδὲ κατὰ βαρβάρων πρέπει πολεμίων.* „Was sonst niemals geschehen ist, — klagt derselbe Meliton (a. a. O.) den beiden Kaisern M. Aurelius und Commodus — geschieht jetzt; die Schaar der Gottesverehrer wird verfolgt und in Asien durch neue Verordnungen hart bedrängt. Denn die schamlosen Angeber und die nach fremdem Eigenthum Lüsternen rauben und plündern jetzt, da sie die Veranlassung dazu in den Edikten finden, offen bei Tag und bei Nacht die Unschuldigen." Jenes Treiben der Sykophanten schuf unsägliches Elend, für die Christen schien völlige Rechtlosigkeit zum Gesetz erhoben zu sein: was, wie mir scheint, auch in den Worten des Briefes an Diognetos Cap. 5, 5: *μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ*

---

1) Capitolin. M. Ant. Phil. 25, 8: Ignovit et civitatibus quae Cassio consenserant, ignovit et Antiochensibus, qui multa in Marcum pro Cassio dixerant.

2) A. Bodek, M. Aurelius Antoninus als Freund und Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi. S. 102. 137 ff.

πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι angedeutet sein dürfte, denn die *ξένοι*, hostes oder peregrini waren ja nach römischer Anschauung an sich rechtlos, seit Alters hart und feindselig, bis in die späteren Zeiten sehr willkürlich behandelt. Darum bittet und fleht Athenagoras (Cap. 1): *δεόμεθα ὑμῶν καὶ περὶ ἡμῶν τι σκέψασθαι, ὅπως παυσώμεθά ποτε ὑπὸ τῶν συκοφαντῶν σφαττόμενοι. οὐδὲ γὰρ εἰς χρήματα ἡ παρὰ τῶν διωκόντων ζημία, οὐδὲ εἰς ἐπιτιμίαν ἡ αἰσχύνη ἢ εἰς ἄλλο τι τῶν μειζόνων ἡ βλάβη ... ἀλλ' εἰς σώματα καὶ ψυχάς, ὅταν ἀπείπωμεν τοῖς χρήμασιν, ἐπιβουλεύουσιν ἡμῖν.* Es erfolgte der Befehl der Aufsuchung (Euseb. V, 1, 14: *δημοσίᾳ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμὼν ἀναζητεῖσθαι πάντας ἡμᾶς*), welche Trajanus ausdrücklich verboten hatte, und der Kaiser selbst schärfte, wie der Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienna uns meldet (bei Euseb. V, 1, 47), durch Verordnungen ein: *τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι.* Es war dies der Anlauf zu einem Vernichtungskampfe, wie ihn Decius und Diocletianus später vergeblich unternahmen: der des Jahres 177, durch das ganze Reich zuckend, dauerte zum Glück nicht lange, der im Jahre 178 neu ausbrechende Krieg gegen die Barbaren an der Nordgrenze des Reiches, welcher den Kaiser nöthigte, persönlich und von seinem Sohne begleitet, abermals zu Felde zu ziehen, verwehte schnell die Spuren des furchtbaren Verfolgungssturmes.

Jetzt erst werden die von Overbeck oben erwähnten Vorwürfe gegen die Christen mit besonderem Nachdruck erhoben worden sein. Es lag in der Natur der Sache, dass die Christen, durch die Greuel der Verfolgung verschüchtert und verbittert, immer ostentativer vom öffentlichen Leben sich zurückzogen und gegen Kaiser und Reich ein Verhalten zeigten, das ihnen den Vorwurf, unrömisch, unpatriotisch zu sein, zuzog. Hatten noch im letzten Markomannenkriege so zahlreiche Christen in den römischen Heeren gegen die Feinde des Vaterlandes gefochten, dass die Sage entstehen konnte, auf das Gebet einer ganz aus Christen bestehenden Legion sei der Kaiser und das Heer durch ein von Gott gesandtes Gewitter vom Tode des Verdurstens errettet wor-

den (Euseb. Hist. eccl. V, 5),[1]) so sehen wir jetzt die Christen mehr und mehr dem Kriegsdienste, „überhaupt den Pflichten des Bürgers" sich entziehen und durch die erdul-

1) Die Wahrheit der Begebenheit, wie sie Eusebios erzählt, ist schon längst in Zweifel gezogen worden. Abgesehen davon, dass des Eusebios eigene Ausdrücke darauf hinweisen, dass er sie selbst nicht für zweifelsfrei gehalten, „so ist schon der Umstand," wie A. Closs, der verdienstvolle Uebersetzer des Eusebios zu V, 5, ausführt, „dass schon damals eine ganze Legion aus Christen bestanden haben sollte, im höchsten Grade unwahrscheinlich. Ueberdies ist die Angabe ein historischer Irrthum, dass die sogenannte Donnerlegion von dieser Geschichte ihren Namen erhalten habe, da nach Dio Cassius 55, 23 die zwölfte Legion schon unter Augustus oder wenn je Zweifelsucht behaupten sollte, Dio habe derselben den Namen beigelegt, den sie zu seiner Zeit führte, wenigstens, wie eine von Scaliger angeführte Inschrift beweist, doch unter Nerva, wohl von den auf ihren Schilden abgebildeten Donnerkeilen, diesen Namen führte. Sie hatte ihre Standquartiere in Kappadocien oder wohl in der früher zu diesem Lande, später zu Armenien gerechneten Landschaft Melitene, wo wir sie in der notitia dignitatum utriusque imperii, noch als legio fulminea, stationirt finden. Was die Begebenheit selbst betrifft, so wissen zwar auch heidnische Schriftsteller von derselben und zwar auch als von einem Wunder zu erzählen, gedenken aber bei Darstellung derselben im geringsten nicht eines Gebetes der Christen, sondern sie schreiben das Wunder theils dem Gebete des Kaisers selbst zu, wie Capitolinus M. Ant. Phil. 24 und Themistios in seiner 15. Rede, theils, wie Dio Cassius 71, 8, der unmittelbaren Einwirkung der Götter, namentlich des Luftgottes Mercurius', welche ein in des Kaisers Gefolge befindlicher ägyptischer Goet, Namens Arnuphis, durch magische Formeln zur Herabgiessung des Schlagregens bewogen haben sollte. Dass auch der Kaiser Antoninus selbst, sowie Senat und Volk ebenso weit entfernt waren, die jenem gewordene Hülfe dem Gebete der Christen zuzuschreiben, dies beweisen zur Genüge Denkmäler von Erz und Marmor, kaiserliche Denkmünzen (auf einer derselben wird Jupiter seinen Blitz auf die zu Boden gestreckten Barbaren schleudernd dargestellt) und die noch zu Rom stehende Antoninische Säule, auf welcher unter anderen bildlichen Darstellungen Soldaten sich befinden, wie sie den Regen in ihren Helmen auffangen. Auch ein Gemälde, das Themistios sah, stellte nur den Kaiser dar, wie er zu den Göttern flehte, seine Soldaten aber, wie sie den Regen in ihren Helmen auffassten und daraus das vom Himmel herab sich ergiessende Wasser tranken. Dass diesen verschiedenen Angaben eine wirkliche Thatsache zu Grunde liegt, ist nicht zu bezweifeln und wir dürfen uns den Vorgang wohl so denken, dass, als die Römer von der Sonne verbrannt und von Durst gequält, von den

deten Leiden gebeugt, immer mehr „alle öffentlichen Freuden meidend, ein düsteres und abgeschiedenes Dasein“ führen. Keinen besseren Zeugen hierfür haben wir als Celsus, dessen *Ἀληϑὴς λόγος* vom Jahre 178 die wesentliche Vollendung des Sturmes voraussetzt. Er zeigt uns (Orig. c. Cels. VIII, 71), wie die Christen ihrerseits den Kaiser mit den Wünschen, ihn nimmer wieder daheim, vielmehr draussen in der Fremde von den Barbaren gefangen zu sehen, in den ernsten, gefahrdrohenden Feldzug des Jahres 178 begleiten; daher seine im Angesicht der neuen Quadennoth ebenso eifrige wie wirkungslos verhallte Mahnung, an den vielleicht doch etwas mürber gewordenen Rest der Christen (Orig. c. Cels. VIII, 73), *ἀρήγειν τῷ βασιλεῖ παντὶ σϑένει, καὶ συμπονεῖν αὐτῷ τὰ δίκαια, καὶ ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ, καὶ συστρατεύειν αὐτῷ, ἂν ἐπείγῃ, καὶ συστρατηγεῖν*, und (VIII, 75) *ἄρχειν τῆς πατρίδος, ἐὰν δέῃ, καὶ τοῦτο ποιεῖν ἕνεκεν σωτηρίας νόμων καὶ εὐσεβείας*. Nicht mit Unrecht hat zuerst Keim (Celsus' Wahres Wort, S. 274), von anderen Indicien abgesehen, aus diesen Stellen des Celsus, aus seinem tiefen Einblick in die Nothstände des Reichs und des Kaisers, aus seinem patriotischen Kummer und seiner patriotischen Mahnung an die Christen „auf einen lebendigen Augenzeugen der mühsamen Selbsterhaltung Rom's gegenüber den nördlichen Barbaren und der auch durch die schärfsten Mittel M. Aurels ungebrochenen Renitenz des abendländischen Christenthums“ geschlossen und aus diesem römischen Ursprung auf die frühzeitige Benutzung des Celsusbuches von Seiten des Minucius Felix und Tertullianus sowie Origenes' verspätete Kunde desselben erklärlich gemacht. Für den Zusammenhang und die Ueberlieferung der gegen die Christen von den Heiden erhobenen Vorwürfe ist die von Keim (a. a. O. S. 152—156) scharfsinnig nach-

---

Germanen eingeschlossen waren, Alles, was im römischen Heere war, Heiden wie Christen, jene zu ihren Göttern, diese zu ihrem Gott, um Hülfe flehten. Da erfolgte ein Gewitter; die Römer wurden dadurch erquickt und neugestärkt und brachten den bestürzten Barbaren eine vollständige Niederlage bei. Alles betrachtete diese so unverhoffte Rettung als ein Wunder, und Heiden und Christen schrieben jeder Theil insbesondere für sich diesen glücklichen Erfolg den Wirkungen ihres Gebetes zu.“

gewiesene Thatsache von grosser Wichtigkeit, dass in des Minucius Felix Dialog „Octavius“, welcher, als die erste christliche Antwort auf Celsus' Ἀληθὴς λόγος anzusehen ist, der die heidnische Partei vertretende Caecilius, auf Grund des Celsusbuches und mit diesem überaus häufig, vielfach wörtlich zusammentreffend, in geschickter Zusammenfassung (Cap. 5—13) alle zuvor im Wesentlichen mit Overbeck's Worten erwähnten, besonders auf den christlichen Rückzug vom Cult der Völker und vom öffentlichen Leben bezüglichen heidnischen Einwendungen reproducirt, wie sie eben in jener Zeit gang und gäbe waren. Charakteristisch für diese der Zeit nach sicherlich spätere Schrift (etwa 180) ist es, dass, während die Christen sich ganz verbittert gegen Kaiser und Reich zeigen und in einer excessiven, nur aus der bitteren Noth erklärbaren Weise sich an allen patriotischen und religiösen Erinnerungen Roms vergreifen (Cap. 24 ff.), jene bekannten τρία ἐγκλήματα nach Cäcilius' drastischer Schilderung (Cap. 9) zwar im Volke noch lebendig, bei den Gebildeten hingegen (Cap. 28) schon erheblich ihres Gewichts beraubt erscheinen, dass endlich die politischen Vorwürfe, die wir etwa zwanzig Jahre später (197) bei Tertullianus finden, im „Octavius“ noch ziemlich zurücktreten.

Diese verschiedenen, deutlich nachweisbaren Stadien im Hervortreten der gegen die Christen von heidnischer Seite erhobenen Beschuldigungen müssen, wie ich im Gegensatz zu Overbeck's verallgemeinerndem, die zeitliche Aufeinanderfolge verwischendem Verfahren gezeigt zu haben glaube, genau unterschieden werden. Doch gehen wir nunmehr, von den Fesseln der Overbeck'schen Schablone befreit, zu den im 5. Capitel des Briefes an Diognetos enthaltenen Einzelheiten über.

Von den Worten, dass sich die Christen „in Kleidung, Nahrung und im sonstigen Leben den Sitten des Landes anschlössen“, das sie gerade bewohnen (5, 4 τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ), meint Overbeck (S. 45), dass daran „im strengen Sinne nicht zu denken“ sei. Celsus dagegen, der unverwerflichste Gewährsmann, bezeugt wörtlich, dass die Chri-

sten (Orig. c. Cels. VIII, 28) „Getreide essen und Wein trinken und Baumfrüchte kosten“, dass sie (VIII, 55) gleich den Heiden „Weiber nehmen und Kinder zeugen und Früchte geniessen und an den Gütern der Welt theilnehmen und die allen Menschen auferlegten Uebel tragen“. Und wenn Overbeck die Behauptung aufstellt: „Es ist im zweiten Jahrhundert einfach nicht wahr, dass sich die Christen durch ihre Sitten (ἔθη) von anderen Menschen nicht unterscheiden, kein irgendwie sich auszeichnendes Leben in der Welt führen“: so verweise ich auf Tertullianus Apologet. 42, wo derselbe, zu dessen Zeit ja gerade die politischen Vorwürfe gegen die Christen mehr in den Vordergrund treten, betreffs des bürgerlichen Lebens der Christen von diesen kühnlich aussagen darf, sie seien „homines vobiscum (den Heiden) degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis; .... non sine foro, non sine macello, non sine balneis — auf die vor der Verfolgung Allen gemeinsam gewesenen Bäder und öffentlichen Plätze weist auch der mehrfach citirte Bericht der Gemeinden von Lugdunum und Vienna vom Jahre 177 (bei Euseb. Hist. eccl. V, 1, 5) hin —, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris, ceterisque commerciis cohabitamus in hoc seculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus, et rusticamur, et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro.“ Jene Worte des Celsus stimmen aber auch mit der schon in anderem Zusammenhange zuvor behandelten Stelle des 5. Capitels unseres Briefes §. 6 γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν fast wörtlich überein, und ich halte es dem gegenüber für recht überflüssig, wenn Overbeck als ein unsern Brief verdächtigendes Moment glaubt hervorheben zu müssen, dass die Apologeten (S. 45) mehr von ihrer Weltflucht sehen lassen, als der Verfasser in den citirten Worten thut, indem sie „nicht blos ausdrücklich die Eigenthümlichkeit der christlichen Ehesitte und ihren Widerspruch mit der weltlichen Gesetzgebung, wenigstens in Bezug auf die zweite Ehe hervorheben, sondern oft auch der unter den Christen häufigen Ehelosigkeit sich rühmen“. Von der Hervorhebung eines „Widerspruchs mit der weltlichen Gesetzgebung, wenig-

stens in Bezug auf die zweite Ehe", habe ich bei den Apologeten, wie Overbeck wieder ganz allgemein sagt, nichts finden können, auch nicht, dass sie „oft" der unter den Christen häufigen Ehelosigkeit „sich rühmen", sondern in einem Falle gerade das Gegentheil thun. Athenagoras nämlich sagt in Bezug auf ersteren Punkt Cap. 28: *οὐ γὰρ μελέτῃ λόγων, ἀλλ' ἐπιδείξει καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα, ἢ οἷός τις ἐτέχθη, μένειν, ἢ ἐφ' ἑνὶ γάμῳ· ὁ γὰρ δεύτερος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία.* Zur Begründung des letzteren Wortes citirt er den Ausspruch Jesu Marc. 10, 11, ohne auch nur mit einer Silbe des Widerspruchs gegen die weltliche Gesetzgebung zu gedenken. Wie es scheint, direct von Athenagoras, und nicht bloss an dieser Stelle, in der ihm eigenen, die schriftstellerische Selbständigkeit weit mehr als Andere, z. B. Tertullianus, wahrenden Weise abhängig ist Minucius Felix in der jenen Worten entsprechenden Stelle 31, 5: „at nos pudorem non facie, sed mente praestamus: unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditatem procreandi aut unam scimus aut nullam." Derselbe Athenagoras ferner redet an demselben Orte von der Ehelosigkeit: *εὕροις δ' ἂν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, καταγηράσκοντας ἀγάμους, ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ.* Er hebt also die Gottwohlgefälligkeit der Ehelosigkeit hervor, während Minucius Felix an der entsprechenden Stelle 31, 5 sagt: „casto sermone, corpore castiore plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur potius quam gloriantur." — Ich sehe gar nicht ein, warum man sich darüber wundern soll, dass einer oder der andere der Apologeten in seiner umfangreicheren Schrift beiläufig auch der christlichen Sitte und Anschauung in Bezug auf die zweite Ehe und auch der Ehelosigkeit Erwähnung thut — auch der spätere Tertullianus streift nur beiläufig die Frage der Ehelosigkeit und zwar in abgeschwächter Form (Apologet. Cap. 9: Quidam multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri) —: während eine ungleich kleinere apologetische Schrift wie der Brief an Diognetos, auch in diesem Punkte in ähnlicher Weise, wie wir zuvor schon gesehen,

weniger ausführlich als jene grösseren Werke, einfach in Uebereinstimmung mit Celsus die Thatsachen hervorhebt, welche die allgemeine Uebereinstimmung mit den Heiden bezeugen. Dass andere Apologeten damit „mehr von ihrer Weltflucht sehen lassen" als unser Verfasser, kann ich nicht einsehen, um so weniger, als z. B. der hier besonders in Betracht kommende und auch von Overbeck citirte Athenagoras, der die bekannten τρία ἐγκλήματα zurückweist, durchaus kein so weltflüchtiges Christenthum zeigt, als man aus Overbeck's Darstellung schliessen könnte. Ebensowenig aber auch vermag ich die andere Behauptung Overbeck's als zutreffend anzuerkennen, dass die Apologeten „weniger" von ihrer Weltflucht sehen lassen, „als der Verfasser für gut hält in den Sätzen, welche zugleich mit dem Eingehen der Christen in da spolitische Leben auch ihre Entfremdung davon aufdecken." Wenn nämlich der Verfasser von den Christen sagt §. 5: πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι .... πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη — „so sind," sagt Overbeck, „in diesen Sätzen Betrachtungsweisen verbunden, welche in der altchristlichen Litteratur sehr charakteristisch auseinander zu fallen pflegen." Ich kann in dieser Behauptung von einem zweiten Leben, das sie neben dem Allen sichtbaren führen und von dem sie allein etwas wissen, nichts anders finden, als eben altchristliche Gedanken, wie sie schon der Apostel Paulus ausspricht, wenn er Gal. 4, 26 das obere, himmlische Jerusalem, die wahre Gemeinschaft der Jünger Jesu Christi, die Mutter Aller nennt, oder wenn er Phil. 3, 20 im Gegensatz zu epikureisch gesinnten Christen (οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες V. 19) nachdrücklich hervorhebt: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, unser Staatswesen, d. h. der Staat, welchem wir angehören, ist im Himmel vorhanden, damit auf das noch nicht erschienene Messiasreich deutend, in Bezug worauf er sofort hinzufügt: ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν χριστόν. Dasselbe sagt der Hebräerbrief aus in den Worten (13, 14): οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν, und dasselbe drückt mit fast wörtlichem Anklange an Phil. 3, 20

unser Verfasser in einer der folgenden Zeilen aus §. 9: ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. Eines Hinweises auf Justinus (s. Overbeck S. 46) bedarf es hier gar nicht, denn die von demselben an der angeführten Stelle (Apol. I, 1 ff.) erörterten Gedanken sind auch in unserem Briefe entweder direct behandelt oder doch berührt. Auch unser Verfasser lässt deutlich erkennen, dass die Christen kein irdisches Reich mehr erwarten, dass sie untadelhafte Bürger sind, aber wenn Overbeck nun behauptet, Justinus habe gar kein Interesse, „wenn er auch keineswegs verhehlt, dass er einen höheren Herrn kennt als den Kaiser, noch etwa selbst hervorzuheben, wie sehr ihn dieses höhere Unterthanenverhältniss dem irdisch-politischen entfremdet": so schiebt er dem Verfasser unseres Briefes einen Gedanken unter, gegen welchen derselbe mit seinen eigenen Worten protestiren mag. Jenes höhere Unterthanenverhältniss nämlich zu dem unsichtbaren Lenker des christlichen πολίτευμα ist soweit entfernt, die Christen dem irdisch-politischen Unterthanenverhältniss, dem sie angehören, zu entfremden, dass der Verfasser ausdrücklich sagt §. 10: πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις νόμοις νικῶσι τοὺς νόμους. Die weitere Berufung Overbeck's auf Tertullianus scheint mir aber noch viel weniger am Orte zu sein, da dieser Apologet. 38 die gegen die Christen erhobenen politischen Vorwürfe behandelt, welche, höchst gefährlich zu einer Zeit, wo Kaiser Septimius Severus nach der Besiegung des Clodius Albinus und Pescennius Niger im Jahre 197 furchtbar gegen die offenen und besonders gegen die geheimen Anhänger seiner gestürzten Nebenbuhler wüthete,[1]) energisch zurückzuweisen Tertullianus ein besonderes Interesse hatte. Auch die Verdächtigung von Apolog. 42, einer Stelle, die oben bereits gegen Overbeck citirt ist, scheint mir unstatthaft, und zwar aus dem Grunde, weil Tertullianus das Apologeticum unmittelbar im Beginn der Christenverfolgung geschrieben und da natürlich die während einer fast zwanzigjährigen Zeit der Ruhe und ungestörten Entwickelung entstandenen, wesentlich

1) Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung. Bonn 1878. S. 13—17.

freundlichen Verhältnisse zwischen Christen und Heiden im Grossen und Ganzen einfach constatirt hat, während derselbe die Schriften „de spectaculis“ und „de idololatria,“ welche von Overbeck gleichfalls herangezogen werden, um ein „Beispiel des Auseinandertretens der esoterischen und der exoterischen Betrachtungsweise des Staatslebens unter den christlichen Apologeten“ zu geben, nach Bonwetsch (a. a. O. S. 33—36) höchst wahrscheinlich nach der Verfolgung des Jahres 197 verfasst hat. Denn dass durch die Leiden der Verfolgung das Urtheil der Christen über Schauspiel und Kriegsdienst — darum handelt es sich hier zunächst — geschärft wurde, ist ganz natürlich. Jede Verfolgung hatte, worauf ich oben bereits aufmerksam gemacht habe, zur Folge, dass die Verbitterung der Christen gegen heidnisches Wesen gesteigert, ihre Abwendung von demselben immer allgemeiner und augenfälliger wurde. Dass gerade in Friedenszeiten Neigung zum Schauspielbesuch bei den Christen vorhanden war, zeigt Tertullianus' Schrift De spectaculis, charakteristisch ist u. A. die Stelle Cap. 27: „illic (in den Schauspielen) nomen Dei blasphematur, illic quotidiani in nos leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur, inde temptationes emittuntur. Quid facies in illo suffragiorum impiorum aestuario deprehensus? Non quasi aliquid illic pati possis ab hominibus (nemo te cognoscit Christianum), sed recogita quid de te fiat in coelo.“ — Wenn Overbeck nun (S. 48) durch die ganze Schilderung des 5. Capitels mehr den Eindruck eines Christenthums erhält, „das sich selbst bespiegelt, als eines solchen, das mit einem feindseligen Standpunkt ernstlich ringt und sich zum Theil verbirgt, um für ihn fasslich zu werden;“ wenn er findet, dass „von diesem Sichverbergen, ohne welches auch sonst die altchristliche apologetische Literatur nicht zu begreifen ist,“ „in unserm Brief überhaupt wenig zu merken“ ist; und insbesondere von der uns vorliegenden Stelle behauptet, dass sie „durch eine gewisse Unverhülltheit und auch durch ihre spielende Rhetorik wiederum eher wie eine christliche Homilie als wie eine Apologie“ wirkt: so laufen alle seine besonders auf den zuletzt besprochenen Theil des Briefes be-

züglichen Urtheile und Bedenken zuletzt, wie schon Lipsius (Literar. Centralbl. 1873, Nr. 40) bemerkte, „auf subjective Geschmacksurtheile hinaus," die, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, manchen durchaus klaren Thatsachen nicht gerecht werden, mit anderen in directen Widerspruch treten. Ich meinerseits erhalte mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 280) hier vielmehr „den Eindruck eines nicht so weltscheuen Christenthums, welches sich bei aller Feindschaft der Welt seiner inneren Erhabenheit über dieselbe vollkommen bewusst ist."

Das Bild endlich, in welchem der Verfasser schliesslich seine Vorstellung zusammenfasst, der im Beginn des 6. Capitels angehobene Vergleich des Daseins der Christen in der Welt mit dem der Seele im Leibe, beweist für Overbeck am greifbarsten (S. 49), „dass dem Verfasser ein ganz anderes Dasein der Christen in der Welt vorschwebte, als das des zweiten Jahrhunderts." Doch wir müssen den Verfasser völlig ausreden lassen, um für oder gegen die Angemessenheit seiner Darstellung uns zu entscheiden.

Ἁπλῶς δ' εἰπεῖν, — damit nehmen wir das oben abgebrochene Citat aus dem 6. Capitel wieder auf — *ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ' εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί.* 2. *ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχή, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις.* 3. *οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχή, οὐκ ἔστι δὲ ἐκ τοῦ σώματος· καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου.* 4. *ἀόρατος ἡ ψυχὴ ἐν ὁρατῷ φρουρεῖται τῷ σώματι· καὶ Χριστιανοὶ γινώσκονται μὲν ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ, ἀόρατος δὲ αὐτῶν ἡ θεοσέβεια μένει.* 5. *μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σάρξ καὶ πολεμεῖ μηδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται.* 6. *ἡ ψυχὴ τὴν μισοῦσαν ἀγαπᾷ σάρκα καὶ τὰ μέλη· καὶ Χριστιανοὶ τοὺς μισοῦντας ἀγαπῶσιν.* 7. *ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα· καὶ Χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον.* 8. *ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ· καὶ Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι.* 9. *κακουργουμένη σιτίοις*

καὶ ποτοῖς ἡ ψυχὴ βελτιοῦται· καὶ Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον. 10. *Εἰς τοσαύτην αὐτοὺς τάξιν ἔθετο ὁ θεός, ἣν οὐ θεμιτὸν αὐτοῖς παραιτήσασθαι.*

Das ist also jene mit Recht berühmte Stelle von den Christen als der Seele der Welt, von der Overbeck — wie wir oben gesehen — bedauert, dass sie den Blick der Forscher für den befremdlichen Zusammenhang der ganzen damit in Verbindung stehenden Darstellung getrübt habe. „Allein wie konnte" — frägt Overbeck (S. 50) — „sich nur dieses Dasein einem Christen im zweiten Jahrhundert unter diesem Bilde darstellen, zu einer Zeit, da die „Welt" noch ein viel zu selbständiges Dasein neben dem Christenthum hatte, um als sein Leib angeschaut zu werden?" „Welt und Christenthum stehen sich im zweiten Jahrhundert noch viel zu fern, um auch nur den zweideutigen platonischen Bund von Leib und Seele eingegangen zu sein, welchen der Verfasser hier im Sinne hat. Im Grunde ist jede Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts die unwillkürliche Widerlegung seiner Worte." Gewiss, die treffliche Baur'sche Kirchengeschichte leistet sofort diese Widerlegung. Wenn Baur (das Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 373 ff.) in den vorstehenden Worten des 6. Capitels den schönsten und energischsten Ausdruck des erhabensten, den alten Christen des zweiten Jahrhunderts innewohnenden Weltbewusstseins gefunden und von ihnen den Ausspruch gethan hat: „Wer so sich als die Seele der Welt weiss, dem müssen unstreitig zu seiner Zeit die Zügel der Weltherrschaft von selbst in die Hände fallen;" wenn Lipsius (a. a. O.) urtheilt, dass wir durch nichts berechtigt sind, die vom Verfasser geschilderte Situation der Christen mit ihrem Siegesbewusstsein und der weltüberwindenden Kraft ihres Duldens, Leidens und Liebens „für fingirt zu erklären und in dem Ganzen nichts als die rhetorische Stilübung einer weit späteren Zeit zu sehen;" so frage ich: Soll denn jeder grosse, in originelles Gewand gekleidete Gedanke, den ein Apologet ausspricht, allein aus dem Grunde verdächtig sein, weil er nicht auch schon von Anderen, Zeitgenossen oder Mitstrebenden, so und so oft breitgetreten ist? Aber hier liegt ja doch die Sache gar nicht so. Gerade in

der Verfolgung des Kaisers M. Aurelius 177 sprach Meliton einen, nach meinem Dafürhalten, ganz ähnlichen Gedanken aus. Hatte Justinus schon die römischen Kaiser darauf aufmerksam gemacht, dass des jüdischen Volkes durch die Römer herbeigeführter Untergang mit Christi Geburt zusammenfalle, so stellte Meliton, offenbar in dem ihm durch die Umstände aufgezwungenen Zusammenhange, die „gottlosen" Christen nämlich gegen die damals auftauchende Beschuldigung, sie seien an der furchtbaren Noth des Reiches, der Pest und den Barbareneinfällen, schuld, in Schutz zu nehmen, den grossartigen Gedanken eines providentiellen Aufwachsens des Christenthums mit dem römischen Kaiserthum auf. „Unsere Philosophie" — führt er (bei Euseb. Hist. eccl. IV, 26, 7) dem Philosophen auf dem römischen Kaiserthrone zu Gemüthe — „hat früher unter Barbaren (d. h. unter den Juden) geblüht. Sodann verbreitete sich dieselbe unter deines Vorgängers Augustus gewaltiger Herrschaft auch unter deine Völker und wurde deinem Reiche vorzüglich zu einer glücklichen Vorbedeutung. Denn seit dieser Zeit hat die Macht der Römer immer mehr an Grösse und Glanz gewonnen. Du nimmst nun zur allgemeinen Freude seinen Thron ein und wirst es noch ferner mit deinem Sohne, wenn du deinen Schutz einer Philosophie zuwendest, welche mit dem Kaiserreiche des Augustus herangewachsen ist und begonnen hat und welche von deinen Vorgängern neben den anderen Religionen in Ehren gehalten worden ist. Und zum stärksten Beweise, dass unsere Religion mit der so glücklich begonnenen Monarchie zum Wohle derselben aufgeblüht ist, dient der Umstand, dass dieselbe seit der Regierung des Augustus von keinem Unglück betroffen worden ist, sondern dass im Gegentheil überall nach den allgemeinen Wünschen Glanz und Ruhm sich verbreitet haben." Das sind doch gewiss principiell bedeutende Gedanken, die durch das Hervorheben der Stammverwandtschaft des römischen Kaiserthums und des Christenthums sowie durch die innige Verknüpfung beider Mächte, so zwar, dass die ungestörte Entwickelung des Christenthums dem Reiche bisher Macht, Glanz und Blüthe eingetragen und alles dies demselben auch für die Zukunft ver-

bürgt, mit den Ausführungen unseres Verfassers wohl in Vergleich gestellt werden dürfen. Wenngleich wir daher auch die von Lipsius (a. a. O.) zum Vergleich und zur Bestätigung herangezogene Stelle des so viel späteren Clemens Alexandrinus, das 36. Capitel aus dessen Schrift „Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;“ völlig auf sich beruhen lassen und Overbeck unbedenklich zugestehen, dass er mit seiner Charakteristik der Stelle als einer mystischen Rede eines Christen zu Christen (S. 51), die „auf der gnostischen Idee eines in die Welt gerathenen geistigen Samens, dessen Ausscheidung den Gegenstand der Weltgeschichte bildet,“ beruht, im Wesentlichen das Richtige getroffen: so drängt sich doch hier die Frage auf, ob nicht gerade durch des Clemens Worte, in welchen er den λόγος die Auserwählten das Licht der Welt und das Salz der Erde nennen lässt, uns derjenige Gedanke an die Hand gegeben wird, welcher unserem Verfasser bei seiner ganzen Ausführung am nächsten gelegen haben muss. Ist denn das von Overbeck so hart angefochtene herrliche sechste Capitel unseres Briefes etwas wesentlich Anderes, als eine geistvolle, auch stilistisch meisterhafte Ausführung dessen, was Jesus Matth. 5, 13 und 14 von den Jüngern sagt: Ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλας τῆς γῆς und ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου? Ja, wir brauchen gar nicht einmal hierbei stehen zu bleiben. Wird die Erklärung des 6. Capitels nicht noch viel einfacher, wenn wir uns an das andere Wort Jesu (Matth. 13, 33) erinnern, in welchem er das Himmelreich, das er den Menschen auf Erden bringt, einem Sauerteige vergleicht, „welchen ein Weib nahm und vermengete ihn unter drei Scheffel Mehls, bis dass es ganz durchsäuert ward“? Schreibt der Meister also, in seiner mehr auf die Fassungskraft schlichter, einfacher Menschen berechneten Ausdrucksweise seiner Lehre, dem Christenthum, sauerteigartige, d. h. Alles, die gesammte Menschenwelt mit allen ihren Verhältnissen und Einrichtungen unsichtbar, allmählich, aber mit sicherem Erfolge und unaufhaltsam durchdringende und zusammenhaltende Kraft zu: warum soll nicht ein Jünger des zweiten Jahrhunderts, seiner hellenischen Individualität gemäss, den gleichen Gedanken in mehr philosophischer Form einem philosophisch gebildeten

Heiden gegenüber so, wie wir es im 6. Capitel lesen, anschaulich zu machen versucht haben? „Das dürfte man doch," wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 281) geltend macht, „nur dann behaupten, wenn es im zweiten Jahrhundert überhaupt nur ein ganz weltscheues und engherziges Christenthum gegeben hätte." Aber schon im Vorhergehenden sind ja diejenigen Stellen aus unserem Briefe hervorgehoben und behandelt worden, welche, bei aller gerade in unseren letzten Ausführungen betonten beziehungsweisen Befreundung des Christenthums mit der Welt, dem Charakter der den Christen feindseligen vorconstantinischen Zeit völlig gemäss, diese Feindseligkeit der heidnischen Welt gegen das Christenthum zum Ausdruck bringen. Wie in aller Welt will man denn diese Stellen, in welchen die fröhliche Hoffnung der Christen des 2. Jahrhunderts auf den endlichen Sieg ihrer guten Sache, neben der fortwährend über sie verhängten Verfolgung durch Alle, so energisch sich ausspricht, im 4. oder 5. Jahrhundert, auf welches uns ja Overbeck (S. 74) verweist, unterbringen oder erklären? Overbeck antwortet (S. 64): „Als die Christen in weltlichen Dingen einfach das Erbe der Heiden angetreten hatten, und das Christenthum sich in die gegebenen Verhältnisse des irdischen Daseins so tief hatte verflechten lassen, dass es z. B. die civilisatorischen Aufgaben und Erfolge des römischen Reichs ohne Weiteres zu den seinen machte, ergab sich ganz natürlich für den, der die Grundgesetze heidnischer und christlicher Lebensweise äusserlich verglich, die Ununterscheidbarkeit, welche unser Verfasser behauptet, und auch gerade die abstracte Ueberweltlichkeit, welche er allein dem Christenthum zu geben weiss." Aber wie? Würde es ein Angehöriger der nunmehr obsiegenden, von den Kaisern geehrten und bevorzugten Partei sich versagt haben, die grollend aus der herrschenden Stellung zurücktretenden Heiden gerade in ihrem jetzt um so bewusster sich äussernden Gegensatz zur christlichen Sitte und Lebensweise zu schildern? Konnte ein christlicher Schriftsteller jenes an gewaltigen politischen Stürmen und Unruhen so reichen Zeitalters die aus diesen Umständen und dem Gegensatz gegen den Luxus und die Uebercultur einer untergehenden Bildung besonders

erklärliche, so charakteristische Erscheinung des Mönchthums, das doch mit seiner Askese ohne Heuchelei und Uebertreibung hauptsächlich für die griechischen Theologen eine naturgemässe Form der Ethik war, völlig mit Stillschweigen übergehen? Hätten nicht, während uns doch der Verfasser in den in Rede stehenden Capiteln und besonders in dem schönen Schlusscapitel (10) des Briefes einen tiefen, herzerfreuenden Blick in das innerste Heiligthum des Christenthums mit seinem aufrichtigen Streben, durch demüthige Nachfolge Jesu Christi Gott ähnlich zu werden, thun lässt, die das Sinnen und Forschen, das Dichten und Trachten aller christlichen Schriftsteller jener Zeiten in erster Linie beherrschenden specifisch theologischen Streitigkeiten, d. h. die Fragen nach der Wesensgleichheit des Sohnes und des Vaters nnd nach der Gottheit des heiligen Geistes, auch in unseren Brief ihre Schatten werfen müssen? Und doch findet sich von alledem keine Spur. Die behauptete „abstracte Ueberweltlichkeit“ aber ist nicht etwas, was unser Verfasser „allein dem Christenthum zu geben weiss,“ sondern, wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 282) hervorgehoben, etwas, das „immer noch besser zu dem Vorgange des Hebräerbriefs (8, 5; 9, 11. 23) und zu der Zeit des Johannes-Evangeliums (18, 36), zu der Zeit der gnostischen Speculation eines überweltlichen Geisterreichs, als zu den hitzigen trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts“ stimmt.

Die genauere Betrachtung einiger Einzelheiten dürfte das auch von dieser Seite gewonnene Resultat noch weiter zu stützen geeignet sein. „Was der Verfasser vom Eingeschlossensein der Seele in den Leib lehrt, führt vielmehr,“ nach Overbeck's Ansicht (S. 52), „wenn der Gnosticismus — auf den ich zum Schluss noch zu sprechen komme — wieder aus dem Spiele bleiben soll, auf eine Zeit, in welcher sich die christlichen Lehren mit neuplatonischen zu verquicken begannen, und ganz dasselbe gilt auch von den Vorstellungen über Askese, welche die Worte durchblicken lassen, die Seele werde durch Entziehung von Speise und Trank besser, und welche auf dem theoretischen Gegensatz von Geist und Materie beruhen, den specifischen Charakter der altchrist-

lichen Askese aber, deren Grundlage die religiöse Erwartung der Wiederkehr Christi ist, ganz abgestreift zu haben scheinen."

Behandeln wir das Letztere zuerst, so kann ich zunächst schon in den Worten des 6. Capitels, welche gemeint sind §. 9: *κακουργουμένη σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ ψυχὴ βελτιοῦται· καὶ Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον* — die Beziehung auf eine besondere Askese im Christenthum nicht finden, sodann aber auch die dort ganz allgemein ausgesprochene Behauptung, dass die Grundlage der altchristlichen Askese die religiöse Erwartung der Wiederkehr Christi sei, nicht zugeben. Denn die Askese, d. h. die Enthaltung von Speise und Trank und sonstigen Genüssen, ist, wie bei Johannes dem Täufer, entweder Ausdruck des ganz der religiösen Idee zugewandten Lebens oder sie hat den Zweck, die religiöse Stimmung und Empfänglichkeit zu steigern, wie letzteres besonders aus Act. 10, 30; 13, 3 und 1. Cor. 7, 5; 2. Cor. 6, 5 hervorgeht; während Jesus selbst (Marc. 2, 18—22) in den Gleichnissreden von den Hochzeitsleuten, den alten und neuen Schläuchen sowie von dem alten und dem jungen, gährenden Most das Christenthum als die Religion der freudigen Erhebung des Geistes und der ethischen Gerechtigkeit darstellt und die Unvereinbarkeit des von den Pharisäern und Johannesjüngern beobachteten religiös-asketischen Fastens, jener weltflüchtigen Askese, wie sie später erst wieder dem Mönchthum eignete, mit dem Christenthum den ihn Befragenden zum Bewusstsein bringt. Wo Paulus die Wiederkehr Jesu als sittlich-religiöses Motiv verwendet, geschieht dies durchaus nicht in Bezug auf irgendwelche weltflüchtige Askese, sondern im Hinblick auf den sittlichen Wandel der Christen. Das zeigt deutlich die berühmte Stelle des Römerbriefes 13, 11—14, sowie Phil. 4, 5. Denn wenn in letzterer Stelle Paulus den Philippern zuruft: *Τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. ὁ κύριος ἐγγύς* — so liegt dem Apostel in dem Hinweis auf die Nähe der Parusie Jesu Christi und damit auf die Nähe der Ueberwindung und Beseligung (3, 20) ein kräftiges Motiv für die Gläubigen, die Ermuthigung zur christlichen *ἐπιείκεια*. In derselben Weise

verwendet Apollos im Briefe an die Hebräer die erwartete Parusie des Herrn, wenn er 10, 24. 25 schreibt: *καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων, μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.* Auch wo in unserem Briefe der Verfasser der Wiederkehr Jesu Erwähnung thut (Cap. 7, 6, wo von der Sendung des Sohnes zum Gericht die Rede ist: *πέμψει γὰρ αὐτὸν κρίνοντα, καὶ τίς αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ὑποστήσεται;*), kann nur die mangelhafte sittliche Beschaffenheit der Christen als das den Verfasser zu jener von Besorgniss zeugenden Frage Veranlassende gemeint sein.

Beiläufig möge an dieser Stelle bemerkt werden, dass Overbeck (a. a. O. S. 6—9) mit glänzendem Scharfsinn die Verschiedenheit der Bedeutung des in der eben citirten Stelle erwähnten Wortes *παρουσία* von der des folgenden, durch eine ziemlich bedeutende Lücke von dem ersteren getrennten (9. *ταῦτα τῆς παρουσίας* (Gegenwart) *αὐτοῦ δείγματα*), nachgewiesen hat. Eine andere Lücke — ich trage das hier gleichfalls nach — ist die am Schlusse von Cap. 10, „bei welcher aber auch die Hauptfrage als durch die bisherigen Verhandlungen erledigt gelten kann.“ Betreffs der dann in unseren Ausgaben des Briefes gewöhnlich folgenden Capitel 11 und 12 ist man gegenwärtig darüber einverstanden, dass dieser Anhang ursprünglich nicht zu unserem Brief gehört haben kann, und sein Inhalt ist theils so verworren, theils so gleichgültig, dass ich — ich schliesse mich in diesem Punkte völlig an Overbeck's Urtheil (S. 9) an — das Interesse der weiteren Verhandlungen darüber, ob dieses Anhängsel eine Beziehung auf den Brief habe oder nur zufällig dabei stehe und einem ganz anderen Zusammenhange angehöre, auch abgesehen von der Möglichkeit des Erfolges, nicht einsehe. — Doch zurück zu den Motiven für die urchristliche Sittlichkeit.

Dass die Beziehung auf die sittliche Beschaffenheit der Christen in der oben aus dem 6. Capitel angeführten Stelle nur eine schwache, recht allgemeine ist, wird man gewiss zugeben; der Hinweis auf die *παρουσία* Christi aber verschwindet im 2. Jahrhundert mehr und mehr,

wie denn bereits die jüngste der neutestamentlichen Schriften, der in der späteren gnostischen Zeit, frühestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts verfasste 2. Petrusbrief die Wiederkunft Christi in eine ganz unbestimmte Zukunft versetzt. Ich finde in der Zeit der Verfolgung des Jahres 177 als Motiv für das sittliche, stille und so liebereiche Leben der Christen, wie es auch unsér Brief schildert, den Gedanken der Verantwortlichkeit vor Gott, dem höchsten Richter, angegeben. So lesen wir bei Athenagoras Cap. 11: *ἐπεὶ πεπείσμεθα ὑφέξειν παντὸς τοῦ ἐνταῦθα βίου λόγον τῷ πεποιηκότι καὶ ἡμᾶς καὶ τὸν κόσμον, θεῷ, τὸν μέτριον καὶ φιλάνθρωπον καὶ εὐκαταφρόνητον βίον αἱρούμεθα* — und Cap. 30: *ἐπὶ τούτοις οὐκ εἰκὸς ἡμᾶς ἐθελοκακεῖν, οὐδ' αὐτοὺς τῷ μεγάλῳ παραδιδόναι κολασθησομένους δικαστῇ.*

In den Worten 6, 7: *ἐγκέκλειστai μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα* und in den folgenden, wesentlich denselben Gedanken wiedergebenden 6, 8: *ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ· καὶ Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι* — mit Overbeck eine Verquickung christlicher und neuplatonischer Gedanken zu sehen, ist man, nach meiner Ueberzeugung, in keiner Weise berechtigt. Ja es ist mir sogar zweifelhaft, ob wir nöthig haben auf Platon und die Platoniker, denen die Bezeichnung des menschlichen Körpers als eines *σκῆνος* oder einer *σκηνή*, der Behausung der Seele, geläufig war, zurückzugehen, obwohl gerade auch Celsus (bei Orig. c. Cels. VIII, 53. 55; V, 14), in Anlehnung an Platonische Philosopheme, die Seelen in den schmutzigen Leib, in's Fleisch eingeschlossen sein lässt, um Strafen der Sünden zu zahlen oder in geordneten Perioden von den Leidenschaften ausgereinigt und endlich aus diesem Gefängniss befreit und ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Berührung mit Alexandrinischer Weisheit, die ja doch auf die Fassung und Gestaltung mancher christlichen Lehren nachweislich grossen Einfluss geübt hat, scheint mir hier näher zu liegen. Wenn es in der Sapientia Salomonis 9, 15 heisst: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα*, und

wenn Philon[1]) den menschlichen Körper τὸ τῆς ψυχῆς ἀγγεῖον nennt: so haben wir damit bereits die Vorbedingungen des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Und wenn endlich Paulus an die Korinther I, 6, 19 schreibt: ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, oder I, 15, 53: δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν und II, 5, 1 ff.: οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους (d. i. τὸ ἐπίγειον σκῆνος, ἐν ᾧ οἰκοῦμεν) καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες. εἴ περ καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. καὶ γάρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει (wofür der Verfasser des eben erwähnten zweiten Petrusbriefes, genau wie der Verfasser unseres Briefes, setzt 1, 13: ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι) στενάζομεν βαρυνόμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς: so kann es, bei genauer Betrachtung dieser Stellen und Vergleichung derselben mit den oben citirten, von Overbeck aus der Verquickung christlicher und neuplatonischer Gedanken erklärten Worten unseres Briefes, nach meinem Dafürhalten, keinem Zweifel unterliegen, dass letztere nach Inhalt und Form direct von jenen abhängig sind. Dasselbe gilt beiläufig auch von dem Gebrauche des Wortes σάρξ in der Bedeutung „Leib" für die beiden dicht bei einander stehenden Stellen 6, 5: μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σὰρξ καὶ πολεμεῖ und 6, 6: ἡ ψυχὴ τὴν μισοῦσαν ἀγαπᾷ σάρκα καὶ τὰ μέλη. Jeder wird da zunächt an die Worte des von unserm Verfasser so genau gekannten Apostels Paulus (Gal. 5, 17) denken: ἡ γὰρ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τοῦ σαρκός· ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μή, ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε. Ein Rückgang auf den zuerst bei Stoikern und Epikureern, dann auch bei Platonikern, wie Plutarchos, Maximus und

---

1) Vgl. Loesneri observationes ad N. T. e Philone Alexandrino Lipsiae 1777, p. 379.

Celsus (bei Orig. c. Cels. III, 42; V, 14; VI, 34; VII, 36. 42) nachweislichen Gebrauch des Wortes σάρξ (caro) für „Leib“ scheint mir wiederum nicht nothwendig, obwohl gerade Seneca die Gedanken, welche dort Paulus und der Verfasser unseres Briefes ausdrücken, in seiner „Consolatio ad Marciam“ c. 24 in völlig analoger, durchaus an Paulinische Weise gemahnender Ausführung behandelt: „Haec quae vides ossa circumvoluta nervis et obductam cutem vultumque et ministras manus et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. Obruitur his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis, in falsa coniectus: omne illi cum carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat: nititur illo, unde dimissus est: ibi illum aeterna requies manet, e confusis crassisque pura et liquida visentem.“ Ganz ähnlich ist die Stelle Epist. 65: „Maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis: quod equidem non aliter adspicio, quam vinculum aliquod libertati meae circumdatum ..... in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat, nunquam me caro ista compellet ad metum, nunquam ad indignam bono simulationem, nunquam in honorem huius corpusculi mentiar.“[1])

6. Die Benutzung der heiligen Schriften der Christen von Seiten der Apologeten.

Aus der Beobachtung der Redeweise unseres Briefes endlich entnimmt Overbeck (S. 53) noch folgendes Bedenken: „Er enthält kein einziges ausdrückliches Schriftcitat, ist aber, abgesehen von den uns schon bekannten wenigen Anklängen an das Alte Testament, besonders in seinem letzten, der Darstellung der höchsten Fragen des Christenthums gewidmeten Abschnitte (c. 8 ff.) von stillschweigenden Anspielungen auf das Neue Testament — namentlich die paulinischen und johanneischen Schriften — durchwoben. Das ist nun wieder christlicher Homilienstil; eine solche Darstellung ist aber in der altchristlichen Apologetik nicht

1) L. Annaei Senecae opera omnia. Lipsiae apud Thomam Fritsch 1702. Vol. I. p. 188; Vol. II. p. 193.

blos ganz gegen die Regel, sondern wäre darin auch ganz widersinnig, wenn doch einem Heiden gegenüber Anspielungen dieser Art rein verloren waren.“ Ich finde hier wiederum, dass sich Overbeck mit ganz bestimmten Thatsachen in Widerspruch setzt. Denn einerseits ist ein solches Verfahren, stillschweigende Anspielungen auf alttestamentliche, besonders aber neutestamentliche Schriften in die Darstellung zu verweben, nicht gegen die Regel der altchristlichen Apologetik, andererseits kann dasselbe durchaus nicht als widersinnig bezeichnet werden, wenn anders der Schriftsteller es versteht, die betreffenden Schriftstellen sich geistig anzueignen und sie nach seinem eigenen sprachlichen Vermögen individuell gestaltet wiederzugeben und es vermeidet durch wörtliche Citate sich auf eine Autorität zu berufen, die für den heidnischen Leser, an dessen Einsicht er sich wendet, überhaupt nicht vorhanden ist.[1]) Das letztere Verfahren erscheint mindestens als von recht zweifelhaftem Werthe, von ersterem dagegen ist es, soweit ich die apologetische Darstellungsweise beobachtet habe, durchaus nicht richtig, dass „einem Heiden gegenüber Anspielungen dieser Art rein verloren waren.“ Es kommt also darauf an, die Frage zu beantworten, inwieweit altchristliche Apologeten neutestamentliche (resp. auch alttestamentliche) Stellen zu benutzen für zweckdienlich gehalten haben. Von dem Umfang solcher Benutzung oder Bezugnahme wird unser Urtheil über den Werth und die Bedeutung einer Apologie abhängen, so zwar, dass wir denjenigen Apologeten für den weiter wirkenden und einflussreicheren halten müssen, der an jene Schrift-Autorität, die eben für Heiden keine Autorität ist, möglichst wenig zu appelliren vorzieht, oder doch seine Citate sammt der Form ihrer Einführung so wählt, dass denselben durch ihre eigene Bedeutung das nöthige Ansehen und die wünschenswerthe Ueberzeugungskraft innewohnt, auch für Heiden. Schon im Voraus muss bemerkt werden, dass auch hier wiederum von

1) Vgl. B. Dombart in seiner zuvor schon citirten Uebersetzung des „Octavius“ von M. Minucius Felix, Einltg. S. 7.

einer allgemeinen Regel, wie sie Overbeck (in dem obigen Citat v. S. 53 seiner Schrift) behauptet, nicht die Rede sein kann.

„Justin," sagt Overbeck, „der für seinen Gebrauch noch keinen neutestamentlichen Kanon kennt und nur die synoptischen Evangelien, aber diese ausdrücklich, in seiner ersten Apologie citirt, von welchem wir auch nur apologetische Schriften haben, kann uns hier keinen Anhalt zur Beobachtung der Verschiedenheit der Stilarten bieten." Aber warum denn nicht? Um die „Beobachtung der Verschiedenheit der Stilarten" in apologetischen Schriften, je nachdem sie an Heiden oder zugleich an Christen gerichtet sind, handelt es sich doch hier offenbar nicht, sondern ausschliesslich um solche Schriften, die sich, wie der Brief an Diognetos, an heidnische Leser wenden, und da ist unzweifelhaft Justinus ein gewichtiger Zeuge, der beachtet werden muss. Warum erwähnt denn aber Overbeck von ihm nichts weiter, als dass er „nur die synoptischen Evangelien, aber diese ausdrücklich citirt"? Und doch citirt Justinus die alttestamentlichen Schriften fast regelmässig im Einzelnen ausdrücklich mit ihrem Buch- und Verfassernamen, citirt von neutestamentlichen Büchern einmal die Apokalypse, und zwar ausdrücklich als ein Werk des Apostels Johannes, häufiger dagegen, wenngleich ohne Einzelbenennung, die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ* d. h. *Χριστοῦ*, unter welchen jetzt allgemein nicht blos die synoptischen Evangelien, sondern noch ein unkanonisches viertes Evangelium begriffen werden. Ja gerade Justinus ist ein vorzüglich lehrreiches Beispiel für jene stillschweigende Benutzung neutestamentlicher Schriften, die Overbeck als völlig gegen die Regel der altchristlichen Apologetik verstossend und als Heiden gegenüber durchaus wirkungslos bezeichnet. Von der Apostelgeschichte, dem Hebräerbriefe und vielleicht noch der einen oder andern katholischen Epistel abgesehen, sind es besonders, wie A. Thoma an zahlreichen Beispielen[1]) scharf-

1) Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XVIII. 1875. S. 383 ff., 490 ff.

sinnig nachgewiesen, fast sämmtliche paulinische Briefe und das Johannesevangelium, die von ihm zwar niemals genannt, aber recht oft berührt und benutzt werden. Von Paulus insbesondere zeigt A. Thoma überzeugend, dass Justinus ihn sehr genau kennt und dass er ihn eingehend benutzt hat, so zwar, dass (a. a. O. S. 409) er „nichts weniger als den Sinn und Geist des Paulus erfasst und reflectirt; dass er vielmehr die paulinischen Schlagwörter abschwächt, die Pointen der Argumente abstumpft; dass er die paulinische Denkweise rationalisirt und pelagianisirt, die Sätze der Paulus-Schriften oft ganz äusserlich und wunderlich verschroben und verdreht wiedergiebt." Und zu einem völlig analogen Resultat kommt A. Thoma betreffs der Benutzung des Johannesevangeliums seitens des Justinus. Derselbe hat kein Citat aus Johannes, nicht einmal eine Hinweisung auf ihn. Und dennoch kennt, verwendet und verarbeitet er ihn in der Art, dass er, zwar nichts Geschichtliches, wohl aber die vom Evangelisten Jesu in den Mund gelegten und in weiterer Ausführung entwickelten Lehren als christliche Dogmatik, beziehungsweise eigene Speculation vorträgt, indem er als ein moralisirender Eklektiker (a. a. O. S. 557) die Sprüche und Schlagwörter des Evangelisten durch andere Ausdrücke ersetzt, die Formen mit anderem Inhalt erfüllt oder „die einzelnen Bausteine aus dem Gefüge herausnimmt und in andern Zusammenhang vermauert".

Weit beschränkteren Gebrauch als Justinus macht von den heiligen Schriften dessen Schüler Tatianus in seinem *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*. Sein Entwickelungsgang hat auch insofern mit dem seines Lehrers einige Aehnlichkeit, als ihm wie jenem, zur Zeit des grössten inneren Zwiespalts, von Schriften der Christen, die er (Cap. 29) selbst Schriften der Barbaren nennt, wahrscheinlich zunächst das Alte Testament in die Hände fiel. Aus demselben citirt er im 5. Capitel mit Bezug auf diejenigen, welche den Tod für den Glauben litten, den ohne jede nähere Bezeichnung gelassenen Ausspruch: „Sie sind ein wenig unter die Engel erniedrigt" — Psalm 8, 5. Von neutestamentlichen Aussprüchen streift er, im Ausdruck nur leise anklingend, Röm. 1, 20 (Cap. 4) und

Joh. 1, 1 (Cap. 5). Seine wörtlichen Anführungen dagegen sind zumeist nicht mit der Berufung auf irgend eine Autorität verbunden und erscheinen überall so geschickt eingefügt, dass auch Hellenen diese Sätze anerkennen konnten. Das ist z. B. im 13. Capitel der Fall. „Die Seele an sich" — führt dort Tatianus aus — „ist Finsterniss und ohne alles Licht. Und in Beziehung hierauf ist gesagt worden: „Die Finsterniss fasset nicht das Licht"" — was Joh. 1, 5 sich findet. Ganz ebenso schliesst Tatianus an eine Aufforderung (Cap. 20) an die Hellenen, den Dämonen zu entsagen und dem allein wahren Gotte zu folgen, unmittelbar, ohne nähere Bezeichnung, das Wort Joh. 1, 3 an: „Alles ist durch ihn gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht." Anspielend auf das Gleichniss Jesu vom Himmelreich als dem verborgenen Schatz im Acker Matth. 13, 44, sagt Tatianus Cap. 30: „Für einen gewissen verborgenen Schatz müssen wir Gott alle unsere Güter geben; wenn wir nach ihm graben, werden wir zwar mit Staub bedeckt, erhalten aber dadurch Veranlassung, auszuharren; denn wer den ganzen Schatz empfängt, bekommt den kostbarsten Reichthum in seine Gewalt": er fügt aber an dieser Stelle sofort ausdrücklich hinzu: „Dies ist indess nur für die Unserigen gesagt." Nur einmal citirt Tatianus ein Wort Jesu als „Gottes Ausspruch". „Schön wäre es", — ruft er im 32. Cap. den Hellenen zu — „wenn eure Beharrlichkeit im Unglauben sich zum Ziele legte; wo nicht, so bleibt Gottes Ausspruch über euch wahr: „Lachet ihr nur, denn ihr werdet auch weinen"": womit Luc. 6, 25 gemeint ist: *Οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.*

In anderer Weise wiederum benutzt **Athenagoras** die heiligen Schriften. Wie und zu welchem Zwecke er alttestamentliche Stellen verwendet, ist oben bereits im 4. Abschnitt ausgeführt worden. Wenn er im 4. Capitel frägt: *εἶθ' οἱ μὲν τὸν βίον τοῦτον νομίζοντες, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν, καὶ τὸν θάνατον βαθὺν ὕπνον καὶ λήθην τιθέμενοι . . . πιστεύονται θεοσεβεῖν;* — so werden wir darin nicht ein wörtliches, nur mit dem Namen des Autors nicht näher bezeichnetes Citat aus Jesaias

22, 13 sehen dürfen, sondern-Worte des Apostels Paulus aus dem ersten Korintherbriefe 15, 32, weil Athenagoras gerade das 15. Capitel dieses Briefes in seiner Schrift *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* ganz besonders eingehend — im 18. Capitel beruft er sich ausdrücklich auf den Apostel als Urheber desselben — behandelt und ebendaselbst Cap. 19 denselben Satz citirt. Im Uebrigen erscheinen in seiner Apologie nur gewisse Herrenworte, und zwar in folgender Weise:

1. Athenag. c. 1.	Matth. 5, 39. 40.
τούτων γὰρ καταφρονοῦμεν, κἂν τοῖς πολλοῖς σπουδαῖά γε ὄντα· οὐ μόνον τὸ ἀντιπαίειν, οὐδὲ μὴν δικάζεσθαι τοῖς ἄγουσι καὶ ἁρπάζουσιν ἡμᾶς μεμαθηκότες, ἀλλὰ τοῖς μέν, κἂν κατὰ κόρρης προσπηλακίζωσι, καὶ τὸ ἕτερον παίειν παρέχειν τῆς κεφαλῆς μέρος, τοῖς δὲ εἰ τὸν χιτῶνα ἀφαιροῖντο, ἐπιδιδόναι καὶ τὸ ἱμάτιον.	*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα σου, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνα σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.*

2. Athenag. c. 11.	Matth. 5, 44. 45.
τίνες οὖν ἡμῶν οἱ λόγοι, οἷς ἐντρεφόμεθα; λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους, προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμων τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὃς τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.	*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν [εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν (τοὺς μισοῦντας ς) ὑμᾶς Gς] καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*

3. Athenag. c. 11.

οὐ γὰρ λόγους διαμνημονεύουσιν, ἀλλὰ πράξεις ἀγαθὰς ἐπιδεικνύουσιν, παιόμενοι μὴ ἀντιτύπτειν, καὶ ἁρπαζόμενοι μὴ δικάζεσθαι, τοῖς αἰτοῦσιν διδόναι, καὶ τοὺς πλησίον ἀγαπᾶν ὡς ἑαυτούς.

Matth. 5, 39 vgl. oben, ferner Matth. 5, 42:

τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς — und Matth. 22, 39: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

4. Athenag. c. 11.

πολὺ δὲ καὶ κρείττονα ἢ εἰπεῖν λόγῳ τὸν ἐκδεχόμενον βίον εἰδότες, ἐὰν καθαροὶ ὄντες ἀπὸ παντὸς παραπεμφθῶμεν ἀδικήματος, μέχρι τοσούτου δὲ φιλανθρωπότατοι, ὥστε μὴ μόνον στέργειν τοὺς φίλους — ἐὰν γὰρ ἀγαπᾶτε, φησί, τοὺς ἀγαπῶντας, καὶ δανείζητε τοῖς δανείζουσιν ὑμῖν, τίνα μισθὸν ἕξετε; — τοιοῦτοι δὲ ἡμεῖς ὄντες, καὶ τὸν τοιοῦτον βιοῦντες βίον, ἵνα κριθῆναι διαφύγωμεν, ἀπιστούμεθα θεοσεβεῖν;

Matth. 5, 46.

ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; und für das Folgende die eben angeführte Stelle Matth. 5, 42.

5. Athenag. c. 28.

Ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον ἀδιάφοροι εἶναι ἀπέχομεν, ὡς μηδὲ ἰδεῖν ἡμῖν πρὸς ἐπιθυμίαν ἐξεῖναι. ὁ γὰρ βλέπων, φησί, γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

Matth. 5, 28.

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν (αὐτῆς Gς), ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ ἑαυτοῦ.

6. Athenag. c. 28.	Marc. 10, 11,
Von der zweiten Ehe sagt Athenag. εὐπρεπής ἐστι μοιχεία und begründet diesen Satz mit den Worten: ὃς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ, φησί, τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται, οὔτε ἀπολύειν ἐπιτρέπων ἧς ἔπαυσέ τις τὴν παρθενίαν, οὔτε ἐπιγαμεῖν.	ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν.

Aus dem Vergleich dieser Stellen ergiebt sich Folgendes:

1. Während in zweien der angeführten Stellen aus Athenagoras (1 u. 3) Worte Jesu in freierer Weise benutzt werden, sind die übrigen vier Citate ziemlich wörtlich in der uns heute vorliegenden Fassung der evangelischen Ueberlieferung wiedergegeben. Beläufig sei hier bemerkt, dass in der 2. und 5. Parallelstelle aus dem Matthäusevangelium die Lesarten von G (Griesbach) und ς (editio Elzeviriana anni 1624) trotz Cod. Vatican. und Cod. Sinait. nach dem Zeugniss des Athenagoras meines Erachtens wiederhergestellt werden müssten, falls es mit Sicherheit ermittelt werden könnte, dass die älteste Handschrift des Athenagoras an jenen Stellen keine Spur der Interpolation zeigt.

2. In keiner der angeführten Stellen nennt Athenagoras den Titel einer Schrift oder den Namen eines Autors. Dennoch aber muss zu dem in dem 4., 5. und 6. Citat sich findenden φησί, wie das λέγω im 2. Citat und das ἐπιτρέπων im 6. Citat zeigt, ein persönliches Subject gedacht werden, und dieses kann nur Jesus Christus, der Stifter des Christenthums, sein.

Von allen Apologeten des 2. Jahrhunderts ist vielleicht Theophilos von Antiochia derjenige, welcher in seinen drei Büchern an den Heiden Autolykos am tiefsten im Alten Testamente steckt. Fast das ganze zweite Buch von Capitel 10—38 enthält nichts weiter als Erörterungen über Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Menschenge-

schlechts, nach der alten mosaischen Urkunde mit zahlreichen wörtlichen Citaten nicht bloss aus dieser, sondern mit bestimmter Nennung der betreffenden Namen aus fast allen Propheten (besonders im dritten Buche), aus den Psalmen und Sprüchwörtern. Dass der Eindruck und die Beweiskraft dieser Argumente für Heiden ein sonderlich kräftiger gewesen, wird man kaum behaupten dürfen, auch wenn Theophilos im Hinblick auf jene seine religions- und culturgeschichtlichen Nachweisungen versichert (Cap. 30): „Dies Alles lehrt uns der heilige Geist, der durch Moses und die übrigen Propheten spricht, so dass die bei uns, den Verehrern Gottes, vorhandenen Schriften älter sind und dazu auch als wahrer sich erweisen als die aller Geschichtschreiber und Dichter.“ Verschwindend gering im Verhältniss zu dieser ausgiebigen Benutzung des Alten Testaments ist dagegen die der neutestamentlichen Schriften. Da heisst es einmal III, 14: „Das Evangelium aber sagt“ und darauf folgt dann die auch von Athenagoras citirte Stelle Matth. 5, 44. 46 und 6, 3; und unmittelbar daran schliessen sich die Worte: „Dazu noch befiehlt uns das göttliche Wort“ u. s. w., welche die Stellen Tit. 3, 1 und Röm. 13, 7. 8 inhaltlich wiedergeben: das ist Alles.

Minucius Felix endlich unterscheidet sich von den zuvor behandelten Apologeten hinsichtlich der Schriftbenutzung wesentlich dadurch, dass er wörtliche Bibelcitate überhaupt vermeidet. Das ist gewiss nicht zufällig. Offenbar ging der hochgebildete Verfasser des „Octavius“ von dem richtigen Grundsatze aus, dass derartige Citate für heidnische Leser, und zwar sind es die Gebildeten, an die er sich wendet, durchaus keine Beweiskraft haben. Diese Erkenntniss war, wie ein Rückblick auf das Vorhergehende zeigen kann, durchaus nicht allgemein unter den christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts verbreitet. Am meisten durchdrungen von derselben erscheint ausser Minucius Felix noch Athenagoras, der u. A. im 1. Capitel seiner Schrift *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* durchaus gesunde apologetische Grundsätze entwickelt, indem er eine zwiefache Art wissenschaftlicher Besprechung religiöser Gegenstände unterschei-

det, die eine für die Wahrheit, die andere über die Wahrheit, so dass erstere den Ungläubigen und Zweiflern, letztere jenen gilt, welche ein gutes Herz haben und die Wahrheit freundlich aufnehmen. „Deshalb werden Leute," — fährt er fort — „welche religiöse Materien behandeln wollen, immer den Nutzen in's Auge fassen, wie er jederzeit sich ergiebt und nach ihm die Abhandlung einrichten, auch die Anordnung des Stoffes dem Bedürfnisse anpassen, nicht aber, um den Schein einer consequenten Behandlungsweise zu retten, die Zweckmässigkeit wie die jeder Gedankenkategorie zufallende Stelle ausser Acht lassen. Wenn in der Beweisführung und natürlichen Gedankenfolge überall die Rede vom Wesen der Wahrheit ihrer Vertheidigung vorausgeht, so erheischt die Rücksicht auf den grösseren Nutzen das umgekehrte Verfahren; man redet zuerst für die Wahrheit, dann über dieselbe." Hat Athenagoras, in richtiger Consequenz dieser Grundsätze, möglichst wenig Gebrauch von der für Heiden in so hohem Grade anfechtbaren Autorität der christlichen heiligen Schriften gemacht, so erscheint Minucius Felix schon völlig von denjenigen Gesichtspunkten geleitet, die später Lactantius klar und bündig als massgebend für die christliche Apologetik ausgesprochen hat. Er tadelt nämlich (Instit. div. lib. V, 4) Cyprianus wegen seines Verfahrens in derjenigen Schrift, „qua Demetrianum, sicut ipse ait, oblatrantem atque obstrepentem veritati, redarguere conatur. Qua materia non est usus, ut debuit; non enim" — so lautet sein Urtheil — „scripturae testimoniis, quam ille utique vanam, fictam, commenticiam putabat, sed argumentis et ratione fuerat refellendus. Nam cum ageret contra hominem veritatis ignarum, dilatis paulisper divinis lectionibus, formare hunc a principio tanquam rudem debuit, eique paulatim lucis principia monstrare, ne toto lumine obiecto caligaret." — Fehlt es also aus diesen Gründen bei Minucius Felix an wörtlichen Bibelcitaten, so sind die stillschweigenden Anspielungen und geschickt verwebten Beziehungen besonders auf neutestamentliche Schriftstellen bei ihm um so zahlreicher. Denn abgesehen von einigen Stellen, in denen alttestamentliche Worte und Gedanken ge-

streift erscheinen, finden sich Anklänge an mehrere der paulinischen Schriften, vielleicht auch an ein Herrenwort, sodann an die Apostelgeschichte und besonders deutlich an die Petrusbriefe. Betrachten wir diese Beziehungen etwas genauer.

Im 23. Capitel lässt der Verfasser Octavius über das Thörichte des Götzendienstes reden. „Quodsi in animum quis inducat," — fährt er fort — „tormentis quibus et quibus machinis simulacrum omne formetur, erubescet timere se materiem ab artifice, ut deum faceret, inlusam. deus enim ligneus, rogi fortasse vel infelicis stipitis portio, suspenditur, caeditur, dolatur, runcinatur. et deus aereus vel argenteus de immundo vasculo, ut accepimus factum Aegyptio regi, conflatur, tunditur malleis et in incudibus figuratur: et lapideus deus caeditur, scalpitur et ab impurato homine levigatur, nec sentit suae nativitatis iniuriam, ita ut nec postea de vestra veneratione culturam: nisi forte nondum deus saxum est vel lignum vel argentum. quando igitur hic nascitur? ecce funditur, fabricatur, sculpitur: nondum deus est: ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est: ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit." Erinnert das nicht an die klassische Schilderung des grossen alttestamentlichen Propheten im Buche Jesaja 44, 12 ff.?[1])

12. Der Schmidt — ein Beil bearbeitet er in der Kohlengluth,
Und mit Hämmern gestaltet er es,
Bearbeitet es mit seinem starken Arm.
Er hungert auch, und die Kraft fehlt,
Trinkt kein Wasser und wird matt.
13. Der Zimmermann zieht die Schnur,
Zeichnet es mit dem Stifte,
Fertigt es dann mit dem Hobel,
Und mit dem Zirkel zeichnet er es;
Macht es gleich eines Mannes Gestalt,
Gleich einem stattlichen Menschen, ein Haus zu bewohnen.
14. Cedern haut er sich um,
Holt sich Steineiche und Eiche,

---

1) Ferdinand Hitzig, Der Prophet Jesaja. Heidelberg 1833. S. 510 ff.

Wählt sich aus unter den Bäumen des Waldes,
Er pflanzt eine Esche; und der Regen zieht sie gross.
15. Es dient den Leuten zum Verbrennen;
Und er nimmt davon und wärmt sich,
Er zündet's an, und bäckt Brot;
Verfertigt auch einen Gott und betet an,
Macht es zum Götzen, und huldigt ihm.
16. Die Hälfte davon verbrennt er mit Feuer,
Ueber der Hälfte isst er Fleisch.
Er brät einen Braten und sättigt sich,
Wärmt sich auch und spricht: ah!
Ich erwarme, ich spüre das Feuer.
17. Und den Rest davon macht er zum Gotte, zu seinem Götzen,
Huldigt ihm, betet ihn an und fleht zu ihm:
Rette mich; denn du bist mein Gott!
18. Sie sehn nicht ein und begreifen nicht;
Verklebt, dass sie nicht sehn, sind ihre Augen,
Vor irgend Verständniss ihre Herzen.
19. Nicht beherzigt er's, keine Einsicht da, und kein Verstand:
Dass er dächte: die Hälfte hab' ich mit Feuer verbrannt,
Hab' auf den Kohlen Brot gebacken,
Briet Fleisch und ass;
Und den Rest davon sollt' ich zum Greuel machen,
Niederfallen vor einem Holzklotz?
20. Er jagt der Asche nach;
Sein bethörtes Herz führt ihn irre,
So dass er nicht seine Seele rettet und nicht spricht:
Halte ich nicht Trug in meiner Hand? —

Wenn Octavius im 32. Capitel fragt: „Templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit?“ — so gemahnt uns dies an denselben Propheten im Buche Jesaja 66, 1: *ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι; καὶ ποῖος τόπος τῆς καταπαύσεώς μου; πάντα γὰρ ταῦτα ἐποίησεν ἡ χείρ μου, καί ἐστιν ἐμὰ πάντα ταῦτα, λέγει κύριος·* oder an die Worte in König Salomo's Tempelweihrede (1. Buch der Könige 8, 27): *εἰ ἀληθῶς κατοικήσει ὁ θεὸς μετὰ ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς; εἰ ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἀρκέσουσί σοι, πλὴν καὶ ὁ οἶκος οὗτος ὃν ᾠκοδόμησα τῷ ὀνόματί σου;* — Gerade des Ausdrucks wegen scheint mir die letztere Stelle noch näher zu liegen als jene andere aus Act. 17, 24, an die man sonst denken könnte: *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ*

ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ.

Cap. 36, 5, wo von der Armuth der Christen die Rede ist, klingt der Satz „aves sine patrimonio vivunt et in diem pascuntur“ höchst wahrscheinlich an Jesu Wort an Matth. 6, 26: *ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά.*

An echt Paulinische Gedanken und Wendungen erinnern uns zunächst die Worte Cap. 31, 6: „nec factiosi sumus, si omnes unum bonum sapimus eadem congregati quiete qua singuli“ cf. Röm. 12, 16: *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες* oder Röm. 15, 5: *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις,* denselben Gedanken auch Phil. 2, 2: *πληρώσατέ μου τὴν χαράν, ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἓν φρονοῦντες.* — Sodann erinnert Cap. 32, 4: „immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. in operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus“ — an Röm. 1, 20: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.* — Wenn endlich der Verfasser im 34. Capitel bei der Ausführung des Gedankens, dass uns zum Troste die ganze Natur den Gedanken einer künftigen Auferstehung zum Ausdruck zu bringen sucht, sich des Vergleiches bedient §. 11: „post senium arbusta frondescunt, semina nonnisi corrupta revirescunt: ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno: occultant virorem ariditate mentita“: — so streift er offenbar damit die Paulinischen Aussprüche im 1. Korintherbriefe 15, 36: *ἄφρων, σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ·* und 15, 42: *οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ.*

Zahlreicher noch als die Berührungen mit echt paulinischen Gedanken und Vorstellungen sind die Anspielungen auf Stellen nachapostolischer Schriften, welche letztere auch noch aus anderen Gründen von Interesse sein dürften.

Dahin gehört zunächst die Stelle 30, 6: „nobis homicidium nec videre fas nec audire, tantumque ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus“ — welche deutlich Bezug nimmt auf das merkwürdige Decret Act. 15, 29, *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας*. — Am Schluss des 32. Capitels knüpft Octavius an das Beispiel von der mit unwiderstehlichem Strahl Alles durchdringenden und belebenden Sonne die Steigerung: „quanto magis Deus auctor omnium ac speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris! non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus.“ Die Worte erinnern uns unwillkürlich an den Ausspruch, den die Apostelgeschichte (17, 28) den Apostel Paulus auf dem Areopag in Athen thun lässt: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.*

Octavius preist (36, 9) die Güte und Macht Gottes, des Herrn der Welt, der die Seinen liebt, „sed in adversis“ — fährt er fort — „unumquemque explorat et examinat, ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus. itaque ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur.“ Erinnert das nicht an den ersten Petrusbrief 1, 6, dessen Verfasser von den Christen redet als *λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμιότερον χρυσοῦ τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν*? Auch die Wendung, deren sich Octavius im 38. Cap. bedient, nachdem er die christliche Todtenbestattung im Gegensatz zur heidnischen erwähnt: „nec adnectimus arescentem coronam, sed a Deo aeternis floribus vividam sustinemus“ — dürfte auf 1. Petr. 5, 4: *καὶ φανερωθέντες τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον* zurückzuführen sein, eine Stelle, deren bildlicher Ausdruck wohl schon von 1. Cor. 9, 25: *πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται· ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον* abhängig ist.

Die Stelle Cap. 35, 4 ferner: „eos autem merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, ut iniustos, nisi profanus nemo deliberat“ — berührt sich mit 2. Thess. 1, 8, wo es von dem zum Gericht wiederkehrenden Christus heisst: *διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσι θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, οἵτινες δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον* u. s. w.

An die Pastoralbriefe gemahnt es uns, wenn wir Cap. 32, 2 lesen: „hostias et victimas Deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? ingratum est, cum sit litabilis hostia bonus animus et pura mens et sincera conscientia,“ — als Originalstellen bieten sich dar: 1. Tim. 4, 3, wo von der Forderung der Irrlehrer die Rede ist, *ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς* und 1. Tim. 1, 5: *τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου.* Auch die Worte desselben Capitels: „at enim quem colimus Deum, nec ostendimus nec videmus. immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus“ — sind wohl als ein Nachklang zu betrachten der bekannten Bezeichnung Gottes (1. Tim. 6, 16): *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.* In den Worten Cap. 38, 1: „omne quod nascitur ut inviolabile Dei munus nullo opere corrumpitur“ — müssen wir eine deutliche Wiedergabe des schönen Ausspruchs 1. Tim. 4, 4 sehen: *πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον.*

Der Bezeichnung des Christen ferner als miles Dei in Cap. 37, 3 und der vorangeschickten Frage §. 2: „quis non miles sub oculis imperatoris audacius periculum provocet?“ — mit der Begründung: „nemo enim percipit ante experimentum“ — liegt entschieden die Stelle 2. Tim. 2, 3 ff. zu Grunde: *συγκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης χριστοῦ Ἰησοῦ. οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ. ἐὰν καὶ ἀθλῇ τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ.*

Besonders deutlich erscheinen die Beziehungen auf einige Stellen des zweiten Petrusbriefes. Wenn Octavius (Cap. 37, 7) von dem scheinbaren Glück der Gottlosen redet und von diesen aussagt: „miseri in hoc altius tolluntur, ut decidant altius. hi enim ut victimae ad supplicium saginantur, ut hostiae ad poenam coronantur“ — so denken wir dabei speciell an 2. Petr. 2, 12: *οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καταφθαρήσονται, κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας.* Das 34. Capitel hebt an: „Ceterum de incendio mundi, aut inprovisum ignem cadere aut [dirui illum, wie Halm, dissilire, wie Jacob Gronow für das corrupte difficile des codex Parisinus vermuthete] non credere vulgaris erroris est.“ Offenbar hat der Verfasser an dieser Stelle 2. Petr. 3, 7 und 10 im Sinne, wo es heisst *οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσὶν πυρί, τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων.* Von diesem Tage, dem Tage der Parusie Christi gilt dann ferner: *δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσόμενα τήκεται.* Dass Minucius Felix gerade auf diese Stellen blickte und nicht etwa von den Stoikern, Epikureern und Platon abhängig ist, deren Ansichten über den Feueruntergang der Welt er in den folgenden Paragraphen referirt, zeigen die Worte, mit denen er die Behandlung dieses Gegenstandes abschliesst §. 5: „animadvertis philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti sed quod illi de divinis praedictionibus profetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint“ — eine Stelle, die vielleicht wiederum mit 2. Petr. 1, 21 in Beziehung steht: *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.*

Diese Nachweisungen haben, wie mir scheint, auch abgesehen von dem Zusammenhange, in welchem sie als werthvolles Beweismittel dienen, ein literarisches Interesse. Dass nämlich Minucius Felix in Rom gelebt und dort seinen „Octavius“ geschrieben, ist aus der Schrift selbst (Cap. 2)

bekannt und wird ausserdem von Hieronymus[1]) ausdrücklich bezeugt. Meines Wissens aber hat noch Niemand darauf aufmerksam gemacht, dass eine ganze Reihe jener Beziehungen auf gewisse neutestamentliche Schriften diese Thatsache in eigenthümlicher Weise bestätigt und dieselbe in einem anderen Lichte erscheinen lässt. Es ist gewiss nicht zufällig, dass bei Minucius Felix die Anspielungen auf diejenigen neutestamentlichen Briefe am zahlreichsten sind, welche, nach den Forschungen der kritisch-historischen Schule, wie die Apostelgeschichte höchst wahrscheinlich, wie die Hirtenbriefe und die beiden Petrusbriefe unzweifelhaft aus den Kreisen der römischen Christenheit hervorgegangen sind; auch der Umstand dürfte beachtenswerth sein, dass die zeitlich dem Verfasser am nächsten stehenden Schriften, die Pastoral- und die Petrusbriefe, die frühestens um 150 verfasst wurden, am stärksten und am deutlichsten benutzt sind. Findet Hilgenfeld also (Hist.-krit. Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1875. S. 764) die ersten sicheren Spuren der Hirtenbriefe in dem offenbar unechten Briefe des Polykarpos an die Philipper C. 4 (vgl. 1. Tim. 6, 7) und in den gleichfalls erst der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehörenden Testamenten der zwölf Patriarchen (Dan. 6 **οὗτός ἐστι μεσίτης ϑεοῦ καὶ ἀνϑρώπου**, vgl. 1. Tim. 2, 5), so wird nunmehr, nach meinem Dafürhalten, Minucius Felix als weiterer Zeuge hinzugefügt werden können. Und ebenderselbe wird künftig in erster Linie als ältester Zeuge für den zweiten Petrusbrief betrachtet werden müssen, während sonst erst Clemens von Alexandria dafür galt, das Muratorianum, Irenäos und Tertullianus aber den Brief überhaupt noch gar nicht kennen.

Doch um zu dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung zurückzukehren, was lehren uns denn die im Vorstehenden aus Minucius Felix angeführten Stellen? Offenbar das Eine, dass der Römer es durchaus nicht verschmähte,

---

1) Hieronym. de vir. ill. (rec. Herding. Lips. Teubner, 1879) c. 58: „Minucius Felix insignis causidicus, scripsit dialogum Christiani et ethnici disputantis, qui Octavius inscribitur.“ Cf. Epist. 70, 5.

Anspielungen auf Gedanken und Aussprüche der christlichen Schriften Alten und Neuen Testaments in seine Darstellung zu verweben. Ja gerade die Art und Weise, wie er dies thut, ist in keiner Weise verschieden von derjenigen, welcher sich der Verfasser des Briefes an Diognetos bedient, nur dass die Beziehungen bei letzterem durch den vielfach mit den griechischen Originalbezeichnungen der neutestamentlichen Schriftsteller übereinstimmenden Ausdruck noch deutlicher erkennbar sind. Beispiele hierfür sind schon in hinreichender Anzahl zuvor behandelt worden, die folgenden Darlegungen werden noch weitere Gelegenheit dazu bieten. Das aber dürfte durch diese meine Ausführungen zur Genüge erwiesen sein, dass Overbeck's Behauptung (S. 53), eine solche von stillschweigenden Anspielungen auf das Neue Testament durchwebte Darstellung sei „in der altchristlichen Apologetik nicht bloss ganz gegen die Regel, sondern wäre darin auch ganz widersinnig, wenn doch einem Heiden gegenüber Anspielungen dieser Art rein verloren waren," durchaus unhaltbar ist, weil sie mit den Thatsachen, d. h. mit der von einander abweichenden Praxis der verschiedenen Apologeten nicht im Einklang steht.

7. Das Verhältniss des Verfassers des Briefes zu besonderen christlichen Lehrgestaltungen.

a. Zum Paulinismus.

Auf die zuvor schon aus anderen Indicien erschlossene Abfassungszeit des Briefes an Diognetos führt endlich auch das Verhältniss desselben zum Paulinismus. Jeder Leser, der den Anfang des 9. Capitels gelesen: *Πάντ' οὖν ἤδη παρ' ἑαυτῷ σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομηκώς, μέχρι μὲν τοῦ πρόσθεν χρόνου εἴασεν ἡμᾶς ὡς ἐβουλόμεθα ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι, ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἀπαγομένους, οὐ πάντως ἐφηδόμενος τοῖς ἁμαρτήμασιν ἡμῶν, ἀλλ' ἀνεχόμενος, οὐδὲ τῷ τότε τῆς ἀδικίας καιρῷ συνευδοκῶν, ἀλλὰ τὸν νῦν τῆς δικαιοσύνης δημιουργῶν, ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ἐλεγχθέντες ἐκ τῶν ἰδίων ἔργων ἀνάξιοι ζωῆς νῦν ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χρηστότητος ἀξιωθῶμεν καὶ τὸ καθ' ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνατον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ*

θεοῦ τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ δυνατοὶ γενηθῶμεν: — hat an Paulus und paulinische Gedanken sich erinnert fühlen müssen, ja dieser Anfang sowie die folgende Ausführung trifft sogar im Ausdruck mit jenen vielfach überein. Betreffs der in den angeführten Worten aber verwendeten echt paulinischen Idee der Unfähigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit vor Gott erhebt Overbeck (S. 56) den Einwand, sie sei „gerade eine solche, die in der nachapostolischen Litteratur selten und nur schwach anklingt (z. B. noch in der Apostelgeschichte) und sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts vollständig verliert, namentlich aber in der altchristlichen Apologetik nie laut wird.“ Legen wir auf dieses testimonium ex silentio zunächst kein besonderes Gewicht, da dasselbe, wie ich hoffe, durch den weiteren Nachweis der specielleren Ursprungsverhältnisse des Briefes entkräftet werden dürfte, sondern verfolgen wir Overbeck's Begründung. „Diese Idee hängt nämlich“ — so fährt er fort — „bei Paulus unzertrennlich mit seiner Kritik des alttestamentlichen Gesetzes zusammen, welcher aber ein Problem zu Grunde liegt, das dem Heidenchristenthum des zweiten Jahrhunderts vollkommen unverständlich gewesen ist: die Befreiung vom mosaischen Gesetze durch das Evangelium. Für dieses Problem fehlte dem Heidenchristenthum von Anfang an die natürliche Voraussetzung des Gebundenseins an das Gesetz; es hat sich ihm daher von Natur ganz anders gelöst als dem Paulus, und dessen eigenste Ideen sind darüber zunächst zu Boden gefallen.“ Diese Gedanken, in der nothwendigen Beschränkung. nämlich allein in Bezug auf Paulus verstanden, sind unzweifelhaft richtig und unanfechtbar. Wenn aber Lipsius (a. a. O.) jenen gegen den Brief an Diognetos gekehrten Worten Overbeck's zustimmt, so giebt er damit Beweismomente aus der Hand, deren Nichtbeachtung hier offenbar den auch in diesem Punkte, wie ich meine, mit Unrecht angegriffenen Brief ganz unnöthig zu isoliren geeignet ist. Nicht beachtet ist nämlich die Entwickelung und Fassung des angeführten echt paulinischen Gedankens im späteren Paulinismus. Diese nothwendige Beziehung verkennt Overbeck, wenn er von dem Satze, Gott

habe die Menschheit in vorchristlicher Zeit ihren Trieben überlassen, behauptet (S. 57), dass er „in der Schärfe, die er in der Argumentation unseres Briefes hat, vom Standpunkte des Paulus vollkommen unwahr und unmöglich ist.“ Dies Urtheil ist sicherlich etwas zu schroff, denn auch Paulus sagt von dem Verhältniss Gottes zu den Heiden seiner Zeit sowohl als der vorchristlichen Aehnliches aus Röm. 1, 18 ff.; die sittliche Verworfenheit des Heidenthums ist ihm von Gott zugelassen als Strafe 1, 24: *διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν* u. s. w. und ebenso 26: *διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας*; ja 1, 28 sagt er: *καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.* Erst der Paulinismus im letzten Stadium seiner Entwickelung, als welches Pfleiderer (Paulinismus, S. 29) die Apostelgeschichte betrachtet, spricht jenen Gedanken ebenso nackt und unbedingt wie unser Brief aus, indem er 14, 16 Paulus von Gott sagen lässt: *ὃς ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασεν πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν.* Schon hiermit sind wir in die Mitte des zweiten Jahrhunderts gewiesen, von einer „Isolirtheit unseres Briefes im zweiten Jahrhundert“ kann somit nicht wohl geredet werden. Mit Schriften derselben Zeit ergeben sich aber noch weitere Berührungen. Von der zwiefachen Zeit, der vor dem Erscheinen Jesu Christi (*ὁ τότε τῆς ἀδικίας καιρός* oder *ὁ πρόσθεν χρόνος*) und der nach seinem Erscheinen (*ὁ νῦν τῆς δικαιοσύνης καιρός*), redet in ganz ähnlicher Weise auch der Brief an die Epheser 2, 1—9 und der Titusbrief 3, 3—7, ja die directe Benutzung der in der letzteren Stelle enthaltenen Worte *ἦμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς .... δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις* dürfte schon in dem Anfangspassus des 9. Capitels *μέχρι μὲν οὖν τοῦ πρόσθεν χρόνου εἴασεν ἡμᾶς ὡς ἐβουλόμεθα ἀτάκτοις φοραῖς φέρεσθαι, ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἀπαγομένους* zu erkennen sein, während die darauf folgende Enthüllung der in der durch Christum gewirkten Gerechtigkeit sich offenbarenden göttlichen Absicht *ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ... τὸ καθ' ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνα-*

τον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ δυνατοὶ γενηθῶμεν an das johanneische Wort erinnert 3, 3: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* oder 3, 5: *οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

Doch was die Frage nach der in unserem Briefe betonten Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zur Gesetzesgerechtigkeit betrifft, so halte ich Overbeck's Vorwurf, jene erscheine im 9. Capitel unseres Briefes von ihrer historischen Grundlage gelöst, für unzutreffend. Denn wenn der Verfasser im Anfange des Capitels sagt: *οὐ πάντως ἐφηδόμενος τοῖς ἁμαρτήμασιν ἡμῶν, ἀλλ' ἀνεχόμενος, οὐδὲ τῷ τότε τῆς ἀδικίας καιρῷ συνευδοκῶν, ἀλλὰ τὸν νῦν τῆς δικαιοσύνης δημιουργῶν, ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ἐλεγχθέντες ἐκ τῶν ἰδίων ἔργων ἀνάξιοι ζωῆς νῦν ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χρηστότητος ἀξιωθῶμεν* — und nach schriftgemässer Darlegung der von Christus für uns gewirkten Gerechtigkeit (deren im Einzelnen genau nachweisbare Beziehungen auf paulinische und nachpaulinische Schriftstellen Otto mit bekannter Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit gesammelt und verzeichnet hat) bewundernd ausruft §. 3: *Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη*; 4. *ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*; —: so redet er doch thatsächlich von *ἴδια ἔργα*, die in der vorchristlichen Zeit nicht im Stande gewesen seien, die Menschen gerecht zu machen, würdig des Lebens und fähig zum Eintritt *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, und zwar im Gegensatz zur Gerechtigkeit des Glaubens an den erschienenen Gottessohn. Woran anders soll bei den *ἴδια ἔργα* gedacht werden als an Gesetzeswerke und die mittelst ihrer erstrebte Gerechtigkeit vor Gott, da ja auch der Begriff der Gesetzwidrigkeit in jenem Zustande (*τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς*) in der eben angeführten Stelle deutlich hervorgehoben wird? Des Apostels Paulus bekannte Begründung an dieser Stelle in extenso zu fordern, scheint mir zu viel verlangt. Lipsius [1]) hat mit Recht darauf

1) Vgl. Vorbemerkungen zu den paulinischen Briefen in der Protestanten-Bibel Neuen Testamentes S. 474.

aufmerksam gemacht, dass das Lebenswerk des Paulus, die Loslösung des Christenthums als einer neuen Religion von dem mosaischen Gesetze und der jüdischen Volksgemeinde, dauernden Bestand behauptet hat „unabhängig von seiner eigenthümlichen Theologie, die schon von den Zeitgenossen nur wenige in ihrem vollen Umfange sich angeeignet und in der Folgezeit noch wenigere auch nur verstanden haben". Das gilt im Besonderen von seiner Rechtfertigungslehre, welche, dem Siegeslaufe des heidenchristlichen Evangeliums entsprechend, in der Folge mehr und mehr von der historischen Grundlage, wie sie ihr Paulus gegeben, sich loslöste. Die Mittelglieder aber, welche zu der in unserem Briefe vorliegenden, für Overbeck so befremdlichen Gestaltung geführt haben, sind, wie mir wenigstens scheint, noch klar erkennbar. So zunächst im Briefe an die Epheser. Das 2. Capitel redet von dem an Barmherzigkeit reichen Gotte (V. 4), der den Menschen, welche „die Neigungen des Fleisches und der Gedanken vollbrachten" (V. 3), „in den herangekommenen Zeiten den überschwenglichen Reichthum seiner Gnade" bewies durch Güte in Christus Jesus: ohne des Gesetzes auch nur mit einer Silbe zu gedenken. Denn der Verfasser fährt im unmittelbaren Anschluss an *τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ* (V. 7) fort (V. 8 und 9): *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται.* Ebenso heisst es im Clemensbriefe (Cap. 32): „Also werden auch wir, die nach seinem Willen in Christo Jesu berufen sind, nicht durch uns selbst gerechtfertigt, auch nicht durch unsere Weisheit, Einsicht oder Frömmigkeit, oder die Werke, die wir in Herzensheiligkeit vollbracht haben, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott von jeher Alle gerechtfertigt hat." Noch viel wichtiger erscheint als vermittelndes Glied, auch wegen der im Briefe an Diognetos sich findenden Uebereinstimmung im Ausdruck der Anfang des 3. Capitels des Titusbriefes, dessen Benutzung schon zuvor nachgewiesen, besonders in V. 4 und 5: *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος*

ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς. Offenbar klingt diese Stelle wieder in den den Vorgang (bes. τὸ αὐτοῦ ἔλεος) weiter ausmalenden Worten unseres Briefes 9, 2: ἐπεὶ δὲ πεπλήρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδικία .... ἦλθε δὲ ὁ καιρός, ὃν θεὸς προέθετο λοιπὸν φανερῶσαι τὴν ἑαυτοῦ χρηστότητα καὶ δύναμιν (ὢ τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ θεοῦ), οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς οὐδὲ ἀπώσατο οὐδὲ ἐμνησικάκησεν, ἀλλὰ ἐμακροθύμησεν. Man „erkläre es", — wirft Overbeck zum Schluss seiner Kritik des Briefes (S. 58) ein — „auf welchem Wege ein heidenchristlicher Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, den wir, wie wir schon wissen, in die Gnosis nicht einreihen können, gerade zu dieser paulinischen Idee in solcher Loslösung von ihrem Zusammenhange mit der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes kommen konnte, — bevor man dies gethan, darf man nicht daran denken, unseren Brief in's zweite Jahrhundert zu setzen." Nun, ich denke im Vorhergehenden die Wege nachgewiesen zu haben, auf denen der Verfasser zu der von ihm dargelegten Rechtfertigungslehre gekommen ist, und durch Innehalten dieses genetischen Verfahrens den doch immer ziemlich bedeutenden Sprung vermieden zu haben, den Overbeck und Lipsius thun, wenn jener (S. 67), zur Erklärung des merkwürdigen Geschickes, welches einzelne, dem Paulus besonders eigenthümliche Lehren, wie die von der Unfähigkeit des Menschen, durch Gesetzeswerke Gerechtigkeit zu erlangen, gehabt, auf Irenäos verweist, dieser (a. a. O.) es in Bezug auf Overbeck's Ausführungen als richtig anerkennt, „dass dem nachpaulinischen Heidenchristenthum diese Idee abhanden gekommen ist". Gerade diese Verweisung auf Irenäos erscheint bei Lipsius hinfällig, wenn er von jener paulinischen Idee sagt: „Aber zu Ende des zweiten Jahrhunderts taucht sie ja wirklich bei den katholischen Kirchenlehrern, wie die Lehren des Irenäos von Sündenfall und Erlösung zeigen, wieder auf, freilich nicht im Zusammenhange mit der Lehre vom Gesetze, auch in Verbindung mit der Lehre von der Gefangenschaft der adamitischen Menschheit unter der Herrschaft des Teufels."

Glaube ich somit bis hierher Overbeck's Beweisführung entkräftet und die seiner Ansicht entgegenstehende der neueren, mehrfach genannten Forscher nach allen Seiten gestützt und tiefer und überzeugender begründet zu haben, so giebt mir die in den zuletzt angeführten Worten Overbeck's enthaltene Rückbeziehung auf eine frühere Stelle seiner Abhandlung, wonach der Verfasser des Briefes an Diognetos in die Gnosis nicht eingereiht werden könne, schliesslich Veranlassung, auf diese selbst zurückzugreifen und das Verhältniss des Verfassers zum Gnosticismus einer genaueren Untersuchung zu unterziehen.

b. Das Verhältniss des Verfassers zum Gnosticismus.

Gehen wir von einem ganz allgemein gehaltenen Bedenken Overbeck's aus. „Ohne jeden Vorbehalt" — sagt er S. 34 — „wendet sich der Heide an den Christen, um sich ganz im Allgemeinen über das Christenthum zu unterrichten und ebenso frei von jedem Vorbehalt lautet die Antwort des Christen. Er redet im Namen der ganzen Gemeinschaft, ohne im geringsten das Bewusstsein zu verrathen, in irgend einer der hier in Betracht kommenden Lehren von ihr abzuweichen und eine Antwort zu geben, welche nicht Alle anerkennen könnten. Jeder sieht ein, wie unwahrscheinlich damit die Meinung wird, dass der Verfasser ein Gnostiker des zweiten Jahrhunderts wäre." Ich halte dieses Bedenken für nicht stichhaltig, weil es auf einer Unterscheidung der Bestandtheile innerhalb der christlichen Gemeinschaft beruht, die der betreffenden Zeit selbst fremd ist. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bezeugt uns Justinus (bei Euseb. Hist. eccl. IV, 11) in einer Stelle, welche von jener Lehre Marcions handelt, dass der Schöpfer dieses Alls nicht der Vater Christi sei, sondern dass ein anderer, viel grösserer dasselbe erschaffen habe, ausdrücklich von ihm und seinen Schülern: *καὶ πάντες οἱ ἀπὸ τούτου ὁρμημένοι, ὡς ἔφαμεν, Χριστιανοὶ καλοῦνται, ὃν τρόπον καὶ οὐ κοινῶν ὄντων δογμάτων τοῖς φιλοσόφοις τὸ ἐπικαλούμενον ὄνομα τῆς φιλοσοφίας κοινόν ἐστι.* Dasselbe bestätigt uns der genau unterrichtete Gegner der Christen, Celsus, dessen

Kenntniss des Christenthums zum Theil aus gnostischen Quellen stammt (bei Orig. c. Cels. III, 10. 12): *ἀρχόμενοι μὲν ὀλίγοι τε ἦσαν καὶ ἓν ἐφρόνουν· εἰς πλῆθος δὲ σπαρέντες αὖθις τέμνονται καὶ σχίζονται καὶ στάσεις ἰδίας ἔχειν ἕκαστοι θέλουσι· τούτου γὰρ ἀρχῆθεν ἔχρῃζον. καὶ ὑπὸ πλήθους πάλιν διιστάμενοι, σφᾶς αὐτοὺς ἐλέγχουσιν· ἑνός, ὡς εἰπεῖν, ἔτι κοινωνοῦντες, εἴγε κοινωνοῦσιν ἔτι τοῦ ὀνόματος. καὶ τοῦτο μόνον ἐγκαταλιπεῖν ὅμως αἰσχύνονται· τὰ λοιπὰ δὲ ἄλλοις ἀλλαχῇ τετάχαται.*

Overbeck erkennt selbst an (S. 32), dass in der That nur in gnostischen Kreisen des 2. Jahrhunderts der Satz, Gott habe sich der Menschheit zuerst in Christo offenbart, in der Schärfe, wie ihn unser Brief zeige, vorkomme und im Zusammenhange damit Ansichten über die alttestamentliche Religion, mit welchen sich die Schroffheit der im Briefe sich findenden wirklich vergleichen lasse; besonders nahe liege der Gedanke an den Marcionitismus und, wenn man auf einen einzelnen Namen aus wäre, an den Marcioniten Apelles. Die Andeutung dieser Zusammenhänge ist entschieden richtig, nur weist sie Overbeck, wie sich gleich zeigen wird, zu schroff von der Hand.

Wir fragen zunächst: Was lehrte Apelles über die eben genannten Punkte? Origenes erwähnt darüber (Contra Cels. V, 54) Folgendes: *ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἱρέσεώς τινος γενόμενος πατὴρ καὶ μῦθον ἡγούμενος . . . τὰ Ἰουδαίων γράμματα, φησὶν ὅτι μόνος οὗτος* (d. h. Jesus) *ἐπιδεδήμηκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.* Weiteren Aufschluss aber giebt uns vor Allem der älteste und zuverlässigste Berichterstatter über Apelles, Rhodon, ein Schüler des Tatianus, der zu Rom mit dem greisen — nach Harnack's höchst wahrscheinlicher Ansicht [1]) um das Jahr 180 gestorbenen — Apelles in den letzten Jahren des Kaisers M. Aurelius ein von Eusebios (Hist. eccl. V, 13) uns zum grössten Theil aufbehaltenes Gespräch hatte. *Ὁ γὰρ γέρων Ἀπελλῆς* — sagt Rhodon — *συμμίξας ἡμῖν πολλὰ μὲν κακῶς λέγων ἠλέγχθη, ὅθεν καὶ ἔφασκε, μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν*

1) A. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Lipsiae 1874, p. 17. Anm.

λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν. σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται. τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον ..... τοῦτο δὲ πιστεύειν. Die in diesen Stellen von Apelles ausgesprochenen Ansichten würden in den Gedankengang unseres Briefes von Capitel 7 an sich trefflich fügen. Ein Widerspruch würde sich auch nicht ergeben durch die zuvor nachgewiesene Benutzung einiger alttestamentlicher Stellen von Seiten des Verfassers des Briefes, zumal da, worauf Hilgenfeld[1]) mit Recht aufmerksam gemacht hat, Origenes in den *Συλλογισμοῖς* des Apelles, der ebenso wie Marcion die allegorische Exegese verschmähte (vgl. Harnack a. a. O. S. 74), sowohl die Verwerfung der mosaischen Schriften als auch eine gewisse Anerkennung von Gesetz und Propheten zusammen gefunden hat. Trotz dieser Uebereinstimmung und der schon in anderem Zusammenhange besprochenen Schroffheit gegen das Judenthum, die unser Brief in auffallender Weise mit Marcion und Apelles theilt, hat man „wichtige charakteristische Merkmale des Gnosticismus im Briefe vermisst". „Es wäre," — wendet Overbeck (S. 33) ein und Hilgenfeld stimmt ihm zu — „sollte der Verfasser zu einer gnostischen Richtung gehören, kaum zu erklären, wie er in Bezug auf die Identität des weltschöpferischen und des im Christenthum offenbaren Gottes nicht die Principienfrage einfach, etwa nach Art jenes Apelles, ablehnt, sondern vollkommen katholisch denkt (c. 8)." —

Beiläufig gesagt, halte ich die Hineinziehung der Bezeichnung „katholisch", „Katholiker" u. s. w. in diesen Zusammenhang nicht für correct. Zwar kennt Celsus im Jahre 178 schon (Orig. c. Cels. V, 59) die grosse Kirche der Christen im Gegensatz zu den gnostischen Sektenconventikeln; aber der Ausdruck „katholische Kirche" ist, wie Keim (Aus dem Urchristenthum, S. 115) bewiesen, mit Sicherheit erst aus der Zeit des Commodus (180—192) nach-

1) Hilgenfeld, Der Gnostiker Apelles, Ztschr. f. wiss. Theol. XVIII, S. 55 und 56.

weisbar, einmal in den Ignatiusbriefen,[1] „welche das Ende der Marc Aurel'schen Verfolgung d. h. das Jahr 180 voraussetzen und von Irenäus selbst schon gelegentlich benutzt sind (V, 28, 4)“ und in der gleich nach dem Tode des Commodus im Jahre 193 abgefassten Schrift eines Anonymus gegen die Montanisten. —

Nun, jene Uebereinstimmung, die sich aus einem oberflächlichen Vergleich des von Rhodon über Apelles' Gotteslehre Berichteten mit unserem Briefe ergiebt, ist nur eine scheinbare, sie verschwindet sofort, sobald die besonderen Ausführungen, die Apelles gleichwohl seiner Gotteslehre gegeben, und die in den gründlichen bereits angeführten Arbeiten Harnack's und Hilgenfeld's über Apelles aus den Quellen dargestellt sind, mit den Aeusserungen unseres Briefes verglichen werden. Die Differenzen sind so klar und augenfällig, dass es mir völlig überflüssig erscheint, näher darauf einzugehen. Um die Parallele zwischen unserem Briefe und Apelles scharf zu ziehen, fehlt es uns hauptsächlich an sicherer Kenntniss über mehrere Thatsachen aus dem Leben und der Lehre des letzteren. So z. B. sind wir über den Umfang des von Apelles anerkannten Schriftkanons nicht genau unterrichtet. Wir erfahren darüber von alten Zeugen,[2] dass er wie sein Lehrer Marcion das Evangelium und den Apostel gelten liess, d. h. das von diesem nach seinen Principien zugestutzte Lucas-Evangelium und jene Auswahl von 10 Paulus-Briefen: Galater, 1. 2. Korinther, Römer (ohne C. 15. 16), 1. 2. Thessalonicher, Brief an die Epheser als Brief an die Laodicenser (vgl. Kol. 4, 16), Kolosser, Philipper, Philemon. Wenn aber Hippolytos *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων* VII, 38 von Apelles berichtet: *τῶν δὲ εὐαγγελίων τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἱρεῖται*, so ist nicht bloss möglich, dass er das Johannes-Evangelium, sondern auch andere als die genannten, mit des Paulus Namen umlaufende Briefe zu seinen Zwecken benutzte. Ersteres erscheint direct bestätigt

1) Vgl. Ad. Smyrn. 8, 2: *ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

2) Vgl. Harnack, a. a. O. S. 74, Anm. 2 und Hilgenfeld, a. a. O. S. 73.

durch die an dem genannten Orte sich findenden, auf des Apelles Lehre bezüglichen Worte: *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγερθέντα φανῆναι τοῖς μαθηταῖς, δείξαντα τοὺς τύπους τῶν ἥλων καὶ τῆς πλευρᾶς πείθοντα, ὅτι αὐτὸς εἴη, καὶ οὐ φάντασμα, ἀλλὰ ἔνσαρκος ἦν*, womit deutlich auf Joh. 20, 25 und 27 hingewiesen ist. Und dass Apelles das so stark antijudaistische Johannes-Evangelium, das sein Meister Marcion, wenn er es bei seinem Auftreten gekannt, so leicht für seine Gnosis zurechtmachen konnte, sich hätte entgehen lassen sollen, ist durchaus unwahrscheinlich. Unser Brief, der, wie wir wiederholt gesehen, genaue Kenntniss des vierten Evangeliums und der paulinischen Briefe mit Einschluss der sogenannten Pastoralbriefe verräth, würde zu diesen höchst wahrscheinlichen Schlussfolgerungen vortrefflich stimmen.

Oder nehmen wir noch einen anderen Fall, der uns die Unzuverlässigkeit der Ueberlieferung bestätigt. Rhodon (bei Euseb. Hist. eccl. V, 13, 2) berichtet von Apelles, er stehe seines Wandels und ehrwürdigen Alters wegen in hohem Ansehn, Tertullianus dagegen sagt von ihm (de praescr. haeret. 30): „lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit.“ Marcion andererseits wird von Tertullianus als sanctissimus magister gerühmt, während Epiphanios, Pseudotertullianus und Esnik die schwersten sittlichen Vorwürfe gegen ihn erheben. Woher dies Schwanken? Harnack macht (a. a. O. S. 14, Anm. 6) mit gutem Grund auf die, wie mir scheint, bei weitem nicht sorgfältig genug beobachtete Thatsache aufmerksam, dass die orthodoxen Kirchenlehrer sehr oft absichtlich nicht bloss die Lehren und Meinungen der Häretiker verdreht und entstellt, sondern ihnen auch die sinnlosesten und abgeschmacktesten Dinge zugeschrieben, ja Charakter und Wandel derselben in der schlimmsten Weise zu verdächtigen sich nicht gescheut haben. Demnach erklärt Harnack nach dem Vorgange Neander's (Gnostische Systeme, S. 280) und Anderer die Entstehung des von den genannten Schriftstellern gegen Marcion erhobenen Vorwurfs, er habe eine Jungfrau entehrt, aus der von Zeitgenossen zur Charakteristik seines Wirkens gebrauchten Aus-

drucksweise, Marcion habe die Kirche, eine damals noch unberührte Jungfrau, geschändet. Hier wird also Tertullianus gerettet; denselben jedoch in seinem Berichte über Apelles in Schutz zu nehmen wagt Harnack gegenüber Rhodon's unanfechtbarer Autorität natürlich nicht. Er verwirft mit Fug und Recht die scheinbar nächstliegende Erklärung, des Apelles auch von Eusebios erwähnter Umgang mit der begeisterten Jungfrau Philumene, auf deren Offenbarungen hin er (nach Tert. de praescr. haeret. 30) seine *Φανερώσεις* schrieb, habe zu der von Tertullianus berichteten Verleumdung Anlass gegeben: „namque" — so begründet Harnack diese Zurückweisung weiter a. a. O. S. 15 — „Tertullianus virginem illam, quam Apelles stuprasse dicitur, dilucide discernit a Philumene, in quam non minores calumnias congerit quam in ipsum Apellem (de praescr. haer. 30, ubi eam „immane prostibulum" dicit)." Warum aber sollen wir hier bei Apelles auf jede Erklärung verzichten? Möller[1]) hat auf jene von Harnack offen gelassene Frage die nach meinem Dafürhalten vollkommen befriedigende Antwort gegeben: wahrscheinlich seien die von Tertullianus ausgesprochenen Verdächtigungen des Apelles auf den Umstand zurückzuführen, dass er im Gegensatz zu seinem Lehrer Marcion die Ehe und das eheliche Leben der Christen gestattete. „Sed erravit Moellerus," entgegnet Harnack, wie mir scheint, unvorsichtig: „Apellem quoque nuptias vetuisse, Tertullianus de praescr. haer. 33 narrat." Warum sollen wir an dieser Stelle plötzlich dem Tertullianus unbedingt Glauben schenken, da wir ihn eben erst auf einem so schweren Irrthum ertappt haben, und die Thatsache, dass den Kirchenlehrern bei der Darstellung der Lehre und des Wandels von Häretikern oft und zwar nicht bloss zufällig die wunderlichsten Dinge passirten, von Harnack selbst unumwunden eingeräumt wird? Steht es aber so, wie Möller in durchaus wahrscheinlicher Weise vermuthet, so dürfte auch die Stelle des Briefes an Diognetos 5, 6: *γαμοῦσιν*

---

1) Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche. Halle 1860. S. 407.

ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν dadurch in eine neue Beleuchtung gerückt sein.

Doch es würde zu weit führen, noch andere Parallelen der Art, wie wir sie bisher gezogen, aufzusuchen und zu verfolgen. Kann es doch bei der unzureichenden Kunde, die uns von den geistigen Strömungen und Entwickelungen innerhalb der Christenheit des zweiten Jahrhunderts geblieben, kaum die Absicht sein, an einem der aus dem allgemeinen Dunkel jener Zeiten hervortauchenden Namen bedeutenderer Männer festzuhalten und etwa, wozu ja die Versuchung so nahe liegt, Apelles als den wahrscheinlichen Verfasser des Briefes an Diognetos in Anspruch zu nehmen. Denn mit dem wissenschaftlichen Beweise dieser Vermuthung würde es, wie wir soeben gesehen, an mindestens einem wichtigen Punkte misslich stehen, man müsste denn Hilgenfeld's Versuch, Harnack in seiner gründlichen und überaus scharfsinnigen Schrift „De Apellis gnosi monarchica" mit ihrem Nachweise der genetischen Entstehung und Fortentwickelung der Lehren des Apelles zu widerlegen, für verfehlt erachten und mit Harnack daran festhalten, dass Apelles, wie Rhodon bei Eusebios ihn schildert, am Ende seines Lebens an der Möglichkeit durch Speculation die höchsten Probleme der Religion zu lösen verzweifelnd, aus dem Schiffbruche seiner Gnosis den Glauben an die Einheit Gottes und das durch Glauben an den Gekreuzigten zu erwerbende Heil gerettet habe. Von dem am Ende seines Lebens — Apelles starb, wie ich zuvor schon erwähnte, höchst wahrscheinlich im Anfange der Regierung des Commodus (180—192), vgl. Harnack a. a. O. S. 16 und 17 — so gestimmten Apelles könnte dann der Brief an Diognetos sehr wohl geschrieben sein, wenigstens dürfte es schwer halten das Gegentheil zu beweisen. Doch wie man sich auch immer zu dieser Vermuthung stellen möge, das Eine muss gegen Overbeck behauptet werden, dass wir in dem Briefe thatsächlich auf gnostischem Boden stehen.

Wenn Lipsius aus der Thatsache, „dass der Brief die gnostische Trennung des Demiurgen vom Christengotte nicht nur nicht anerkennt, sondern nachdrücklich bekämpft (c. 7. 8),"

den Schluss zieht, „dass sein Verfasser kein Gnostiker im herkömmlichen Sinne war," so hat er damit unzweifelhaft Recht, am evidentesten natürlich, wenn Apelles wirklich der Verfasser ist, von welchem Lipsius[1]) ja sagt: „Hier ist der Punkt, wo der eigentliche Gnosticismus sich aufhebt und in das katholische Bewusstsein übergeht," Apelles, der von der *γνῶσις* sich abwandte, um in der *πίστις* Befriedigung zu finden, von der es in unserem Briefe Cap. 8, 6 heisst: *ᾗ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται.* Overbeck verwirft die Möglichkeit, den Verfasser als Gnostiker zu denken, schlechthin, obwohl er (S. 33) ganz richtig darauf aufmerksam macht, dass man „gewöhnlich von zu scharfen Vorstellungen vom Gnosticismus ausgegangen ist und die mancherlei Uebergangsgestaltungen, welche er in seinen Anfängen und Ausgängen zeigt, nicht genug beachtet hat." Solch eine in Sprache und Anschauungsweise gnostisch gefärbte Uebergangsbildung repräsentirt aber unzweifelhaft eben der Brief an Diognetos und, mit ihm in vielen Stücken engverwandt, das Johannes-Evangelium.

Gnostische Nachklänge verrathen sich in den Worten, die der Verfasser von Gott, der Christus sandte, im 7. Capitel gebraucht §. 2: *οὐ καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν ἄνθρωπος, ὑπηρέτην τινὰ πέμψας ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα ἢ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια ἢ τινα τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις* — wie ja ähnlich schon im Kolosserbriefe 1, 16 die gnostischen *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* sich finden und nach diesem Vorgange sodann das Johannes-Evangelium das auch im Ausdruck 1, 16 berührte *πλήρωμα* der Gnostiker, die zahlreichen Aeonen derselben, unter denen in ganz analogen Verbindungen wie im Evangelium *λόγος, ζωή, φῶς, χάρις, ἀλήθεια* eine Rolle spielen, in dem Einen *λόγος* als der einzigen Vermittelung Gottes und des *κόσμος* zusammenfasst.

Gnostisch gefärbt, speciell an die Unveränderlichkeit und Affectlosigkeit des guten Gottes der Gnostiker, beson-

---

1) Lipsius, Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. Leipzig 1860, S. 171.

ders der Marcioniten, gemahnend, erscheinen ferner die Worte Cap. 8, 8: *ἀλλ' οὗτος* (d. i. Gott) *ἦν μὲν ἀεὶ τοιοῦτος, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται· χρηστὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἀόργητος καὶ ἀληθής, καὶ μόνος ἀγαθός ἐστιν·* mit welcher letzteren Stelle vielleicht Joh. 17, 3 verglichen werden kann: *γινώσκειν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.*

Gnostisch endlich ist die Lehre von dem Zurückhalten des vor Christi Erscheinen geheimen Rathschlusses Gottes (Cap. 8, 10: *κατεῖχεν ἐν μυστηρίῳ καὶ διετήρει τὴν σοφὴν αὐτοῦ βουλήν*), der dann durch Christum erst der Welt geoffenbart wurde (Cap. 8, 11: *ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα*): *Τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων* — fragt der Verfasser im Anfang des 8. Capitels — *ἠπίστατο τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν;* . . . und in demselben Zusammenhange 8, 5: *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν, αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν* —: dies Alles Anschauungen und Ausdrücke, die sich auf das engste berühren mit dem Johanneischen (1, 18) *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Jene neue Gotteserkenntniss, die der Gnosticismus erst durch Christus gebracht sein liess, ist eben einer jener Lehrpunkte, in welchem der Brief an Diognetos mit dem Johannes-Evangelium vollkommen übereinstimmt. Auch dort ist der in Christo fleischgewordene *λόγος* der Gesandte Gottes an den *κόσμος* schlechthin (3, 34; 5, 36. 38; 6, 29; 7, 29; 8, 42; 9, 7; 10, 36; 11, 42; 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25; 20, 21), der einzige Mittler zwischen Gott und Welt (14, 6), neben welchem nur noch Johannes der Täufer als von Gott gesandt bezeichnet werden kann (1, 6; 3, 28); er erst enthüllt das verborgenste Wesen der Gottheit, indem er den Namen des wahren Gottes offenbart (17, 6. 26).

C. Rückkehr zu der Frage nach den äusseren Zeugnissen (A).

1. Die Person des Diognetos.

Nachdem somit alle aus dem Inhalte des Briefes entnommenen Indicien die zunächst von der Ueberlieferung bezeichnete Zeit, das Justinische Zeitalter im Allgemeinen, im Besonderen den Ausgang der siebziger Jahre des 2. Jahr-

hunderts als Abfassungszeit der Schrift bestätigt haben, erübrigt es noch, ein im Briefe selbst enthaltenes äusseres testimonium kurz zu erwähnen. Es ist der Name desjenigen Mannes, an welchen das Schreiben gerichtet ist. Von den zahlreichen Trägern dieses Namens kann, worüber jetzt fast allgemeine Uebereinstimmung unter den Forschern herrscht, nur derjenige Diognetos in Betracht kommen, welcher als stoischer Philosoph und Lehrer des Kaisers M. Aurelius bekannt und, wie schon Casaubonus und Salmasius meinten, wahrscheinlich derselbe ist mit jenem Diognetos, der nach des Julius Capitolinus Bericht (Vita M. Aur. Antonini c. 4) den jugendlichen M. Aurelius im Malen unterrichtete. Der Kaiser rühmt in seiner Schrift *Εἰς ἑαυτόν* I, 6 von ihm: *Παρὰ Διογνήτου* (*διδασκάλου*) *τὸ ἀκενόσπουδον, καὶ τὸ ἀπιστητικὸν τοῖς ὑπὸ τῶν τερατευομένων καὶ γοήτων περὶ ἐπῳδῶν καὶ περὶ δαιμόνων ἀποπομπῆς καὶ τῶν τοιούτων λεγομένοις, καὶ τὸ μὴ ὀρτυγοτροφεῖν μηδὲ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐπτοῆσθαι, καὶ τὸ ἀνέχεσθαι παρρησίας, καὶ τὸ οἰκειωθῆναι φιλοσοφίᾳ, καὶ τὸ ἀκοῦσαι πρῶτον μὲν Βακχίου εἶτα Τανδάσιδος καὶ Μαρκιανοῦ, καὶ τὸ γράψαι διαλόγους ἐν παιδί, καὶ τὸ σκίμποδος καὶ δορᾶς ἐπιθυμῆσαι καὶ ὅσα τοιαῦτα τῆς ἑλληνικῆς ἀγωγῆς ἐχόμενα.* Dass dieser Lehrer des Kaisers Overbeck „eine ganz wahrscheinliche Erklärung der Adresse unseres Briefes an die Hand“ gegeben hat, darüber dürfen wir uns nach dem Bisherigen nicht mehr wundern. „Auch wenn dem Verfasser,“ sagt Overbeck S. 73, „eine Apologie des Justin selbst nie in die Hände gekommen war, so konnte ihm doch schon aus der Kirchengeschichte des Eusebius bekannt sein, dass es Justin mit dem Kaiser Marc Aurel zu thun gehabt hatte, und ihm daher, wenn er sich auch für den Veranlasser des von ihm dem Justin untergelegten Sendschreibens nach einem Namen umsah, der eines Lehrers jenes weisen Kaisers nahe legen.“ Otto (Proleg. zu s. Ausgabe Cap. V, p. 48—56) weiss es sehr wahrscheinlich zu machen, dass er der rechte ist und alle im Vorhergehenden berührten zeitgeschichtlichen Momente stimmen auf's vortrefflichste damit überein. Von den Vermuthungen über den Grund, wodurch Diognetos zu

seiner Anfrage bei dem Verfasser des Briefes veranlasst worden sei, ist — darin stimme ich Hollenberg (a. a. O. S. 91) vollkommen bei, — nicht erforderlich ein Näheres zu sagen.

2. Das Verhältniss des Tertullianus zum Briefe an Diognetos.

Zum Schluss komme ich auf die im Eingange dieser Untersuchung berührte Frage zurück, ob wir denn — wie Overbeck behauptet — von der Tradition wirklich völlig im Stiche gelassen sind. So, wie die Sache jetzt liegt, müssen wir diese Frage verneinen. Es ist entschieden Lipsius' Verdienst, auf eine Reihe von Stellen aus Tertullianus aufmerksam gemacht zu haben, in welchen Worte und Wendungen aus dem Briefe an Diognetos wiederklingen. Overbeck gesteht zu (S. 84), dass dies der einzige Weg sei, seine Abhandlung zu widerlegen, erklärt aber (S. 85) kein einziges der angeführten Beispiele für schlagend. Auf diese selbst geht er nicht ein, sondern wendet sich gegen Lipsius' aus den von ihm angeführten Beispielen geschöpften Zweifel, „dass das Original nicht bei dem Plagiator Tertullian, sondern nur im Briefe an Diognet gefunden werden kann," findet eine solche Bezeichnung des Tertullianus „durch alles, was wir von seinen literarischen Entlehnungen wissen, durchaus nicht gerechtfertigt" und sucht sich der Ueberzeugungskraft des von Lipsius geführten Beweises durch die gerade bei Tertullianus mir wenigstens durchaus unwahrscheinliche Annahme zn entziehen, „dass er bei einem plagiatorischen Unternehmen einmal der leidende Theil gewesen sein könnte," zu welchem Zwecke er, da die Benutzung lateinischer Litteratur durch den Verfasser des Briefes an Diognetos Bedenken erwecken könnte, eine „seit dem 4. Jahrhundert, vielleicht aber auch schon früher," existirende „griechische Uebersetzung mindestens des Apologeticus des Tertullian" aus dem fast völligen Dunkel der literarischen Ueberlieferung heraufcitirt. Mit diesem dunklen Factor zunächst werden wir so lange zu rechnen uns nicht entschliessen können, als Dinge, die für die wissenschaftliche Erkenntniss völlig hell und durchsichtig sind, wie das compilatorische oder plagiatorische Ver-

fahren des Tertullianus, uns direct auf den von Lipsius betretenen Weg zurückweisen. Nachdem Ebert[1]) überzeugend nachgewiesen, dass und in welcher Art und Weise Tertullianus in seinem Apologeticum den Octavius des Minucius Felix benutzt, ferner wichtige Stellen aus Justinus und Irenäos entlehnt, und damit den Nimbus der „Originalität," dessen sich der geistreiche Afrikaner bisher zu erfreuen hatte, zerstört hat; nachdem Bonwetsch[2]) ausserdem darauf auf-

1) A. Ebert, Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix. Leipzig, S. Hirzel 1868. In directem Widerspruch mit Ebert's Ansicht steht E. Klussmann, der seinen Zweifel an der Richtigkeit des von jenem gelieferten Nachweises der Benutzung des Minucius Felix durch Tertullianus bei Gelegenheit einer Recension von Hauschild's „Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian" in der Jenaer Lit.-Ztg. 1878, Nr. 4, S. 56 f. ausgesprochen hat. Brieflicher Mittheilung zufolge gründet er seine abweichende Ansicht, der übrigens auch H. Rönsch zustimmt, auf die massgebende Stelle des „Apologeticum" (Cap. 25. 26), die seiner Ueberzeugung nach von Ebert falsch interpretirt ist. Ich kann dem ebensowenig beipflichten, als den Ausführungen Hartel's, welcher früher schon in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1869, S. 348—368 Ebert's Resultat angefochten hat. Bernhard Dombart hat nach meinem Dafürhalten auch hierin durchaus das Richtige getroffen, wenn er in seiner zuvor schon angeführten vortrefflichen Uebersetzung des „Octavius" des Minucius Felix S. 8, Anm. 3 von Hartel sagt: „Es gelingt diesem an einigen wichtigen Stellen nachzuweisen, dass Tertullian den Minucius nicht so flüchtig und ungeschickt benützt hat, als Ebert glaubte; dass er ihn aber überhaupt benützt hat, das wird nach der Untersuchung Ebert's trotzdem fest stehen. Auch Hartel behauptet übrigens nicht etwa, dass das umgekehrte Verhältniss stattgefunden und Minucius den Tertullian ausgeschrieben habe, sondern setzt für beide als Original eine verloren gegangene ältere Apologie in lateinischer Sprache voraus. Ehe man aber zu einer solchen schwer zu controlirenden Hypothese seine Zuflucht nimmt, müsste Ebert doch vollständiger widerlegt sein." Ebert hat selbstverständlich das Resultat seiner Abhandlung vom Jahre 1868 in seine gründliche und ausführliche „Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande" Bd. I („Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karl's des Grossen." Leipzig, F. C. W. Vogel. 1874) S. 25 aufgenommen und demgemäss Minucius Felix an die Spitze der christlich-lateinischen Literatur gestellt.

2) Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht. Bonn, A. Marcus. 1878. S. 47.

merksam gemacht, dass Tertullianus wahrscheinlich auch die apologetischen Schriften des Apollinaris und Miltiades benutzt, sowie in seiner Schrift gegen Praxeas des Hippolytos Werk gegen Noetos zur Vorlage gehabt hat: kann es auf Grund der Vergleichung der folgenden Stellen keinem gegründeten Zweifel mehr unterliegen, dass Tertullianus auch den Brief an Diognetos gekannt und benutzt hat.

Hinsichtlich des vom Verfasser des Briefes im 1. Capitel berührten heidnischen Vorwurfs der Neuheit des Christenthums (*τί δή ποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον*) verweist Lipsius auf Tert. Apol. 37: „hesterni sumus," ein Ausdruck, der ja eine starke rhetorische Uebertreibung enthält, aber sehr wohl durch jenes *νῦν καὶ οὐ πρότερον* veranlasst sein kann. In rhetorischer Ausführung und Erweiterung nämlich erscheinen fast alle hier anzuführenden Stellen; oft genügte nur ein Wort, um, wie schon Ebert in Bezug auf des Tertullianus Verhältniss zu Minucius Felix (a. a. O. S. 377 od. 59) nachgewiesen, bei des Afrikaners lebhafter Phantasie neue, eigenthümliche Ideenassociationen in ihm zu erwecken.

So ist es mir wenigstens nicht zweifelhaft, dass die von Lipsius nicht erwähnten Stellen des Briefes Cap. 5, 4: *κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη* und Cap. 6, 2: *ἔσπαρται κατὰ πάντων τῶν τοῦ σώματος μελῶν ἡ ψυχή, καὶ Χριστιανοὶ κατὰ τὰς τοῦ κόσμου πόλεις* — Tertullianus zu folgenden rhetorischen Ausführungen veranlasst haben: Apol. 37 „vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum," womit Apol. 1 verglichen werden kann: „Obsessam vociferantur civitatem, in agris, in castellis, in insulis Christianos, omnem sexum, aetatem, conditionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen quasi detrimento moerent": eine Stelle, welche Tertullianus fast wörtlich in den Anfang der wahrscheinlich nicht lange nach dem Apologeticum, d. h. nach dem Herbst 197, geschriebenen Schrift ad nationes (I, 1) hinübergenommen hat.

Lipsius vergleicht ferner „die Ausführung von der

Misshandlung und Geringschätzung der Götter durch ihre eigenen Verehrer Epist. c. 2 mit Tert. Apol. 12 (ad nation. I, 10), eine Parallele, welche um so auffälliger ist, da Tert. nur hier auf die Götterbilder (die simulacra ipsa) zu reden kommt.“ Der Verfasser redet dort 2, 3 in rhetorischen Fragen von den Thätigkeiten des Bildhauers, des Erzgiessers und Töpfers bei Herstellung der Götterbilder und fährt fort: *οὐ πρὶν ἢ ταῖς τέχναις τούτων εἰς τὴν μορφὴν τούτων ἐκτυπωθῆναι ἣν ἕκαστον αὐτῶν ἑκάστῳ εἰκάζειν μεταμεμορφουμένον; οὐ τὰ νῦν ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης ὄντα σκεύη γένοιτ' ἄν, εἰ τύχοι τῶν αὐτῶν τεχνιτῶν, ὅμοια τοιούτοις; οὐ ταῦτα πάλιν τὰ νῦν ὑφ' ὑμῶν προσκυνούμενα δύναιτ' ἂν ὑπὸ ἀνθρώπων σκεύη ὅμοια γενέσθαι τοῖς λοιποῖς;* — Diese Stelle offenbar hat Tertullianus vor Augen, wenn er Apol. 12 schreibt: „quantum autem de simulacris ipsis, nihil aliud deprehendo, quam materias sorores esse vasculorum instrumentorumque communium, vel ex iisdem vasculis et instrumentis quasi fatum consecratione mutantes, licentia artis transfigurante, et quidem contumeliosissime et in ipso opere sacrilege, ut revera nobis maxime, qui propter deos ipsos plectimur, solatium poenarum esse possit, quod eadem et ipsi patiuntur, ut fiant.“ Von der Verachtung, welche die Heiden den Göttern bezeigen, sagt der Verfasser des Briefes an derselben Stelle 2, 7: *ὑμεῖς γὰρ οἱ νῦν νομίζοντες καὶ σεβόμενοι* (nämlich *τούτους θεούς*), *οὐ πολὺ πλέον αὐτῶν καταφρονεῖτε; οὐ πολὺ μᾶλλον αὐτοὺς χλευάζετε καὶ ὑβρίζετε* ..... (folgen Participia, die Art und Weise näher darlegend): worauf gerade Tertullianus Ausdruck ad Scap. 2: „Longum est, si retexamus, quibus aliis modis et derideantur et contemnantur omnes dii ab ipsis cultoribus suis“ — zurückzuführen sein dürfte.

Zu dem vom Verfasser des Briefes im 3. Capitel ausgesprochenen „Urtheil über den jüdischen Cultus“ bildet zwar Tert. Apol. 21 — wie Lipsius anführt — keine Parallele; wohl aber scheint mir wenigstens Tertullianus an derselben Stelle aus dem Anfang des 4. Capitels ganz bestimmte, zur Charakteristik der jüdischen Religion dienliche Einzelheiten wörtlich entlehnt zu haben. Man vergleiche:

Epist. ad Diogn. 4, 1.	Tert. Apol. 21.
Ἀλλὰ μὴν τό γε περὶ τὰς βρώσεις ψοφοδεές, καὶ τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν, καὶ τὴν τῆς περιτομῆς ἀλαζονείαν, καὶ τὴν τῆς νηστείας καὶ νουμηνίας εἰρωνείαν, καταγέλαστα καὶ οὐδενὸς ἄξια λόγου οὐ νομίζω σε χρῄζειν παρ' ἐμοῦ μαθεῖν.	neque de victus exceptionibus, neque de sollemnitatibus dierum, neque de ipso signaculo corporis.... cum Iudaeis agimus.

In hervorragender Weise haben die Gedanken und Ausdrücke des 5. Capitels unseres Briefes Tertullianus Anlass geboten, sich ihrer zu bemächtigen und sie in der ihm eigenen Weise, in blendender rhetorischer Umhüllung wiederzugeben. Hier ist es wohl am Orte an Ebert's gerade auf diesen Punkt bezügliches Urtheil in seiner musterhaften Arbeit über „Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix" zu erinnern. Tertullianus hat, sagt er S. 382 (64), „das von seinen Vorgängern Entlehnte sich meist in ganz eigenthümlicher Weise angeeignet, ihm entweder durch die Art der Verwendung, oder durch die formelle Behandlung den Stempel seines Genius aufgeprägt. Eben darum zweifelte man auch nicht, dass es sein Eigenthum sei. Das ganze Werk erscheint auf den ersten Anblick wie aus einem Gusse, da das originelle lebhafte Colorit des Stiles ihm eine merkwürdige Einheit der Stimmung verleiht, durch seinen blendenden Glanz die Mängel der Composition verdeckt, und das Entlehnte in dieselben schimmernden Farben kleidet als das selbständig Verfasste." Dies muss man sich gegenwärtig halten, um des Tertullianus Verhältniss auch zum Briefe an Diognetos richtig zu verstehen, zunächst also zum 5. Capitel.

Schon Keim (Prot. Krchztg. 1872, Nr. 14) und Lipsius haben mit Recht auf die frappant verwandte Stelle Tert. Apol. 42 verwiesen, eine Stelle, welche ich schon im 5. Abschnitt herangezogen. Die gemeinten Worte umschreiben in rhetorischer Erweiterung offenbar nur den Anfang des 5. Capitels, wie eine einfache Zusammenstellung ergiebt.

Epist. ad Diogn. 5, 1 ff.

Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῇ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἀνθρώπων. οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν .... κατοικοῦντες δὲ πόλεις Ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, καὶ τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ, θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας.

Tert. Apol. 42.

Sed alio quoque iniuriarum titulo postulamur, et infructuosi in negotiis dicimur. Quo pacto homines vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis?.... Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris, ceterisque commerciis cohabitamus in hoc seculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus, et rusticamur et mercamur, proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro.

Nicht bemerkt bisher ist die Benutzung eines anderen Gedankens desselben Capitels. Von den Christen sagt der Verfasser 5, 5: πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη ... 9. ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται. Tertullianus giebt denselben Apol. 1 so wieder: „Scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in coelis habere."

In derselben Weise ist das auch von Lipsius angeführte (5, 7) τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοίτην [1])

1) Ich lese mit Overbeck nach des Maranus schöner Conjectur κοίτην statt des überlieferten κοινήν. Otto's Versuch (Corp. apolog. vol. III. p. 178), aus κοινήν einen Hinweis auf die Θυέστεια δεῖπνα herauszudeuten, scheint mir nicht geglückt zu sein; vielmehr sehe ich gerade des Maranus Vermuthung κοίτην, worin, mit anderen Worten, eine Beziehung auf die Οἰδιποδείους μίξεις unverkennbar sein dürfte, durch Tertullianus überzeugend bestätigt.

von Tertullianus benutzt in Apol. 39: „Omnia indiscreta sunt apud nos, praeter uxores: in isto loco consortium solvimus, in quo solo ceteri homines consortium exercent.“ In derselben Weise endlich auch der Schluss des 5. Capitels §. 17: *τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν* in Apol. 1: „Quid enim iniquius, quam ut oderint homines, quod ignorant, etiamsi res meretur odium? Tunc etenim meretur, cum cognoscitur, an mereatur. Vacante autem meriti notitia, unde odii iustitia defenditur quae non de eventu, sed de conscientia probanda est? Cum ergo propterea oderint homines, quia ignorant, quale sit quod oderunt, cur non liceat eiusmodi illud esse, quod non debeant odisse?“ (Vgl. ad nation. I, 1).

Mit der Anführung von 6, 9: *Χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον,* das in Apol. 50: „Plures efficimur, quoties metimur a vobis, semen est sanguis Christianorum“ — deutlich wiederklingt, haben wir die Reihe derjenigen Stellen erschöpft, von denen es unzweifelhaft ist, dass Tertullianus den Brief an Diognetos in der einen oder andern ihm eigenthümlichen Weise benutzt hat.

Nicht hierher zu gehören scheinen mir folgende drei von Lipsius angeführte Stellen:

1) Cap. 5, 10: *πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις* vgl. mit Apol. 37: „legibus obsequentes,“ denn in der letzteren Stelle, die vollständig lautet: „Quoties enim in Christianos desaevitis, partim animis propriis, partim legibus obsequentes?“ — bezieht sich das Participium „obsequentes“ auf die Heiden und nicht auf die Christen. — 2) Die Logoslehre in Cap. 7 vgl. mit Apol. 21. Aber die von Tertullianus gegebene Begründung stützt sich unter Zuhülfenahme stoischer Philosopheme auf ganz andere Schriftstellen, als die an jener Stelle des Briefes, welche, wie zuvor schon hervorgehoben wurde, stark gnostischen Charakter trägt. — 3) Cap. 8 (philosophische Meinungen über Gottes Wesen) wozu zu vergl. Apol. 46. Allein dieser Vergleich ist unzutreffend, weil die kurze Notiz unseres Verfassers über die Philosophen, 8, 2: *ὧν οἱ μέν τινες πῦρ ἔφασαν εἶναι τὸν θεόν (οὗ μέλλουσι χωρήσειν αὐτοί, τοῦτο καλοῦσι θεόν), οἱ δὲ ὕδωρ, οἱ δ'*

ἄλλο τι τῶν στοιχείων τῶν ἐκτισμένων ὑπὸ θεοῦ — von Tertullianus in jenem den Epilog seines Werkes beginnenden Capitel auch nicht im entferntesten berührt wird. Tertullianus zeigt vielmehr Cap. 46 an der verschiedenen Art der Behandlung, welche die doch auch die heidnischen Götter bekämpfenden Philosophen und die Christen von den Heiden erfahren, dass das Christenthum nicht eine Art von Philosophie sei, erörtert sodann den Unterschied zwischen beiden und beweist, dass die Philosophen, wie des Thales Beispiel lehre, nichts von Gott wissen und dass es mit ihrer Sittlichkeit schlimm bestellt sei, wofür Beispiele angeführt werden. Die einzige Erwähnung des Thales aber, auf den ja sicherlich, ohne ihn zu nennen, auch der Verfasser des Briefes an Diognetos blickt, wird man nicht als Beweis der Benutzung des Briefes durch Tertullianus anführen können, da Ebert (a. a. O. S. 368 oder 50) überzeugend nachgewiesen hat, worauf jener offenbare Irrthum bei Tertullianus zurückzuführen ist.

Doch kommen diese letzten drei Stellen und ihre vermeintliche Benutzung durch Tertullianus auch immerhin in Wegfall: soviel, meine ich, ist durch die voraufgehenden Erörterungen bewiesen, dass Tertullianus thatsächlich den Brief an Diognetos benutzt hat. Ob derselbe ausserdem den Brief an Diognetos in seiner uns nicht erhaltenen Schrift „contra Apelleiacos“ des Weiteren erwähnt und besprochen hat, ist natürlich bei dem dermaligen Stande der Dinge nicht mehr zu entscheiden; jedoch erscheint es mir aus dem Grunde höchst unwahrscheinlich, weil er, der leidenschaftliche Polemiker, der im Verunglimpfen seiner Gegner, besonders auch des Apelles, wie wir gesehen, so Starkes leistet, schwerlich genug Objectivität und Gerechtigkeitsgefühl besass, um die Schrift eines Gegners, welche für den wahrhaft christlichen Sinn ihres Verfassers ein so ehrenvolles Zeugniss ablegt, wie der Brief an Diognetos, neidlos anzuerkennen und mit Unbefangenheit zu würdigen: ein schriftstellerisches Erforderniss, das den christlichen Wortführern in demselben Masse allmählich abhanden gekommen zu sein scheint, als die erstarkende

Kirche die häretischen Elemente ausschied und alle freieren, wissenschaftlichen Regungen, welche ja besonders von Origines[1]) ausgingen, je länger je energischer schonungslos unterdrückte, während sie andererseits Schriften gefeierter Männer in das Dunkel jahrhundertelanger Vergessenheit versinken liess, wenn dieselben dem kirchlichen Rufe ihrer Verfasser geschadet haben würden.[2]) Gewonnen ist durch diesen Nachweis jenes Zeugniss der äusseren Tradition, aus dessen vermeintlichem Mangel Overbeck zunächst den Muth zu einer Kritik des Schriftwerks geschöpft hat, welche dasselbe nicht bloss aus dem schon durch die handschriftliche Ueberschrift angedeuteten und von allen Gelehrten bisher festgehaltenen zweiten Jahrhundert hinauswies, sondern es sogar für eine Fiction der nachconstantinischen Zeit in unbestimmter Ausdehnung, ja des ältesten Humanismus erklärte. Damit sind wir zum Anfang dieser Abhandlung zurückgekehrt. Es bliebe vielleicht noch übrig, über den

3. Ort der Abfassung des Briefes

wenigstens eine Vermuthung zu äussern. Nach meinem Dafürhalten ist die Schrift wahrscheinlich in Rom

1) Mit welchem fanatischen Hasse die Lehren und Schriften des Origenes von den alten Ketzerrichtern der griechischen Kirche verfolgt und vernichtet wurden, ist bekannt. Noch in des Patriarchen Nikephoros (gest. 828) *Χρονογραφικὸν σύντομον* (Niceph. archiepisc. Constant. op. hist. ed. De Boor. Leipzig, Teubner. 1880. p. 94), das freilich von anonymen Verfassern bis in's 10. Jahrhundert fortgesetzt und überarbeitet wurde, ist Origenes mit dem Epitheton *ὁ κακόφρων* den orthodoxen Zeitgenossen genügend gekennzeichnet. Ebenso versäumt Zonaras (der bis 1118 schreibt) nicht, in seinem Geschichtswerke XII, 20 (ed. Dindorf, vol. III. p. 133 ff.) dem Origenes (*τῷ ἀθλίῳ ἐκείνῳ*!) ein langes Sündenregister vorzuhalten; *οὐ τοῖς* — sagt er, um nur Einiges daraus hervorzuheben — *τῶν πρὸ αὐτοῦ πατέρων ἱερῶν ἠκολούθησε δόγμασιν, ἀλλ' ἑαυτῷ θαρρήσας καινῶν δογμάτων εἰσαγωγεὺς ἐχρημάτισε, καὶ βλασφημίας εἴς τε τὴν ἁγίαν τριάδα καὶ εἰς τὴν θείαν ἐνανθρώπησιν ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐξηρεύξατο, καὶ πάσης σχεδὸν αἱρέσεως ἐγένετο ἀρχηγός.*'

2) Vgl., was z. B. die literarische Hinterlassenschaft des Gregorios von Neocäsarea betrifft, Victor Ryssel's gründliche und sehr verdienstliche Schrift über „Gregorius Thaumaturgus" (Leipzig, Verlag von L. Fernau. 1880) S. 9.

geschrieben. So wie Keim für den Ἀληθὴς λόγος des Celsus wegen seiner Kenntniss mancher gnostischer Parteien, Marcion, Valentinus, Marcellina, und besonders wegen der in der umfangreichen Schrift und bei Berücksichtigung ihres nächsten Zweckes naturgemäss zahlreicheren äusseren Beziehungen, wie „die starke Betonung der römischen Religionsgesetze, der Einblick in die Nothstände des Reichs, des Kaisers, der patriotische Kummer und die patriotische Mahnung an die Christen“ (Keim, Celsus S. 274) auf Rom schloss: so dürfte auch der stark gnostische Charakter des Briefes an Diognetos, besonders wenn, wie ich wenigstens in vielfacher Hinsicht wahrscheinlich zu machen suchte, der greise Gnostiker Apelles der Verfasser sein sollte, sowie die Erwähnung des Diognetos, den wir uns doch am kaiserlichen Hofe zu denken haben, auf Rom als höchst wahrscheinlichen Abfassungsort hinweisen. Damit würde stimmen, dass es in der griechischen Literatur an jeder Spur einer Kunde von dem Briefe an Diognetos fehlt, da (vgl. Harnack, de Apellis gnosi monarchica p. 91. Anm. 2) des Apelles Schüler vermuthlich niemals nach Griechenland und Kleinasien gekommen sind. Erklären aber würde sich aus diesem römischen Ursprung der Schrift die frühzeitige Benutzung durch Tertullianus, der nach Harnack (a. a. O. S. 16) in den ersten Jahren des Kaisers Septimius Severus (193 bis 211) noch in Rom war und damals nach mehrjährigem Aufenthalt die ewige Stadt verliess und nach Carthago zurückkehrte. In Rom hätte er alsdann wahrscheinlich damals die wohl von Anfang an anonym umlaufende Schrift kennen gelernt, und auf seine Vermittelung würde endlich auch die nur noch in der afrikanischen Kirche bei Arnobius, wie ich an einer früheren Stelle dieser Arbeit nachzuweisen mich bemühte, sich findende Kenntniss des Briefes an Diognetos zurückzuführen sein.

Die Abfassungszeit der Apologie Octavius des Minucius Felix.

Von

Victor Schultze
in Leipzig.

Die Untersuchungen, welche bisher über die Abfassung der „Octavius" betitelten Apologie des Minucius Felix geführt wurden, richteten sich vorwiegend auf Feststellung des chronologischen Verhältnisses derselben zum Apologeticum Tertullian's und zu den tertullianischen Schriften überhaupt. Ueber das genauere Datum der Abfassung sind nur kurze Andeutungen gegeben und Vermuthungen ohne nähere Begründung geäussert worden. Während die älteren Commentatoren den Verfasser des „Octavius" kurz nach Tertullian oder demselben gleichzeitig setzten, trat zuerst Daniel von Hoven[1]) in einem an Gerhard Meermann gerichteten Schreiben für die Priorität des Minucius ein. Indess weder die von ihm angeführten Gründe, noch die Argumentation Muralt's,[2]) welcher für diese Ansicht eine Reihe neuer Momente geltend machte, waren geeignet, die Ueberzeugung zu erwecken, dass die ältere Beurtheilung des Verhältnisses aufzugeben sei. Erst in neuerer Zeit hat A. Ebert[3]) durch eine von andern Gesichts-

---

1) Campensia sive spicilegia critico-antiquaria, Campis 1766. Die zum Theil durchaus sachgemässe Widerlegung der vorgetragenen Gründe bei Lübkert in dessen Ausgabe des Octavius (Leipz. 1836) S. 6 ff.

2) Commentatio de M. F. aetate (in der von ihm besorgten Ausgabe des M. F., Zürich 1836).

3) In den Abhandl. der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. V, S. 321—386 (Leipz. 1868). Vgl. auch desselben Verfassers Geschichte der christlich-latein. Literatur (Leipzig 1874) S. 25.

punkten aus unternommene Untersuchung der Hypothese Hoven's fast allgemeine Zustimmung, wie es scheint, erwirkt[1]) und die Zahl derer, die an der Priorität Tertullian's festhalten, auf eine sehr geringe Minderheit beschränkt. Man darf sich darüber um so mehr wundern, da die Argumentation Ebert's, welche sich hauptsächlich auf die angebliche Thatsache gründet, dass im Octavius eine klare und logische Disposition vorliege, während im Apologeticum manche Partieen „nur ganz lose und rein äusserlich mit dem Ganzen verknüpft sind, so dass sie wie eingeschoben oder angehängt erscheinen" (a. a. O. S. 352) durch W. Hartel[2]) in allen ihren Einzelheiten durchaus entkräftet worden ist. Derselbe weist überzeugend nach, dass die Parallelstellen bei Tertullian „den Vorzug einer schärferen, tieferen Gedankenentwickelung zeigen; auf Seiten des Minucius das Verdienst einer anmuthigen glatten Ausdrucksweise, die dem Autor hie und da den täuschenden Schein der Originalität verleiht."[3]) Mit Recht bemerkt Hartel: „Ebert hängt an der einmal gefassten Meinung, dass nur der Gedanke des Minucius klar und gut sei, jede Abweichung davon Confusion bedeute."[4])

Hartel selbst freilich erachtet weder durch die ältere, noch durch die neuere Auffassung das Problem für gelöst, und will die Berührungen, welche beide Schriftsteller verbinden, daraus erklären, dass Beide unabhängig von einander eine ältere lateinische Apologie benutzten.

Erweist sich die Beweisführung Ebert's als nicht überzeugend, so wird dadurch die Meinung Hoven's direkt nicht erschüttert. Es bliebe immerhin die Möglichkeit offen, dass sie sich anders und besser legitimirte. Da nun auch die ältere entgegengesetzte Auffassung keine wissenschaftlich ge-

1) Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's nach der Zeit ihrer Abfassung, (Bonn 1878) S. 21: „Die Abhängigkeit Tertullian's von dieser Schrift (nämlich „Octavius") gilt allgemein mit Recht als erwiesen, seit Ebert den Nachweis dafür geliefert hat." Vgl. auch S. 221.

2) In d. Zeitschr. für die österr. Gymnasien 1869 S. 348—368.

3) A. a. O. S. 366. Auch Bonwetsch, a. a. O. S. 22 Anm. 36, gesteht zu, „dass es nicht an Stellen fehlt, in welchen der Eindruck der Originalität bei Tertullian ist."

4) A. a. O. S. 355.

nügende Begründung erfahren und auch Hartel darauf verzichtet hat, die Berechtigung der von ihm eingeführten Hypothese zu erweisen, so dürfte eine neue Untersuchung über dieses Verhältniss und in Verbindung damit über die Abfassungszeit überhaupt der Apologie Octavius keiner Rechtfertigung bedürfen.

I.

Es ist bekannt, dass Minucius bei Abfassung seiner Apologie den Tractat Cicero's De natura Deorum in weitgehender Weise benutzt hat. Nicht nur die Gesammtanlage des Octavius, sondern auch ganze Theile der Beweisführung und zahlreiche historische Notizen, sowie eine Reihe von Maximen und Gedanken sind der ciceronianischen Schrift entnommen, worüber eine Dissertation von C. Behr [1]) im Einzelnen Auskunft giebt. In eigenthümlichem Verfahren aber hat Minucius, was bis jetzt unbeachtet geblieben ist, die übernommenen Stücke consequent umgestaltet. Er hat die Reihenfolge der Glieder geändert, Theile ausgeschnitten oder eingefügt, die Worte Cicero's durch andere gleichbedeutende ersetzt und die Constructionen verschoben oder umgewandelt. Dadurch erreichte er, dass keine einzige der Parallelen mit der Vorlage sich deckt, sondern diese letztere nur bald mehr, bald weniger deutlich durchschimmert. Als Beleg seien folgende Stücke angeführt:

Cicero. [2])	Minucius. [3])
I, 10, 25: Thales enim Milesius, qui primus *de talibus rebus quaesivit*, aquam dixit esse *initium rerum*, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta *fingeret*.	XIX, 4: Sit Thales Milesius omnium primus, qui primus omnium *de caelestibus disputavit*. Is autem Milesius Thales *rerum initium* aquam dixit, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta *formaverit*.

1) C. Behr, Der Octavius des M. Min. Fel. in sein. Verhältn. zu Cicero's Büchern de nat. deorum, Gera 1870.

2) Die Citate nach d. Schulausgabe von Klotz.

3) Nach der von Halm besorgten Ausgabe im Corpus script. eccl. latt. der Wiener Akademie.

II, 65, 164: Nec vero *universo generi humano* solum, sed *etiam singulis* a dis immortalibus consuli et provideri solet.	XVIII, 3: nec *universitati* solummodo Deus, sed *et partibus* consulit.
II, 59, 147: Iam vero animum ipsum mentemque hominis, rationem, consilium, prudentiam qui non divina *cura* perfecta esse perspicit, is his ipsis rebus *mihi videtur carere.*	XVII, 3: Quo magis *mihi videntur* qui hunc mundi totius ornatum non divina *ratione* perfectum volunt, ... mentem, sensum, oculos denique ipsos *non habere.*
I, 23 63: Quid? Diagoras, *ἄθεος qui dictus est*, posteaque Theodorus nonne aperte deorum *naturam* sustulerunt? Nam Abderites quidem Protagoras ... Atheniensium jussu *urbe atque agro* est exterminatus *librique* ejus in contione *combusti.*	VIII, 2: Sit licet ille Theodorus *Cyrenaeus* vel qui prior Diagoras *Melius*, *cui atheon cognomen adposuit antiquitas*, qui uterque nullos deos adseverando *timorem omnem*, quo humanitas regitur, *venerationemque* penitus sustulerunt .... Cum Abderiten Protagoram Athenienses viri consulte potius quam profane de divinitate disputantem et expulerint *suis finibus* et in contione ejus *scripta deusserint*, quid u. s. w.
I, 22, 16: Roges me, *quid aut quale sit deus*, auctore utar Simonide, de quo quum *quaesivisset* hoc idem tyrannus Hiero *deliberandi sibi unum diem postulavit.* Quum idem ex eo postridie *quaereret*, biduum *petivit.* Quum saepius duplicaret numerum dierum admiransque Hiero *requireret*, *cur ita faceret*: Quia quanto diutius con-	XIII, 3: Quid? Simonidis *melici* nonne admiranda omnibus et sectanda cunctatio? Qui Simonides, cum de eo, *quid et quales arbitraretur deos*, ab Hierone tyranno *quaereretur*, primo *deliberationi diem petiit*, postridie biduum *prorogavit*, mox alterum tantum *admonitus* adjunxit. Postremo cum *causas tantae morae* tyrannus

sidero, inquit, tanto mihi *res* videtur obscurior.	*inquireret*, respondit ille, quod sibi, quanto inquisitio tardior pergeret, tanto *veritas* fieret obscurior.
II, 52, 130: Aegyptum Nilus irrigat et, quum tota aestate obrutam oppletamque tenuit, tum recedit mollitosque et oblimatos ad serendum agros relinquit. Mesopotamiam fertilem efficit Euphrates, in quam quot annos quasi novos agros invehit. Indus vero, qui est omnium fluminum maximus, non aqua solum agros laetificat et mitigat, sed eos etiam *conserit*: magnam enim vim seminum secum frumenti similium *dicitur* deportare.	XVIII, 3: Aegypti siccitatem temperat Nilus *amnis*, Euphrates Mesopotamiam pro imbribus pensat, Indus flumen et *serere* Orientem *dicitur* et rigare.

Dass bei dieser Umbildung nicht Zufall oder Nachlässigkeit, sondern eine bestimmte Absicht wirksam gewesen ist, ergiebt sich aus der stricten Durchführung des Verfahrens im ganzen Verlaufe der Abhandlung. Daraus lässt sich mit Sicherheit schliessen, dass der Verfasser von dem Streben geleitet war, dem Leser die Erkenntniss der Quelle, die ihm so reichlich geflossen ist, zu erschweren. Diese Thatsache ist von grösster Wichtigkeit für die Frage nach dem Verhältnisse des Minucius zu Tertullian.

Während nämlich bei Tertullian den von ihm benutzten christlichen oder ausserchristlichen Schriften gegenüber ein solches Verfahren sich nirgends nachweisen lässt, ergiebt sich aus einer Prüfung derjenigen Stellen, in welchen Tertullian und Minucius correspondiren, dass die Parallelen in der Form, wie sie bei Minucius erscheinen, sich genau so zu den entsprechenden Stücken bei Tertullian verhalten, wie die von Minucius aus der ciceronianischen Vorlage entnommenen Theile zu den entsprechenden Originalien. Ich führe folgende Beispiele an:

Tertullian.	Minucius.
Ad uxorem II, 4: Quis *nocturnis convocationibus*, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis denique *sollemnibus Paschae* obnoctantem securus sustinebit? Quis ad *convivium dominicum illud, quod infamant*, sine sua suspicione dimittet?	VIII, 4.. (conjuratio), quae *nocturnis congregationibus* et *jejuniis sollemnibus* et *inhumanis cibis* . . . foederatur.
De spect. c. 13: Nec minus *templa* quam monumenta despuimus; neutram *aram* novimus, neutram *effigiem* adoramus.	X, 2: Cur nullas *aras* habent, *templa* nulla, nulla nota *simulacra*?
Apol. c. 10: Saturnum itaque, si quantum litterae docent, neque *Diodorus* Graecus aut *Thallus* neque *Cassius* Severus aut Cornelius *Nepos* neque ullus *commentator antiquitatum* aliud quam hominem *promulgaverunt.*	XXI, 4: Saturnum enim principem hujus generis et examinis omnes *scriptores vetustatis* Graeci Romanique hominem *prodiderunt.* Scit hoc *Nepos* et *Cassius in historia* et *Thallus* ac *Diodorus* hoc loquuntur.
Ad Nationes II, 7: Criminatores deorum poetas eliminari Plato censuit, ipsum Homerum sane coronatum civitate *pellendum.*	XXIII, 2: Et Plato ideo praeclare Homerum illum *inclytum*, *laudatum* et coronatum de civitate, *quam in sermone instituebat, ejecit.*
Apol. c. 22: Sciunt daemones philosophi, Socrate ipso *ad daemonii arbitrium* exspectante. Quidni? Cum et ipsi daemonium a pueritia *adhaesisse dicatur*, dehortatorium plane a bono. *Omnes sciunt poetae.*	XXVI, 9: *Eos spiritus daemones esse poetae sciunt*, philosophi *disserunt*, Socrates novit, qui *ad nutum et arbitrium adsidentis* sibi daemonis vel declinabat negotia vel petebat.

Apol. c. 26: *Regnaverunt* et Babylonii ante Pontifices et Medi ante *Quindecimviros* et Aegyptii ante Salios et Assyrii ante Lupercos et Amazones ante Virgines Vestales.	XXV, 12: et tam ante eos (scl. Romanos) Deo dispensante diu *regna tenuerunt* Assyrii, Medi, *Persae*, *Graeci* etiam et Aegyptii, cum Pontifices et *Arvales* et Salios et Vestales et *Augures* non haberent nec pullos cavea reclusos, quorum cibo vel fastidio res publica summa regeretur.

Absichtlich sind hier aus vier verschiedenen Schriften Tertullian's Beispiele gewählt; denn auch das darf als ein Mangel der Ebertschen Untersuchungen bezeichnet werden, dass in denselben nur das Apologeticum in Betracht gezogen ist.

Der Vergleich der angeführten Parallelstellen erweist den Minucius Tertullian gegenüber genau in derselben Weise verfahrend wie Cicero gegenüber. Daraus ergiebt sich, dass er zu Tertullian in demselben Verhältnisse der Abhängigkeit steht wie zu Cicero, umsomehr da, wie bereits bemerkt, Tertullian in solcher Weise Vorlagen nicht zu benutzen pflegt. Oder sollte man hier ein Ausnahmeverfahren annehmen dürfen? Dazu liegt keine Berechtigung vor. Andererseits lassen sich noch weitere Momente dafür geltend machen, dass in der That nicht dem Verfasser des Octavius, sondern Tertullian die Priorität zukommt.

Nur aus dieser Annahme erklärt sich, um mit dem Wichtigsten zu beginnen, dass in den zahlreichen Stellen, die Minucius der Schrift Cicero's entnahm, nirgends eine Berührung mit Tertullian statt hat. Denn die einzige Stelle, welche Ebert (a. a. O. S. 367) als auf dem Umwege des Octavius Cicero entlehnt, namhaft zu machen weiss,[1]) ist ein so allgemeiner Nachklang ciceronianischer Worte, dass auf sie

1) Auch Bonwetsch a. a. O. S. 21: „Nun findet sich das, was aus Cicero geflossen ist, allerdings bei Tertullian nur selten wieder, vielmehr pflegt, wo im Octavius die Beziehung zu Cicero klar beginnt, die Berührung mit Tertullian aufzuhören.“ Das „selten“ redcuirt sich aber auf einen einzigen Fall.

ein Beweis nicht gebaut werden kann. Dieselbe lautet bei den drei Schriftstellern:

Cicero.	Minucius.	Tertullian.
II, 2, 6: In nostra acie Castor et Pollux ex equis pugnare visi sunt et recentiore memoria iidem Tyndaridae Persen victum nuntiaverunt.	VII, 3: Testes equestrium fratrum in lacu .... statuae consecratae, qui ... de Perse victoriam eodem die qua fecerant nuntiaverunt. XXVII, 4: De ipsis (scl. daemonibus) etiam illa, quae paulo ante tibi dicta sunt, ut... cum equis Castores viderentur.	Apol. c. 22: Quid ergo de caeteris ingeniis vel etiam viribus fallaciae spiritalis edisseram? Phantasmata Castorum et aquam cribro gestatam u. s. w.

Während hier die Abhängigkeit des Minucius von Cicero klar liegt, ist nicht einzusehen, wie die in ganz andere Form gefasste, flüchtige Erwähnung eines Ereignisses, das jedenfalls in den weitesten Volkskreisen bekannt war, nur aus Minucius bezw. Cicero soll erklärt werden können. Wenn behauptet wird, dass der Ausdruck *phantasma Castorum* „so ohne alle weitere Erläuterung für die meisten Leser ein Räthsel gewesen sein möchte", so dürften wohl gerade im Gegentheil diese Worte den Leser sofort und vortrefflich orientirt haben. Denn *phantasma* bezeichnet eben eine übernatürliche Erscheinung, während das von Cicero und Minucius gebrauchte *videri* dies nicht direkt ausdrückt.

Der Umstand aber, dass von den Stellen, in denen Minucius und Tertullian sich berühren, keine einzige auf die ciceronianische Vorlage zurückgeht, wiegt um so schwerer, da Tertullian viele von den durch Minucius aus De natura deorum entlehnten Stücken ebensowohl für seine apologetischen Zwecke hätte verwerthen können als Minucius. Daraus lässt sich entnehmen, dass nicht ihm die Apologie

des Minucius vorgelegen hat; sondern umgekehrt dem Minucius die Schriften Tertullian's.

Hätte Tertullian den Octavius gelesen, so würde er auch gewiss nicht das in diesem letztern (XIII, 4) nach Cicero angeführte Gespräch zwischen Simonides und Hiero über das Wesen der Gottheit seinerseits zwischen Thales und Croesus haben stattfinden lassen (Apol. c. 46, vgl. Ad. Nat. II, 2). Ebert freilich führt diese Differenz auf eine absichtliche Aenderung Tertullian's zurück, dem es darauf angekommen sei; an Stelle des Simonides, der „kein Philosoph im eigentlichen Sinne des Wortes“ gewesen wäre, einen wirklichen Philosophen einzuführen. „In der Rede des Heiden bei Minucius kommt dagegen, wie bei Cicero, auf die Persönlichkeit dieses Helden des Geschichtchens gar nichts an, vielmehr allein auf das fabula docet“ (a. a. O. S. 369). Indess, abgesehen von Anderm, trifft jene Begründung schon darum nicht zu, weil Simonides dem Alterthum durchaus als Philosoph galt[1]) und daher auch im Octavius in einer Reihe von Philosophen und in einem Zusammenhange, wo es sich um philosophische Speculation handelt, aufgeführt wird.

Wenn ferner Tertullian Apol. c. 10 irrthümlich den Cassius Severus anführt, damit den Historiker Cassius meinend und nicht den gegen hundert Jahre nach diesem lebenden Rhetoriker Cassius Severus, bei Minucius aber das Cognomen Severus fehlt und die Identität durch Hinzufügung von „*in historia*“ sicher gestellt wird, so ist dies doch offenbar Correctur eines Spätern, eine Thatsache, die man nicht durch die Behauptung beseitigt, dass in diesem Falle Minucius „nicht bloss sich mit der Weglassung des Wortes Severus begnügt, sondern dasselbe in Hemina (das ist das Cognomen des Historikers Cassius) verwandelt hätte“ (Ebert S. 371 ff.). Denn durch den Zusatz *in historia* wird, wofür eben Tertullian ein Beispiel, der Schriftsteller genauer charakterisirt als durch das Cognomen.

1) Cicero, De nat. deor. I, 22, 60: Sed Simonidem arbitror — non enim poeta solum suavis, verum etiam caeteroqui doctus sapiensque traditur u. s. w.

In besonders eigenthümlicher Weise verräth sich weiterhin die Abhängigkeit des Minucius von Tertullian in Cap. XIX des Octavius. Dort fügt Minucius den von Cicero entlehnten Philosophencharakteristiken selbständig den Epicurus hinzu, von welchem er §. 8 sagt: *etiam Epicurus ille, qui deos aut otiosos fingit aut nullos, naturam tamen superponit.* Woher das auffallende *aut nullos?* Denn die Existenz der Götter ist von Epikur nie in Frage gestellt worden; das hätte Minucius aus Cicero's Tractat De natura deorum (I, 16, 43) zur Genüge ersehen können. Der seltsame Ausdruck lässt sich nur aus einer ungenauen Wiedergabe oder aus einem Missverständnisse Tertullianischer Worte erklären. Ad. Nat. II, 2 sagt dieser nämlich: *Epicuraei* (disceptant deum) *otiosum et inexercitum et, ut ita dixerim, neminem.* Der Sinn dieses *neminem* wird genauer erklärt Apol. c. 47: *Epicurei otiosum et inexercitum et, ut ita dixerim, neminem humanis rebus.* Während hier *neminem* durch den Zusammenhang klar gestellt und durch das *ut ita dixerim* noch in Besonderem vor Missverständniss geschützt wird, hat Minucius, indem er auch hier sein systematisches Verfahren in Anwendung brachte, den Sinn total verwirrt und ein unrichtiges Urtheil ausgesprochen.

Ein gleiches Missgeschick hat offenbar den Minucius c. XXX, 5 betroffen. Er sagt dort: *ipsum* (scl. Iovem) *credo docuisse ... comitialem morbum hominis sanguine, id est morbo graviore sanare.* Man kann aus diesen Worten nur schliessen, dass wirklich im Heidenthume Menschen zu dem Zwecke geschlachtet worden seien, um sich des Blutes derselben gegen die Fallsucht zu bedienen. Das ist aber undenkbar. Wir haben vielmehr auch hier eine ungenaue, verkürzte Transscription aus Tertullian's Apol. c. 9 anzunehmen, wo sich die Notiz findet: *Item illi, qui munere in arena noxiorum jugulatorum sanguinem recentem de jugulo decurrentem exceptum avida siti comitiali morbo medentes auferunt.*

Auch Octavius c. XXX, 3, verglichen mit Apol. c. 9, verräth sich deutlich der später Schreibende. Tertullian nämlich theilt an der angegebenen Stelle mit, dass die öffentlichen Menschenopfer in Afrika bis zur Zeit des Tibe-

rius angedauert hätten, welcher Kaiser dieselben untersagte. Doch beständen dieselben *in occulto* in seiner, des Verfassers, Gegenwart noch fort. Minucius aber erwähnt diese Sitte nur als eine, die früher existirte (*infantes immolabantur*), doch wohl darum, weil in der Zeit des Schreibenden dieselbe überhaupt aufgehört hatte; derselbe würde sich sonst gewiss nicht dieses wichtige Argument haben entgehen lassen.

Lässt sich aus den angeführten und analysirten Stellen nur die Posteriorität des Octavius erschliessen, so bietet Cap. XXXV, 3 dieser Schrift einen bestimmteren chronologischen Anhaltspunkt für die Gewinnung eines Terminus, über den hinaus ihre Abfassung nicht zurückgeschoben werden kann. Die Worte nämlich des bezeichneten Capitels: *Sicut ignes Aetnaei montis et Vesuvi montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur, ita* u. s. w.[1]) setzen eine eruptive Thätigkeit des Aetna und des Vesuvs voraus. Ueber Eruptionen des Aetna fehlen genauere Angaben; in Beziehung auf den Vesuv dagegen wissen wir, dass derselbe seit der Katastrophe des Jahres 79, welche Pompeji und Herculaneum vernichtete, in ruhigem Zustande verharrte, bis im Jahre 203 wieder ein gewaltiger Ausbruch erfolgte, dessen furchtbare Wirkung die Zeitgenossen erschütterte[2]) und die auch in einer Schrift Tertullian's Widerhall gefunden hat.[3]) Von da an ist der Vesuv nur mit kurzen Unterbrechungen das ganze Jahrhundert hindurch und noch länger thätig gewesen. Eine von diesen mit dem Jahre 203 anhebenden Eruptionen hatte Minucius im Auge, als er die angeführten Worte schrieb; welche, lässt sich freilich nicht erkennen.

Jedenfalls aber ergiebt sich aus jenen Worten für die Abfassung des Octavius als terminus a quo das Jahr 203, wodurch die Priorität des Apologeticum weiterhin gesichert wird.

---

1) Auch Tertullian spricht Apol. c. 48 von feuerspeienden Bergen, aber ganz allgemein, ohne Namen zu nennen. Den Gedanken legte ihn wohl der fast ununterbrochen thätige Aetna nahe.

2) Dio Cassius I, 76, 2.

3) De poenitentia c. 6, wie auch Kellner („Katholik" Dec. 1879 S. 562 ff.) richtig gesehen hat.

Demnach ist auf den Umstand, dass Lactantius[1]) den Minucius vor Tertullian nennt, kein Werth zu legen. Aber auch Hieronymus scheint über die Zeitverhältnisse des Verfassers des Octavius ungenügend orientirt gewesen zu sein, da er denselben im Catalogus nach Tertullian und vor Cyprian setzt, dagegen in der Apologia ad Pammachiam die Reihenfolge hat: Tertullian, Cyprian, Minucius, Victorinus. Nun ist aber in die Cyprian beigelegte Schrift De idolorum vanitate ein grosser Theil der Apologie des Minucius aufgenommen worden, woraus sich als terminus ad quem das Jahr 258 (Tod Cyprian's) ergäbe; der Octavius wäre demnach innerhalb des Zeitraumes 203—258 entstanden. Aber es ist leicht zu zeigen, dass die Abhandlung De idolorum vanitate Cyprian nicht angehört, sondern in weit späterer Zeit entstanden ist. Die Gründe dafür seien angeführt, nachdem die in der Apologie selbst liegenden nähern chronologischen Anhaltspunkte erhoben worden sind.

II.

Es fragt sich zuerst, ob die Apologie in einer Zeit des Friedens oder der Verfolgung abgefasst ist. Wenn Teuffel[2]) schüchtern sich dahin ausgesprochen hatte, das man aus der Schrift den Eindruck gewinne, als ob dieselbe einer Zeit angehöre, in welcher das Christenthum keine äusseren Anfechtungen mehr zu erfahren hatte, so liegt dieser Vermuthung eine richtige Beobachtung zu Grunde. Auf friedliche Zeitumstände weist die ganze Situation. Die Geschäftsreise des Christen Octavius nach Rom, das gemüthliche Ausplaudern früherer Erlebnisse mit seinem Freunde und Glaubensgenossen daselbst, die gemeinschaftliche Badereise nach Ostia, das strenge Urtheil über einen ganz gewöhnlichen Akt heidnischer Frömmigkeit (2, 4), die in Reiseschilderungen und in ähnlichem Erzählungsstoff sich bewegende Conversation passen nicht auf eine Zeit, welche „in grausamem

---

1) Div. inst. V, 1, 22.

2) Teuffel, Geschichte der röm. Lit., 1. Aufl. S. 770.

und blutigem Kampf gegen das Christenthum steht und den Ausrottungskampf gegen dasselbe eröffnet hat" (Keim, Celsus' Wahres Wort, S. 154 f.), sondern setzen entschieden friedliche Verhältnisse voraus. Auch verdankt der Dialog seine Entstehung nicht etwa dem Drucke blutiger Zeitereignisse, sondern wird durch einen zufälligen Umstand veranlasst (2, 4; 4, 1 ff.) und bewegt sich anfangs durchaus auf der Bahn allgemeiner philosophischer Argumentation. Erst c. 9 wendet sich die Rede des Angreifenden namentlich und direkt gegen die Christen und hier zuerst werden Verfolgungsleiden erwähnt: *spernunt tormenta praesentia, dum incerta metuunt et futura et dum mori post mortem timent, interim mori non timent.* Aber dass diese Praesentia ganz allgemein schildern und keine aktuelle Beziehung haben, ergiebt sich unmittelbar aus den vorhergehenden, ebenfalls präsentischen Charakteristiken.[1]) Andererseits constatirt der heidnische Gegner mit Zustimmung des Christen (31, 7), dass in der Gegenwart die Zahl der Christen tagtäglich wächst und überall ihre Bethäuser aufschliessen (9, 1), Thatsachen, die sich nur aus einer ruhigen Entwickelung der Dinge erklären. Daher wird dieses Anwachsen der Gemeinde nicht als Wirkung des vergossenen Märtyrerblutes erklärt, wie sonst in der altchristlichen Apologetik, sondern daraus weil *in pulcro genere vivendi et perstat et perseverat suus et adcrescit alienus* (37, 8). Damit stimmt der Wunsch des Heiden überein: *eruenda prorsus haec et execranda consensio* (9, 1), durch welchen die Ausrottung des Christenthums als eine in der Zukunft noch zu lösende Aufgabe bezeichnet wird. Aus den Worten 31, 6: *audire nos publice aut erubescitis aut timetis* geht sogar hervor, dass in der Gegenwart des Verfassers dem Christenthum nicht etwa die Existenz, sondern nur das öffentliche freie Hervortreten versagt wurde. Noch viel weiter aber führt von den Gedanken einer Verfolgung ab die stolze Forderung des Christen an das Heidenthum und in Beziehung auf dieses: *cohibeatur superstitio, impietas expie-*

1) Dasselbe gilt von 37, 4 ff., wo auf *pertulerunt* das Praesens *inludunt* folgt. Vgl. auch 37, 1.

tur, vera religio reservetur (38, 6).[1] Das Verhältniss zwischen Christenthum und Heidenthum ist nicht sowohl ein Zustand blutigen Kampfes des letztern gegen jenes, sondern eine Art Rivalität, ein gegenseitiges *invidere* (ebend.).[2] Diesen Momenten gegenüber sind die Drohungen des Caecilius: *ecce vobis minae, supplicia, tormenta et jam non adorandae, sed subeundae cruces, ignes etiam quos et praedicitis et timetis* (12, 4) — von keinem Gewichte. Wir haben sie nur als Hinweise eines leidenschaftlichen Gegners auf eine schlimme Zukunft zu beurtheilen. Daher auch nimmt der Christ diese ganze Fülle böser Aussichten mit der kühlen Bemerkung auf: *cruces nec colimus, nec optamus* (29, 5).

Wie ist nun diese Friedenszeit, die diesseits des Jahres 203 liegt, chronologisch näher zu bestimmen? Gerade in dem genannten Jahre erliess Septimius Severus die bekannte Verordnung gegen die Christen (Spartian., Sev. 17, 1), welcher blutige Bedrückungen folgten, die auch unter Caracalla noch andauerten, bis Elagabal eine längere Friedenszeit inaugurirte, die in den nächsten ein und dreissig Jahren nur einmal, durch Maximinus Thrax, ernstlich gestört wurde. Es fragt sich, ob der sonstige Inhalt der Apologie auf diese Zeit passt. Wir müssen dies verneinen.

Während nämlich Tertullian die bekannten gegen die Christen erhobenen gräulichen Vorwürfe als allgemein verbreitet und geglaubt voraussetzt, werden dieselben hier sehr hypothetisch und vorsichtig, ja mit offenbarem Unglauben ausgesprochen (9, 3. 4. 5; 10, 1: *sagax fama — audio — ferunt — fabulatur — fabula — quae aut omnia aut pleraque vera declarat ... religionis obscuritas*). Es ist aber kaum

---

1) Es ist dieselbe Sprache, die in nachconstantinischer Zeit in kaiserlichen Gesetzen und von den Anhängern des *cogite intrare* geführt wurde, z. B. Cod. Theod. I, 16, 10 §. 2 (a. 341): *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania.* — I, 16, 10 §. 3 (a. 342): *quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, volumus* u. s. w. *Firm. Mat.*, De errore prof. rel. c. 16: *Amputanda sunt haec, sacratissimi imperatores, penitus atque delenda ... ne diutius Romanum orbem praesumptionis istius error funestus immaculet;* z. vgl. auch c. 28. 29.

2) Vgl. auch Lactant. Instit. div. V, 12, 11.

anzunehmen, dass innerhalb zweier oder dreier Decennien ein solcher Rückgang sich habe vollziehen können; dazu bedurfte es längerer Zeit. Nicht minder entfernt von den ersten Decennien des 3. Jahrhunderts die Bezeichnung des Serapisdienstes als Cultus des *vulgus superstitiosum* (2, 4), während nicht nur Tertullian von Serapis und anderen ägyptischen Gottheiten aussagt, dass sie in damaliger Zeit im Römerreiche die *summa majestas* besässen (Ad Nat. II, 8), sondern auch in der ganzen ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts Serapis in den höheren Schichten der Bevölkerung Verehrung genoss und nicht etwa schon zu der Hefe des Volkes herabgesunken war,[1]) wie der Verfasser des Octavius voraussetzt. Bezeichnend dafür ist, dass noch Alexander Severus sich in die Serapismysterien einweihen liess.[2]) Auch die verächtliche Beurtheilung der heidnischen Religion, welche *imperitiae vulgaris caecitas* (3, 1) und *inscientia* (4, 4) genannt wird, sowie die auffällige Bezeichnuug des Heidenthums als *secta* (4, 4) weisen mit Bestimmtheit auf eine Zeit, wo eine lange Friedensperiode die Christen nicht nur an Zahl gemehrt, sondern auch an Selbstbewusstsein gestärkt und mit kühnem Hoffen auf die Zukunft erfüllt hatte. Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Frage des Christen an den Heiden (38, 6): *quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit?* Und die Aufforderung (ebend.): *Fruamur bono nostro et recti sententiam temperemus.* Das Christenthum wird hier auf der Höhe seines Wachsthums (*maturuit*) vorgestellt, und diesem gewaltigen Thatbeweise gegenüber Anschluss an dasselbe und gemeinsamer Genuss der dargebotenen Güter als das einzige richtige Verfahren dem Heidenthum empfohlen. Es verrathen sich hier deutlich die Verhältnisse, welche Eusebius am Eingange des achten Buches seiner Kirchengeschichte schildert. Wenn ferner 9, 1 von dem heidnischen Gegner anerkannt wird: *per universum orbem sacraria*[3]) *ista taeterrima impiae coitionis*

1) Preller, Röm. Myth., 2. Aufl. S. 727 ff.

2) Spartianus, Vita Alex., c. 17.

3) Die Conjektur von Herrmann *sacra* hat keinen Sinn, da dieses Wort durchaus nicht in den Zusammenhang hineinpasst.

adolescunt, womit wirkliche Basiliken, nicht dem Gottesdienste dienende Privathäuser gemeint sind, so führt dies mit Sicherheit über die Mitte des 3. Jahrhunderts herab. Caecilius gesteht hier dasselbe zu, was Eusebius (VIII, 1) von der der diokletianischen Verfolgung vorhergehenden Zeit rühmt: *πῶς δ' ἄν τις διαγράψειε τὰς μυριάνδρους ἐκείνας ἐπισυναγωγὰς καὶ τὰ πλήθη τῶν κατὰ πᾶσαν πόλιν ἀθροισμάτων, τάς τε ἐπισήμους ἐν τοῖς προσευκτηρίοις συνδρομάς, ὧν δὴ ἕνεκα μηδαμῶς ἔτι τοῖς παλαιοῖς οἰκοδομήμασιν ἀρκούμενοι εὐρείας εἰς πλάτος ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας.*[1]) Diesen Verhältnissen entspricht auch die auffallende Thatsache, dass der von dem Heiden in starken Ausdrücken erhobene Vorwurf der Staatsgefährlichkeit des Christenthums[2]) nicht wie sonst durch Berufung auf das Gemeindegebet für Kaiser und Reich zurückgewiesen, sondern durch die feindselige Sprache des Christen gegen die Herrscher (37, 1, 6) gleichsam zugestanden und bekräftigt wird. Während noch Origenes und Cyprian nach dem Vorgange Tertullian's und anderer Kirchenschriftsteller, die diesen Punkt berühren, eine gleichlautende Anklage mit Entschiedenheit und in der angegebenen Weise abgewiesen hatten, wird hier die Insinuation, dass die Christen Feinde des Staates seien, nicht nur nicht widerlegt, sondern durch scharfen Tadel der Regierung und ihrer Organe und Belobigung des Widerstandes gegen dieselbe bestätigt und angenommen.[3]) Eine solche gereizte Stim-

---

1) Damit steht nicht in Widerspruch, dass X, 1 von einer „obscuritas“ der christlichen Religion gesprochen und den Christen ein „occultare et abscondere“ ihres Cultus zum Vorwurfe gemacht wird, sowie, dass sie keine Altäre haben, „temple nulla, nulla nota simulacra.“ Denn es handelt sich hier um den bild- und opferlosen, einfachen Gottesdienst der Christen, der sich in die Räume der Basilika verschliesst, im Gegensatz zu dem pomphaften, mit reichem Apparate auftretenden und öffentlichen heidnischen Cultus. Das erhellt weiterhin aus der Antwort des Christen 32, 1: *Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus?*

2) C. 8: *inlicita ac desperata factio.* — c. 9: *impia coitio, consensio.* — c. 8: *plebs profanae conjurationis.* —

3) C. 37, 1: *quam pulchrum spectaculum Deo, cum Christianus . . . libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cujus est,*

mung aber ist allein erklärlich einerseits aus einer besonders günstigen Lage des Christenthums, wodurch nothwendigerweise das Selbstbewusstsein und die Empfindlichkeit desselben gesteigert wurde, andererseits aus einer inneren Politik, die bis dahin den Christen günstig war, jetzt aber wider Erwarten in das Gegentheil umzuschlagen droht oder bereits umgeschlagen ist. Daher dieser Trotz und die Abneigung, das, was man bereits factisch besass, ohne Weiteres wieder hinzugeben.

Wie ist diese Situation näher zu bestimmen?

Keim bemerkt a. a. O. S. 156: „Manche Stellen zeigen sogar das Doppelkaiserthum von M. Aurel und Commodus" und verweist dabei auf capp. 29. 33. 36. C. 29, 5 werden in der That *principes et reges*, c. 36, 1 *reges* und c. 37, 1 *reges et principes* genannt und zwar in Hinblick auf die Gegenwart des Schreibenden. Aber wenn, abgesehen von Allem, was wir bisher für die Abfassungszeit des Octavius als Resultat gewonnen haben, *reges* sich wohl auf M. Aurel und Commodus beziehen liesse, so bleibt doch das *principes* unerklärt, welches zweimal mit *reges* verbunden ist. Ausserdem passt die Charakteristik dieser reges nicht auf die genannten Kaiser. Dieselben sind von niederem Stande, verfügen über ungeheure Reichthümer,[1]) fordern göttliche Ehre für sich[2]) und lassen sich von übeln Rathgebern leiten.[3]) Einem der reges wird namentlich Furchtsamkeit, Abgeschlossenheit und Geiz vorgeworfen; daneben Werthlegen auf äussere Pracht

---

cedit, cum triumphator et victor ipsi, qui adversum se sententiam dixit, insultat. — Ebend. n. 7 ff. von den Herrschern: *miseri ut victimae ad supplicium saginantur, ut hostiae ad poenam saginantur* u. s. w.

1) 37, 7: *nisi forte vos decipit, quod Deum nescientes divitiis affluant, honoribus floreant, polleant potestatibus. Miseri in hoc altius tolluntur, ut decidant altius .... In hoc adeo quidam imperiis ac dominationibus eriguntur, ut* u. s. w.

2) 29, 5: *etiam principibus et regibus, non ut magnis et electis viris, sicut fas est, sed ut deis turpiter adulatio falsa blanditur ... Sic eorum numen vocant, ad imagines supplicant* u. s. w. Vgl. auch 37, 10: *vanus error hominis.*

3) 37, 7 ... *ut ingenium eorum perditae mentes licentia potestatis libere nundinentur.*

und ein cultus dignitatis.[1]) Den reges stehen zur Seite die principes, die selbstverständlich von geringerer Würde sind als jene, wie schon aus dem Namensunterschiede sich ergiebt, aber doch an Rang höher stehen als die kaiserliche Beamtenschaft (*ministri*, c. 33, 1). Sie repräsentiren mit den reges zusammen die oberste Staatsgewalt (29, 5; 37, 1).

Mit diesen wenigen, aber inhaltsvollen Notizen ist die politische Situation, in welcher die Apologie geschrieben wurde, unverkennbar gezeichnet: Die reges sind die Augusti Diocletian und Maximianus,[2]) die principes die Cäsaren Galerius und Constantius, deren Verhältniss zu einander Lactantius treffend mit den Worten charakterisirt: *duo sint in re publica majores, qui summam rerum teneant, duo minores, qui sint adjumento* (De mort. persec. c. 18).

Die von Minucius 29, 5 mit Entrüstung constatirte Thatsache: *principibus et regibus .... ut deis turpiter adulatio falsa blanditur*, die später weiterhin als *vanus error hominis* und *inanis cultus dignitatis* (37, 10) bezeichnet wird, bestätigt in Beziehung auf Diocletian Aurelius Victor (De Caes. 39, 2) in ähnlichen Ausdrücken: *Se primus omnium Caligulam post Domitianumque dominum palam dici passus est et adorari se appellarique uti Deum.* Ebenso 39, 29, wo es von den Mitregenten heisst: „*Valerium ut parentem seu Dei magni suspiciebant modo.*" In gleicher Weise Eutropius, Diocl. 9, 26: (Diocletianus) *imperio Romano primum regiae consuetudinis formam magis quam Romanae libertatis invexit adorarique se jussit, eum ante eum cuncti salutarentur.*[3]) Dass aber dieses Emporheben über menschliche Würde und Höhe auch bei

1) 37, 9 ff.

2) Die Bezeichnung derselben als reges kann nicht auffallend erscheinen. Denn einerseits musste dem Verfasser die Rücksicht auf die Zeitverhältnisse gebieten, sich unbestimmt auszudrücken, andererseits findet sich die Bezeichnung der römischen Kaiser als reges auch bei Tertullian (z. B. Adv. Marc. I, 4), Augustin u. A. Ebenso Lactantius Div. inst. V, 12; z. vgl. V, 21. Bei den Griechen ist βασιλεύς der gewöhnliche Name für den römischen Caesar.

3) Z. vgl. auch Eumen. IV, 9 und die Inschrift C. I. L. V, 10: *Domino et Deo* || *Deorum* || *sacr* (um), die sich sehr wahrscheinlich auf Diocletian bezieht.

dem Mitaugustus Maximianus statt hatte, bezeugt, ausser den Auslassungen der Panegyriker,[1]) eine lateinische Inschrift,[2]) in welcher die Augusti *dii geniti et deorum creatores* genannt werden. Nicht geringere Auszeichnung genossen oder beanspruchten in dieser Hinsicht die Caesaren Galerius und Constantius, worüber ebenfalls die Panegyriker zu vergleichen sind. Von Galerius bemerkt dies der Verfasser der Schrift de mort. persec. c. 9 ausserdem mit den Worten: *Exinde insolentissime agere coepit, ut ex Marte se procreatum et videri et dici vellet tamquam alterum Romulum.* Die Anfänge des Caesarencultus reichen zwar in das 1. Jahrh. zurück, aber die durch Minucius Felix vorausgesetzte und charakterisirte Stufe wurde erst unter Diocletian erstiegen. Was insbesondere die adoratio anbetrifft, so wurde dieselbe, wenn Lampridius[3]) zu glauben ist, zwar bereits unter Elagabalus eingeführt, aber bereits durch Alexander Severus wieder abgestellt.

Die an den einen rex gerichteten Worte ferner der Apologie (37, 10): *fascibus et purpuris gloriaris. Vanus error hominis ... fulgere purpura, mente sordescere* (vgl. auch 37, 7) entsprechen ebenfalls durchaus dem, was Aurelius Victor a. a. O. weiter von Diocletian sagt: *qui primus ex auro veste quaesita, serici ac purpurae gemmarumque vim plantis concupiverit.* Auch der Vorwurf der Zurückgezogenheit vom Volke (*multo comitatu stipatus* 37, 9)[4]) und des Geizes (*mente sordescere* 37, 10)[5]) pflegte gegen Diocletian erhoben zu wer-

1) Z. B. Claud. Mamert. Paneg. Maximiano Hercul. 1, 1: *veneratio numinis tui cum solemni sacrae urbis religione jungenda est.* — Hercules ist *princeps tui generis ac nominis* (1, 3). — Von sich und den Anwesenden sagt der Redner: *te praesentem intuemur Deum* (2, 1). — Ferner 2, 3: *An divinam generis tui originem recensebo?* Vgl. ferner Claud. Mamert. Geneth. Max. 2, 4; 5, 4.

2) C. I. L. V, 701.

3) Ael. Lamprid., Alex. Sever. c. 18: *Idem* (scil. Alexand. Sev.) *adorari se vetuit, cum jam coepisset Heliogabalus adorari regum more Persarum.*

4) Mamert., Genethl. c. 11. Vgl. Mason, The persecution of Diocletian, Cambr. 1876 S. 15. 210.

5) So, glaube ich, ist der Ausdruck nach dem Zusammenhange zu verstehen. Vgl. De mort. persec. c. 7: *Hic orbem terrae simul et ava-*

den, und die von Burckhardt[1]) als unhistorisch abgewiesene Bezeichnung Diocletian's als *meticulosus animique disjectus* in den Mortes persecutorum findet eine gute Bestätigung durch die Worte der Apologie (37, 9): *tam times quam timeris.* Unter den bösen Rathgebern (*perditae mentes*), auf welche 37, 7 hingewiesen wird, sind ohne Zweifel die in der Umgebung des Kaisers gegen die Christen arbeitenden Personen verstanden, von denen Hierocles, Galerius und ein nikomedischer „antistes philosophiae" von Lactantius[2]) angeführt werden. Die niedere Herkunft der Herrscher, ausgenommen Constantius, auf welche 37, 7 angespielt wird, ist bekannt.

Da nun die Erhebung Maximian's zum Augustus i. J. 285 und die Caesarenernennung i. J. 292 stattfand, so würde die Abfassung der Apologie in die Jahre 292—303 zu setzen sein. Ein genaueres Datum lässt sich vielleicht aus 37, 1. 2. 3 gewinnen. Denn dort wird auf offenbar erst der jüngsten Vergangenheit angehörige Gewaltthätigkeiten gegen einzelne Christen deutlich hingewiesen.[3]) Man wird dabei an die jedenfalls nach 297, wahrscheinlich 299 durchgeführte Purification des Heeres und des Palatiums zu denken haben, bei der es freilich nicht auf ein blutiges Verfahren gegen die Christen abgesehen war, die aber nach dem übereinstimmenden Zeugnisse des Eusebius und echter Acta Mar-

---

ritia et timiditate subvertit und: *Idem insatiabili avaritia thesauros nunquam minui volebat, sed semper extraordinarias opes ac largitiones congerebat.* Zu Min. 37, 7 insbesondere: ... *quod Deum nescientes divitiis* ***affluant*** z. vgl. De mort. pers. c. 8: *Cruentissimus fiscus male partis opibus* ***affluebat.***

1) Burckhardt, Die Zeit Constantin's d. Gr., 2. Aufl. Leipzig 1880, S. 290 Anm. 1, und neuerdings Morosi, L' abdicazione di Diocleziano (Archivio storico ital. 1880, S. 211 ff.). Dagegen mit Recht Vogel, Der Kaiser Diocletian, Gotha 1857 S. 61.

2) Lactant., Div. inst. V, 2; de mort. persec. 10. 16.

3) *Quam pulchrum spectaculum Deo, cum Christianus cum dolore congreditur, cum adversum minas et supplicia et tormenta componitur cum strepitum mortis et horrorem carnificis inridens inculcat cum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cujus est, cedit cum triumphator et victor ipsi, qui adversum se sententiam dixit, insultat .... Dei miles nec in dolore deseritur nec morte finitur.*

tyrum[1]) auch Hinrichtungen im Gefolge hatte. Demnach ist anzunehmen, dass der Octavius genauer in den Jahren 300—23. Februar 303 abgefasst wurde. Auf diese Zeit weist auch deutlich genug die Stimmung, welche die Rede des Christen durchzieht. Er hat eine dunkele Vorahnung der blutigen Katastrophe, die im Jahre 303 begann. Der wachsende Einfluss der christenfeindlichen Umgebung des Oberkaisers, das blutige Einschreiten gegen einzelne Christen erfüllt ihn auf der einen Seite mit Abscheu vor der heidnischen Obrigkeit und auf der anderen Seite mit banger Sorge um die Zukunft. Und der Octavius ist die Frucht dieser Sorge. Der Verfasser will, ehe der entscheidende Moment eintritt, den Gegnern die von ihm zwischen Christenthum und Heidenthum gezogene Bilanz vorlegen und dadurch womöglich das drohende Unheil zurückdrängen. Aber er selbst scheint nur geringe Hoffnung auf einen Erfolg zu haben. Daher der gereizte Ton, der sonst bei keinem vorconstantinischen Kirchenschriftsteller begegnet. Damit wird die übrigens schon durch die Anlage und Durchführung des Dialogs unwahrscheinlich gemachte Annahme, dass das Gespräch auf Thatsächlichkeit beruhe, hinfällig. Zudem scheint der Verfasser in Afrika, nicht in Rom zu suchen zu sein,[2]) wie schon ältere Commentatoren vermuthet haben.

Es erübrigt noch ein Wort über den Tractat De idolorum vanitate, in welchen ein Theil der Apologie sammt Stücken aus Tertullian's Apologeticum aufgenommen ist. Kaum ein Fünftel gehört dem Compilator selbst an. Ganz abgesehen von der Stilverschiedenheit, welche das selbstständige Stück in Vergleich zu den echten Schriften Cyprian's bietet, kann man diesem letzteren im Ernst ein so dürftiges

---

1) Euseb. VIII, 4, 4; Acta S. Marcelli (Ruinart ed. Vol. S. 265); Acta S. Cassiani (ebend. S. 267). Das Martyrium des Maximilianus (ebend. S. 263) fand sogar bereits *Tusco et Anulino coss. IV. Id. Mart.*, also i. J. 295 statt.

2) Liesse sich dies mit Sicherheit erweisen, so dürfte vielleicht die Veranlassung der Apologie ausser in der allgemeinen Zeitlage, in den eben angeführten Martyrien, die sämmtlich Afrika angehören und gewiss nicht die einzigen waren, zu suchen sein.

Machwerk zutrauen? Auf Schritt und Tritt verräth sich hier ein mechanisch arbeitender Schriftsteller, dessen Argumentation platt und geistlos ist und nicht im entferntesten an die lebendige, entschiedene Beweisführung Cyprian's heranreicht. Man hat dies wohl herausgefühlt und die Schrift für eine Erstlingsarbeit Cyprian's erklärt. Aber die doch jedenfalls bald nach dem Uebertritte Cyprian's zum Christenthume geschriebene Abhandlung De gratia Dei deckt sich ebensowenig mit De idolorum vanitate wie die spätesten Schriften Cyprian's. Nach Massgabe der gewonnenen Resultate würde die Schrift frühestens den ersten Decennien des 4. Jahrhunderts angehören.[1])

1) Neuerdings hat H. Dessau („Hermes", 1880 S. 471—474) mehrere Inschriften aus Cirta, die einen Marcus Caecilius Quinti f. Natalis nennen, auf den Caecilius des „Octavius" bezogen und auf Grund dieses Materials die Abfassung der Apologie kurz nach Caracalla gesetzt. Dieser Versuch muss als misslungen bezeichnet werden. Da eine Beleuchtung desselben bereits von anderer Seite in Aussicht genommen ist, so verzichte ich darauf, hier dieses Urtheil zu begründen.

Die vermeintliche 'Itala' und die Bibelübersetzung des Hieronymus.

Von

Dr. P. Corssen.

Ueber die lateinischen Uebersetzungen, welche die Schriften des alten und neuen Testamentes im Laufe der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche erfahren haben, herrscht noch heutigen Tages eine grosse Unsicherheit und Unklarheit der Ansichten. Die Quelle dieser Unsicherheit und Unklarheit ist eine Stelle Augustin's (de doctr. Christ. II, 15), die mit einem einzigen falschen Wörtchen die Köpfe in die Irre geführt hat. Ihre richtige Beurtheilung hat diese Stelle freilich schon im vorigen Jahrhundert und zwar von keinem Geringeren als Richard Bentley gefunden, aber leider hat sich der Irrthum bis jetzt kräftiger als die Wahrheit gezeigt und Keiner nach ihm scheint seine Kritik verstanden und beachtet zu haben. Da dieser Irrthum den wissenschaftlichen Arbeiten, zu welchen die lateinischen Uebersetzungen auffordern, entschieden hemmend im Wege steht, so scheint mir ein erneuter Angriff auf die 'Itala' doppelt geboten.

Der Ausdruck 'Itala' bezeichnet, wenn man von dem Texte, den die Handschriften und Ausgaben Augustin's bieten, ausgeht ('in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur. nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae') offenbar eine der vorhieronymianischen Uebersetzungen und zwar eine, nach der Meinung des Augustin, durch besondere Worttreue und Klarheit vor den übrigen ausgezeichnete. Nun wurde aber nichtsdestoweniger im vorigen Jahrhundert von Sabatier, der die Wiederherstellung

der Itala versuchte, eine Mehrheit lateinischer Uebersetzungen vor Hieronymus geradezu geläugnet. Diese Meinung hat noch in unseren Tagen Liebhaber gefunden und ist z. B. von dem Verfasser des Artikels 'Vulgata' in Herzog's 'Realencyclopädie für protest. Theologie', eines Artikels, auf den ich um so mehr Rücksicht nehme, als ich mir denke, dass hauptsächlich durch ihn die falsche Auffassung der Sache in weitere Kreise verbreitet ist, im Wesentlichen adoptirt worden. Beide erklären die Abweichungen in der Ueberlieferung der lat. Uebersetzung als eine Trübung des Originals, welche durch Sorglosigkeit und Willkür der Abschreiber, sowie durch glückliche oder unglückliche Versuche von Correctoren entstanden sei.

Das Widerspruchsvolle dieser Ansicht wird Jedem in die Augen springen. Denn wenn es nur eine einzige uralte, wie Sabatier in einem Anfluge von Begeisterung meint, vielleicht durch die Inspiration des Apostels Paulus entstandene Uebersetzung gab (s. versiones antiquae I. praef. §. 57), die aber in den Handschriften der Zeit vielfach verdorben vorlag, so ist es ja ganz unfassbar, wie Augustin seine Leser, denen er angeben wollte, aus welcher Quelle sie, abgesehen vom Original, am wenigsten verfälscht die Wahrheit der heiligen Schriften schöpfen könnten, auf diese Uebersetzung hätte verweisen sollen. Die Itala war ja, wie Sabatier selbst sagt, gar nicht in einem bestimmten Codex vorhanden, sondern sie wäre erst aus verschiedenen Handschriften durch kritische Kunst herzustellen gewesen; sowie die heutige katholische Vulgata, um im Geist und Vergleich Sabatier's zu bleiben, virtuell zwar vor der päpstlichen Ausgabe da war, lesbar aber doch erst durch die römischen Editoren aus der schwankenden Ueberlieferung wiedergewonnen wurde.

Ich habe nicht gefunden, dass Sabatier die Widersinnigkeit seiner Aufstellungen irgendwo zum Bewusstsein gekommen wäre. Seine ganze Argumentation ist allerdings schwankend und unsicher genug. Man merkt aber überall deutlich, dass seine Herzensmeinung ist, es habe von jeher nur eine Uebersetzung gegeben, nämlich die Itala, und dass man, wenn man nur diesen Ausdruck nicht zu streng nehme,

jenen nicht zu sehr presse, sehr wohl mit den Zeugnissen Augustin's und Hieronymus' zurecht kommen könne; wolle man aber durchaus mehrere Uebersetzungen annehmen, so sei es doch ganz unbestreitbar, dass eine vor allen anderen Anerkennung gefunden, ein ähnliches Ansehen wie später die Vulgata in der Kirche besessen habe, und dass eben diese von Augustin Itala, von Hieronymus Vulgata genannt werde (I. praef. §. 51 etc.).

Der Verfasser des erwähnten Artikels modificirt die Ansicht Sabatier's dahin, dass er annimmt, Augustin habe an jener Stelle sich der Sache nach geirrt, indem er für verschiedene Uebersetzungen gehalten habe, was in der That nur verschiedene Ueberlieferung einer einzigen Arbeit gewesen sei und dass wir demnach unter der Itala eine besondere Recension verstehen müssten. Dabei weiss er aber weder den Ausdruck Itala zu erklären, noch irgend etwas Plausibles beizubringen, wo? wann? und warum? eine solche Recension geschehen sei.

Andere haben den Ausdruck 'Itala' ganz willkürlich auf vorhieronymianische Uebersetzungen überhaupt übertragen und sind gelegentlich dabei in eine solche Confusion gerathen, dass sie als Italacodex in diesem Sinn z. B. auch den 'Cod. Fuldensis Nov. testam. Latine interprete Hieronymo' aufgeführt haben (s. Rönsch, Itala und Vulgata, p. 19).

Da die Itala als solche nur in der einzigen schon angeführten Stelle des Augustin erwähnt wird, so hängt ihr Schicksal lediglich von der Interpretation dieser Stelle ab. Während nun alle Anderen, von dem guten Glauben an die Itala voreingenommen, an den Text des Augustin herangetreten waren, war Bentley der erste, der misstrauischer und mit weniger Ehrfurcht vor gedrucktem und geschriebenem Wort gesegnet erst die Zuverlässigkeit dieses Textes prüfte, ehe er Schlüsse aus ihm zog. In der Vorrede zu Sabatier's 5. Bande findet man das Resultat dieser Prüfung in knapper Argumentation zusammengedrängt, leider von Sabatier's weitschweifigem und verständnisslosem Raisonnement unterbrochen und begleitet.

Zuerst stösst Bentley sich an den Ausdruck 'Itala'; und

dass diese Adjectivform an diesen Ort und in dieser Verbindung unerhört sei und statt dessen wohl 'Italica' gelesen werden müsse, ist auch von Anderen zugestanden worden. Dieses Zugeständniss ist aber für alle Freunde einer 'italienischen' Uebersetzung höchst bedenklich. Denn wer 'Italica' für 'Itala' schreibt, erkennt das Verderbniss der Stelle an und räumt das Recht zu anderen Conjekturen ein. Indessen nehmen wir an, es sei an dieser Stelle von einer italienischen Uebersetzung die Rede, so werden wir uns doch mit Bentley wundern, dass dieser Uebersetzung nirgendwo, weder bei Augustin, noch bei irgend einem andern alten Schriftsteller Erwähnung geschieht. Und sehr bekannt musste doch wohl diese Uebersetzung sein, wenn Augustin sie so kurzweg als Itala bezeichnete, wenn er von jedem Leser glaubte, dass es keiner weiteren Aufklärung bedürfe, dass der blosse Name genüge, ihn zu verständigen. Woher aber kann dieser doch sehr auffällige Name einer Uebersetzung stammen? Wurde sie 'italienisch' genannt, weil sie in Italien entstanden war? Aber alle Spuren, sagt man, führen darauf, dass Afrika das Vaterland der Itala ist und Rönsch (I. und V. p. 7) meint, sie hätte auch wohl 'Afra' genannt werden können. Oder weil sie zu Augustin's Zeit in Italien vorzugsweise gebräuchlich war? Aber das ist auch nicht möglich; denn offenbar setzt unsere Stelle doch voraus, dass sie ein allbekannter und geläufiger Begriff war. Wäre sie aber identisch mit derjenigen, die Hieronymus Vulgata nennt, wie Sabatier nach dem Vorgang der römischen Editoren der Vulgata annimmt, was hätte es für einen Sinn, eine Uebersetzung, die in den Kirchen und den Häusern der Privaten die übliche war, besonders zu empfehlen? Ferner, wenn die Itala diejenigen Eigenschaften besass, welche an jener Stelle ihr beigelegt werden, wie konnte dann Augustin die Verbesserungen der lateinischen Uebersetzung der Septuaginta (s. ep. 82, c. 5), sowie des neuen Testaments durch Hieronymus (s. ep. 71, c. 6) lobend anerkennen? Warum hielt er ihm nicht die Itala entgegen? Und wie konnte Hieronymus, der nirgendwo mit einem Wörtchen auf die Itala Bezug nimmt, diese bekannte und angesehene Uebersetzung so vornehm

ignoriren, und das auf Befehl des römischen, also italienischen Bischofs?

Nun überlege man den ganzen Zusammenhang Augustin's. Das 2. Buch de doctrina Christiana soll die Mittel und Wege aufzeigen, durch welche man zum Verständniss der Schrift gelangt. Kap. 14 handelt von den unbekannten Wörtern und Wendungen, sowohl Fremdwörtern als ungewöhnlichen Ausdrücken der eigenen Sprache. Als vorzüglichstes Mittel zum Verständniss derselben zu gelangen, wird in beiden Fällen die Vergleichung verschiedener Uebersetzungen empfohlen ('plurium interpretum consulenda collatio est. — plurium hic quoque juvat interpretum numerositas collatis codicibus inspecta atque discussa'). Dabei wird vor gefälschten Exemplaren gewarnt und dann cap. 15 fortgefahren: 'in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur: nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae'. Hat das Sinn und Verstand? Wozu erst verschiedene Uebersetzungen vergleichen und erwägen, wenn ich von vornherein weiss, welcher Uebersetzung ich den Vorzug zu geben habe? 'Hoccine ut tam absurdum dederit magnus Augustinus? — Si enim Itala ista ceteris praeferenda erat, frustra utique et inepte praeciperet, ut ceterae illae conquirerentur!' (Bentley bei Sab. V, p. XXIII.) Was wir erwarten, ist, dass eine Richtschnur für die Entscheidung zwischen den verschiedenen der Vergleichung unterliegenden Uebersetzungen gegeben werde, und das ist vernünftiger Weise Worttreue und Deutlichkeit. So erfordert der Sinn des Zusammenhangs mit nothwendiger Consequenz das, was Bentley lesen wollte: 'in ipsis autem interpretationibus illa ceteris praeferatur, quae est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae'.

Ich glaube, dass diese Interpretation vollständig genügen sollte, um allen Zweifel an der Verderbtheit der Stelle und der Nothwendigkeit der Verbesserung im Sinne Bentley's zu haben. Da aber dieselbe bis jetzt nicht zur Anerkennung gelangt ist, so wird es gerechtfertigt scheinen, wenn ich einige neue Gründe hinzufüge, die auf jeden Fall zeigen, wie durch Bentley's Conjektur überall in Augustin's Buche die Harmonie wiederhergestellt wird. — In demselben Kap. 15

folgen später die Worte: 'sed tamen, ut superius dixi, horum quoque interpretum, qui verbis tenacius inhaeserunt, collatio non est inutilis ad explanandam saepe sententiam'. Diese Worte, denke ich, beziehen sich auf den ersten Satz des Capitels und verrathen, dass dort nicht an eine bestimmte Uebersetzung gedacht sein kann. Ferner berücksichtige man Cap. 13: 'aut linguarum illarum, ex quibus in latinam scriptura pervenit, petenda cognitio est aut habendae interpretationes eorum, qui se verbis nimis obstrinxerunt, non quia sufficiunt, sed ut ex eis veritas vel error detegatur aliorum'. Diese Stelle kann ebensowenig mit der hergebrachten Lesung des Anfangs von Cap. 15 in Einklang gesetzt werden und zeigt ebenfalls deutlich, dass Augustin wenigstens Worttreue nicht als den Vorzug einer bestimmten Uebersetzung anerkannte.

Man hat nun ferner auch durchaus nicht beachtet, in welche Widersprüche man gerieth, sobald man aus der Ueberlieferung die Itala herauszufinden suchte. Sabatier erblickt selbstverständlich in jedem Bibelcitat eines lat. Kirchenvaters vor Hieronymus, wie in jedem älteren Codex die Itala, ohne sich durch Abweichungen stören zu lassen. Aber auch in neuester Zeit glaubt z. B. Rönsch als Hauptquelle der Itala Tertullian und Augustin ansehen zu dürfen. Unter den charakteristischen Lesarten der Itala führt er u. A. Röm. VI, 23 'donativum' (= χάρισμα) aus Tertullian an, übersieht dabei aber, dass Augustin ep. 194 an dieser Stelle wie die Vulgata, wie der Cod. Amiat. und die Handschriften Sabatier's 'gratia' las. Dass aber Augustin selbst durchaus keine bestimmte Uebersetzung bevorzugte, sondern vielmehr alle für emendationsbedürftig hielt, dafür will ich schliesslich noch ein ganz unzweideutiges Zeugniss aus seinen Briefen beibringen: ep. 261 (alias 140) 'Psalterium a Sancto Hieronymo translatum non habeo. Nos autem non interpretati sumus, sed codicum latinorum nonnullas mendositates ex graecis exemplaribus emendavimus. — Nam etiam nunc, quae forte nos tunc praeterierunt, si legentes moverint, collatis codicibus emendamus'.

Zuletzt möchte ich noch eins hinzufügen, nicht als

wesentliches Argument, sondern als ein weiteres Beispiel, dass das Falsche überall Irrthum und Widerspruch erzeugt, die, sobald die Wahrheit wieder in ihr Recht eingetreten ist, in sich selbst zusammensinken. Der Verfasser des Artikels 'Vulgata' in Herzog's Encyclop. meint, Isidor der Spanier habe geglaubt, die Itala habe den Hieronymus zum Verfasser. Denn Etym. 6, 5 heisst es in dem Abschnitt de interpretibus zum Schluss, nachdem gesagt, dass Hieronymus, der Dreisprachenkundige, das alte Testament aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt habe: 'cuius interpretatio merito ceteris antefertur. Nam est et verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior.' Dass Isidor die oben citirte Stelle Augustin's deutlich vorgeschwebt habe, wird Niemand in Zweifel stellen. Angenommen nun, die Itala hätte bei Augustin einen vernünftigen Sinn, so wäre es doch wunderbar, dass Isidor diese berühmte Uebersetzung, welches sie ja unter jener Voraussetzung hätte sein müssen, bereits ganz vergessen hatte, während der wenig ältere Gregor (praef. in Iob) noch die alte Uebersetzung (die man denn doch wohl mit der Itala identificiren müsste) neben der neuen erwähnt. Hätte aber Isidor auf die Uebersetzung des Hieronymus übertragen, was, wie er wusste, auf die Itala ging und so bestimmt von dieser gesagt war, so wäre das kaum minder auffällig. Aller Schwierigkeiten werden wir auch hier überhoben, wenn wir Bentley's Lesung annehmen. Denn was wäre Isidor natürlicher und angemessener zu sagen als: 'Die Uebersetzung des Hieronymus erfüllt die Bedingungen, welche Augustin an eine annehmbare Uebersetzung stellt. Daher wird sie mit Recht den übrigen vorgezogen.'

Betrachten wir nun den Fehler in der Ueberlieferung Augustin's als beseitigt und sehen, wie die Dinge stehen. Es gab vor Hierónymus eine Anzahl verschiedener Uebersetzungen, von denen keine vor der andern ein besonderes Ansehen oder nachweisbaren Vorzug besass. Diese Thatsache ist durch äussere Zeugnisse belegt, entspricht der Natur der Dinge am besten und lässt sich aus dem vorlie-

genden Material noch heute zur Evidenz beweisen. Was die Zeugnisse betrifft, so genügt es wohl, sich auf Augustin und Hieronymus zu berufen, von denen der eine de doctr. Christ. II fortwährend von Uebersetzern und Uebersetzungen, der andere in der Einleitung zu seiner Evangelienausgabe, dem Brief an den Bischof Damasus, von anderen Orten zu schweigen, ebenfalls von Uebersetzern spricht.

Ist es aber an sich wahrscheinlich, dass in alter Zeit eine Uebersetzung das Ansehen gehabt habe, um in gleicher Weise wie das griechische Original auf seinem Gebiete vorzudringen? Wird nicht vielmehr überall das dringende Bedürfniss sich selbst, so gut es anging, zu befriedigen gesucht haben? Oder warum sollte in der älteren Zeit eine massgebende Uebersetzung die eingebürgerten verdrängt haben, besonders da auch lateinische Gemeinden noch nicht so ganz von aller Kenntniss des Griechischen verlassen waren und man noch zur Quelle zurückgehen konnte?

Schliesslich möge man irgend einen Abschnitt der als vorhieronymianisch publicirten Handschriften vergleichen, um sich zu überzeugen, dass man verschiedene Uebersetzungen und nicht durch Schreiber entstandene Abweichungen eines einzigen Originals vor sich habe. Ich will als Beispiele drei Stellen aus Ev. Joh. VI, in der Fassung der von Bianchini publicirten Handschriften, herausgreifen.

	Verc.	Veron.	Brix.
v. 3.	Abiit ergo in montem Jesus.	ascendit ergo Jesus in montem.	ascendit ergo in montem Jesus.
12.	quibus saturatis.	ad ubi saturati sunt.	cum autem saturati essent.
20.	et navis confestim facta est ad terram in qua ibant.	et statim navis accessit ad terram in qua ibant.	et statim navis facta est ad terram in quam ibant.

Wenn wir uns nun zu der Frage wenden, welche Aufgabe kritische Rekonstruktion an dem theils publicirten, theils in Bibliotheken noch verborgenen Material zu lösen hat, so

ist für sie mit dem Glauben an die Itala die Versuchung zu gewissen tollkühnen Untersuchungen allerdings geschwunden. Der gute Sabatier hat nun freilich, besonders was das neue Testament betrifft, seine Aufgabe nicht so schwer genommen. Er hat im Grunde nur Material angehäuft, indem er eine Handschrift im Texte abdruckte und Varianten aus Kirchenvätern und Handschriften unter dem Texte dazu gab. Keiner hat dann Lust gespürt, aus diesem Material eine originale Itala zu konstruiren. Eins hätte man nun aber doch selbst bei jener irrthümlichen Voraussetzung als eine nähere und nothwendig vorher zu lösende Aufgabe betrachten sollen, nämlich die Rekonstruktion der Ausgabe des Hieronymus. Offenbar leitete die Vorstellung irre, dass diese in der Sixtin.-Clementin. Ausgabe der Vulgata unmittelbar geboten werde. Daher druckt denn auch Sabatier diese neben seinem Texte ab, um in den Abweichungen die Eigenthümlichkeiten der vorhieronymianischen Uebersetzung hervortreten zu lassen. Nun genügt aber die Vergleichung irgend eines Abschnittes der Vulgata mit einer guten alten Handschrift, z. B. dem Amiatinus, um zu zeigen, wie weit entfernt die Vulgata ist, den Text des Hieronymus darzustellen. Man nehme z. B. Ev. Joh. VII. Berücksichtigen wir nur die Varianten, welche durch Vergleichung mit dem Griech. sich entscheiden lassen, so erhalten wir mindestens 9 Fälle, in denen der Amiat. mit der besten griechischen Ueberlieferung gegen die Vulg. übereinstimmt (cf. v. 8. 12. 33. 34. 38. 48. 52. z. B. 33. Vulg. dixit eis, Am. c. text. gr. coram eis; Vulg. me misit, Am. misit me, πέμψαντά με).

Welches sind nun die Kriterien der Handschriften, die die Uebersetzung des Hieronymus enthalten?[1]) Oefters sind äusserliche von hinreichender Sicherheit da; z. B. wenn der Brief des Hieronymus an den Bischof Damasus voransteht, oder auch sonst Hieronymus bestimmt als Uebersetzer bezeichnet wird, wie im Amiatinus in einer versificirten subscriptio (s. Tischendorf's Ausg. praef. p. XVI); ferner die

1) Ich bemerke, dass der 2. Theil meiner Abhandlung das alte Testament nicht berücksichtigt.

Canones des Eusebius und wohl auch die Paragrapheneintheilung, auf der jene beruhen, deren Nummern, sammt denen der Parallelstellen der anderen Evangelien am Rande z. B. des Amiatinus (s. praef. p. XX) sowie eines unedirten Manuscriptes von beträchtlichem Alter im Kloster La Cava[1]) bei Salerno sich verzeichnet finden. Denn auf die Einführung dieser Canones in die lateinischen Manuscripte legt Hieronymus ein grosses Gewicht, insofern sie zur Zerstörung gewisser Fehler ganz besonders geeignet seien (s. Hieron. ep. ad. Damas.). — Was die inneren Kriterien betrifft, so ist vor der Hand möglichst enger Anschluss an das griechische Original als das hauptsächlichste zu betrachten. Wir erfahren aus dem Briefe des Hieronymus an Damasus, dass er nichts weniger als eine neue Uebersetzung lieferte, sondern so viel wie möglich an das Alte sich anschloss und dieses nur an den Stellen, wo es geradezu von der Wahrheit abwich, nach Massgabe des griechischen Originals veränderte, wobei er einen Fehler besonders in's Auge fasste: die Vermischung verschiedener Evangelien welche von parallelen Stellen zuerst ausgegangen war. Alte Handschriften, wie die beiden erwähnten, zeigen verglichen mit der Vulgata in der That das Bestreben zu möglichst engem Anschluss an das Griechische und auch in unbedeutenderen Dingen, wie Wortstellung, Uebersetzung von Partikeln u. dgl. eine unendlich viel grössere Genauigkeit als die Vulgata. Es ist daher einleuchtend, welch' eminentes Hülfsmittel durch Wiederherstellung der Hieronymianischen Uebersetzung die Kritik des griechischen Textes gewinnen würde.

Ich zweifle aber sehr, dass diejenigen alten Handschriften, in welchen die erwähnten äusseren Kriterien fehlen, darum ohne Weiteres als reine vorhieronymianische Ueberlieferung anzusehen sind. Sehr auffallend ist mir, warum Sabatier gerade im alten Testamente von handschriftlicher Ueberlieferung sich meist verlassen sieht, während sie für das neue Testament in so reicher Fülle ihm zu Gebote zu stehen scheint. Hatte doch die Einführung der Uebersetzung des Hieronymus nach dem hebräischen Urtexte mit sehr viel

1) S. über dieses Cod. diplom. Cavensis I im Anhange.

grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen. Man denke nur an die bekannte Geschichte, die Augustin ep. 71 erzählt, sowie an die ablehnende Stellung, die Augustin selbst zu dieser Arbeit des Hieronymus nahm. Dagegen lobt derselbe Augustin[1]) die Bearbeitung der Evangelien durch Hieronymus so nachdrücklich, dass es mindestens wahrscheinlich ist, dass er sie selbst direkt benutzt oder doch sein eigenes Exemplar nach ihr corrigirt habe. Wenn er ferner den Hieronymus um seine Uebersetzung der Septuaginta bittet,[2]) um sie in den Kirchen lesen zu lassen, so scheint mir, wenn ich die beiden Briefstellen verbinde, so gut wie ausgemacht zu sein, dass er die Bearbeitung der Evangelien in der That in seinem Sprengel eingeführt hatte. Dass der römische Bischof, welcher die Bearbeitung angeordnet hatte, die nöthigen Schritte that, um die alte Uebersetzung zu verdrängen, versteht sich von selbst, und so wäre es immer ein ganz besonderer Zufall, wenn eine vorhieronymianische Uebersetzung sich ganz ungeändert erhalten haben sollte. Als wichtigstes Kriterium einer solchen würde mir derjenige Fehler erscheinen, den Hieronymus so besonders verfolgte, die grössere oder geringere Durcheinandermengung verschiedener Evangelien.

Ohne allen Zweifel freilich sind die vor Hieronymus vorhandenen Exemplare nicht ohne Weiteres vernichtet worden. Gewiss ist die Ausgabe des Hieronymus in neuge-

---

1) ep. LXXI, c. 6: 'proinde non parvas deo gratias agimus de opere tuo, quo Evangelium ex graeco interpretatus es: quia paene in omnibus nulla offensio est, cum scripturam graecam contulerimus. Unde si quisquam veteri falsitati contentiosius faverit, prolatis collatisque codicibus vel docetur facillime vel refellitur. Et si quaedam rarissima merito movent, quis tam durus est, qui labori tam utili non facile ignoscat, cui vicem audis referre non sufficit?'

2) ep. LXXXII, c. 5: 'ideo autem desidero interpretationem tuam pe septuaginta, ut et tanta latinorum interpretum, qui qualescumque hoc ausi sunt, quantum possumus imperitia careamus, et hi, qui me invidere putant utilibus laboribus tuis, tandem aliquando si fieri potest intelligant propterea me nolle tuam ex hebraeo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra septuaginta auctoritatem tamquam novum aliquid proferentes magno scandalo perturbemus plebes Christi'.

schriebenen Exemplaren erschienen, aber vielfach werden auch die alten Exemplare nach der neuen Ausgabe corrigirt und von diesen wiederum Abschriften entstanden sein. Die Berichtigung alter Handschriften aber konnte in sehr verschiedener Weise, sei es mit grösserer oder geringerer Sorgfalt, sei es mit bewusster und beabsichtigter Beschränkung geschehen. Wurden aber von corrigirten Exemplaren Abschriften genommen, so liegt auf der Hand, wie leicht in die Abschriften sich Altes wieder einschleichen konnte. Auf diese Weise blieb in jüngeren Handschriften Manches stehen, was Hieronymus geändert hatte und seine Absicht, eine massgebende Lesart in allen Fällen festzusetzen, gelangte nur in beschränktem Masse zur Ausführung. Einige Beispiele aus den beiden oben erwähnten Handschriften, deren Ueberlieferung ohne allen Zweifel durch die Recension des Hieronymus hindurchgegangen ist, wofür äussere und innere Kriterien übereinkommen, mögen diese Thatsachen illustriren und beweisen.

		Am.		Cav.
Ev. Joh. IV, 6.		fontem		puteum
VI, 12.		saturati		inpleti
50.		hic est panis de caelo descendens		hic est [qui] panis, qui de caelo descendit.

Am weitesten gehen beide in dem unechten von dem Cantabr. (s. Sabat. V) und Brixianus (Blanchini quadruplex Evangel.) gar nicht überlieferten Verse 4, cap. V auseinander.

V, 4. Am. angelus autem domini secundum tempus descendebat in piscinam et movebat aquam: qui ergo primus descendisset post motum aquae sanus fiebat a quocumque languore tenebatur.

Cav. angelus autem secundum tempus descendebet in piscinam et movebatur aqua. Et qui prior descendisset in piscinam post motionem aquae sanus fiebat a quacumque detinebatur infirmitate.

Diese Thatsache erschwert das Geschäft desjenigen, der die Lesung des Hieronymus wiederzufinden sucht, erheblich. Denn weder genügt es, diejenigen Handschriften, die als Recension des Hieronymus sich offen zu

erkennen geben, nur von den Fehlern zu reinigen, die später eingedrungen sind, noch darf er solche Handschriften, die auf den ersten Blick von der Recension des Hieronymus unberührt scheinen, ohne ernstliche Prüfung bei Seite lassen. Um so dringender aber erscheint es, au die Wiedergewinnung des Hieronymianischen Textes auszugehen. Denn das allein kann Licht und Erkenntniss über die vorhergehenden Uebersetzungen schaffen.

Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage

mit besonderer Rücksicht auf

Ed. Reuss: La Bible: Ancien Testament. 3ème Partie: L'histoire sainte et la Loi. 2 Tomes, Paris 1879.

Von

Prof. Dr. Kayser
in Strassburg.

Zweiter Artikel.

In dem ersten Artikel habe ich das oben angezeigte Werk mehr oder weniger aus den Augen verloren, da es hauptsächlich mein Zweck war, die jüngsten Angriffe gegen die Graf'sche Hypothese abzuweisen, welche bei Reuss nur wenig Berücksichtigung gefunden haben; in dem jetzigen Artikel werde ich viel häufiger auf ihn zurückkommen. Auch der nachexilische Ursprung des Priestercodex und seine Promulgirung durch Esra angenommen, erübrigen nämlich eine Reihe von Specialfragen, welche von den Vertretern dieser Ansicht nicht in derselben Weise beantwortet werden, und hier nimmt Reuss vielfach eine Sonderstellung ein, die zu beleuchten sein wird. Sie betreffen zunächst die vordeuteronomische Gestalt des Hexateuchs. Es ist anerkannt, dass der Deuteronomiker das jehovistische Buch vor sich hatte, sowie dass dieses selbst nicht aus Einem Gusse ist. Aber noch ist nicht ausgemacht, (I) ob der Jahvist oder der Elohist der jüngere Verfasser sei, und wie die Schriften beider in Verbindung mit einander gekommen. Ferner (II) sind die Gelehrten nicht einig über den ursprünglichen Umfang des Deuteronomiums, und noch ist keine Einheit darüber erzielt, ob dieses Buch von seinem Verfasser selbst oder einem Späteren dem älteren Geschichtswerke einverleibt

worden ist. Das Uebrige bezieht sich auf die exilischen oder nachexilischen Theile des Pentateuchs, und culminirt in der Frage nach der Gestalt des von Esra promulgirten Gesetzbuches. War's der ganze Pentateuch oder nur ein Theil desselben? (III) Und wenn letzteres blos, welchen Umfang hatte dasselbe? Enthielt es, die „zur sogenannten Grundschrift“ gehörigen Stücke der Genesis? (IV) Gehörte das in Leviticus 17—26 aufgenommene Gesetzbuch dazu (V)? Und hat es auch nach Esra noch Erweiterungen erfahren? (VI). Die beiden zuerst angegebenen Fragen haben fast nur litterärhistorisches Interesse. Ob der Jahvist später schrieb als der zweite Elohist und ihn selbst überarbeitet oder ein Anderer ihre Schriften zusammengefügt hat, ist für die Cultgeschichte von geringem Belang, da beide dieselben Zustände voraussetzen und sanktioniren. Ebenso gleichgiltig für die Cultgeschichte ist die Differenz bezüglich des Umfangs des ursprünglichen Deuteronomiums. Wie man nämlich das Buch auch abgrenze, so steht jedenfalls alles Uebrige, was jetzt damit verbunden ist, in Geist, Sprache und Zeitalter demselben so nahe, dass der Culthistoriker Ursprüngliches und Späteres unterschiedslos zusammennehmen kann. Viel höhere Bedeutung für die Entwicklung des Cultus im restaurirten Juda haben die übrigen Fragen, handelt es sich doch darum zu erkennen, wie die Reform Esra's angebahnt wurde, und ganz besonders, ob sie keine Fortbildung mehr erfuhr, und den jüngeren Schriftgelehrten nichts mehr zu thun übrig blieb, als auf dem Wege der Exegese die vorkommenden Differenzen auszugleichen und das fertige Gesetz den concreten Fällen anzupassen. Bevor ich zu einer kritischen Uebersicht der verschiedenen Lösungen, welche die angeführten Fragen neuerdings gefunden haben, übergehe, achte ich es für nothwendig, noch ein Wort über die hier gebrauchte Bezeichnung der einzelnen Quellenschriften des Hexateuchs vorauszuschicken. Es ist oft genug über die Verwirrung geklagt worden, welche auf diesem Gebiete dadurch entstanden ist, dass derselben Urkunde bald neue Benennungen gegeben wurden, die den neugewonnenen Resultaten besser entsprachen als die früher üblichen, bald die

älteren beibehalten wurden, auch wenn sie nicht mehr dazu stimmten. Es liegt nicht in meinem Sinne, die bestehende Verwirrung durch neue Bezeichnungen noch zu vermehren, und ich eigne mir daher gerne die von Wellhausen vorgeschlagenen an, durch welche am wenigsten dem kritischen Urtheil präjudicirt wird, und nenne nach seinem Vorgange J das jahvistische, E das mit ihm verbundene elohistische Geschichtsbuch, JE die Combination beider, D das Deuteronomium, dem noch D′ das Werk desjenigen, der D in JE eingefügt hat, sich anschliessen könnte, PC alles nachexilische, in welchem die früher sogenannte Grundschrift oder das Elohimbuch Q, der Grundstock der in Lev. 17—26 eingeschalteten Stücke wegen ihrer Verwandtschaft mit Ezechiel Ez, die Erweiterungen von Q in demselben Geist und Styl Q′ und die erläuternden und harmonisirenden Glossen des letzten Redaktors R heissen mögen.

I. Das jehovistische Buch.

Es ist in dem ersten Artikel festgestellt, dass der Verfasser des Deuteronomiums das jehovistische Buch kannte und gebrauchte, dessen Erzählung voraussetzt und theilweise wiederholt, dessen gesetzlichen Inhalt (Ex. 20—23. 34) in entwickelterer oder veränderter Gestalt wiedergiebt. Das jehovistische Buch ist aber selbst nicht aus Einem Gusse. Seit Hupfeld nach dem Vorgange von Illgen in der Genesis das Vorhandensein eines zweiten Elohisten nachgewiesen hat, ist man den Spuren dieses Schriftstellers in dem ganzen Hexateuch nachgegangen, und hat erkannt, dass sein Werk in Sprache, Geist, Charakter und wohl auch was die Zeit seiner Abfassung betrifft, demjenigen des Jahvisten am nächsten steht. Die Ansichten aber über die Priorität des Einen oder des Anderen, sowie über die Art und Weise, wie sie mit einander in Verbindung gekommen sind, gehen noch auseinander. Nach Schrader (§ 202) hat der Jehovist die beiden vor ihm von einander unabhängig vorhandenen elohistischen Bücher (Q und E) in einander geschaltet und mit eignen Zuthaten vermehrt. Nach Dillmann (Genesis 1875, p. XIV) ist es ein Redaktor, welcher die drei Urkunden Q,

J und E zusammengebracht hat, wobei E aber zugleich schon vom Jehovisten benutzt ist. Beiden Gelehrten gilt Q als die Grundschrift, das Deuteronomium als der jüngste Theil des Pentateuchs. Ihre Lösung des Problems der Zusammensetzung des Pentateuchs haben wir darum abweisen müssen, weil der Deuteronomiker Q noch nicht kannte, sondern blos das aus J und E bestehende Buch des Jehovisten. Herm. Schultz (Alttestamentliche Theologie, 2. Ausgabe, p. 88) und Wellhausen (Geschichte Israel's, p. 371 f.) halten E für das jüngere Geschichtswerk, Schrader, Nöldeke, Colenso wie schon Hupfeld für das ältere. Endlich hat nach Hupfeld und Nöldeke der Jahvist selbst das elohistische Geschichtsbuch (E) dem seinigen (J) stückweise einverleibt, nach Wellhausen ein dritter (der Jehovist) sie zusammengefügt. Reuss enthält sich einer Entscheidung zwischen beiden letzteren Ansichten. Wir lesen (S. 193): „Das Werk des sogenannten zweiten Elohisten ist so innig mit dem des Jehovisten (J) verschlungen und verschmolzen, dass man in vielen Fällen den jetzigen Text zerbröckeln müsste, wenn man dasjenige, was der Jehovist seiner vielbenutzten Quelle entlehnt hat, von seinen eigenen Zuthaten sondern wollte.“ Und auf derselben Seite: „Statt dem Jehovisten eine Redaktion auf Grundlage des elohistischen Buches zuzuschreiben, hat man neuerdings zwei Werke angenommen, ein jehovistisches (J) und ein elohistisches (E), worauf dann erst eine Zusammenarbeitung durch einen Dritten erfolgt wäre. Wir zweifeln nicht an der Möglichkeit, in der Sonderung des in JE enthaltenen Ueberlieferungsstoffes zu bestimmteren Resultaten zu gelangen als bis jetzt geschehen ist, und wollen die Wahrscheinlichkeit letzterer Hypothese nicht beanstanden, aber wir enthalten uns den Gelehrten auf dieses mit Dornen besäete Gebiet zu folgen, und lassen uns daran genügen zu wissen, was der Deuteronomiker vorgefunden hat.“ In den der Uebersetzung beigegebenen Anmerkungen waltet bald die erstere, bald die letztere Auffassung der Quellenverbindung vor. Ich selbst habe früher auf die Scheidung der Elemente in JE mich nicht eingelassen, theils weil es sich blos um die Feststellung der vordeuteronomischen Gestalt des Hexateuchs handelte, theils

weil ich eine genaue Sonderung für unmöglich hielt. Auch heute noch bin ich von dieser skeptischen Haltung nur theilweise zurückgekommen. Es ist schon äusserst schwer die elohistischen Stücke, wenn nicht zufällig der Gottesname sie verräth, nur zu erkennen. Knobel (Exeg. Handbuch, XIII. p. 541 ff.) und Schrader (Einleitung, § 186) haben zwar eine Reihe linguistischer Eigenthümlichkeiten des Verfassers vermerkt. Wie wenig sind ihrer aber im Vergleich mit den zahlreichen Redeweisen, die er mit dem Jahvisten gemein hat! Colenso (V. p. 59 sq.) erklärt sie geradezu für unausreichend, um eine Scheidung zu motiviren und will diese nur auf sachliche Differenzen gegründet wissen (p. 48. 61). Ja er meint J sei nur eine spätere Redaktion des Stoffes von demselben Verfasser, der früher E geschrieben hatte (p. 60. 65). Kann man dem gelehrten Bischof von Natal auch hierin nicht folgen, so ist doch wenigstens so viel gewiss, und durch die abweichenden Bestimmungen des zu E Gehörigen bei Knobel, Schrader, Dillmann und Wellhausen dargethan, dass überall wo der Gottesnamen Elohim nicht vorkommt, das Werk des Elohisten mit Sicherheit nur da erkenntlich ist, wo zu seinen sonst gewohnten Redeweisen noch Diskrepanzen mit der jahvistischen Erzählung hinzukommen, und auf diese und den logischen Zusammenhang der Berichte ist bei der Sonderung das grösste Gewicht zu legen. Indess gerade solche Parallelen zu J finden sich zahlreich genug vor, um zur Annahme zu nöthigen, dass ein elohistisches Buch der Urgeschichte Israels wenigstens von Abraham an einmal gesondert bestanden hat, und es erhebt sich die Frage, auf welchem Wege Bruchstücke daraus in die Jahvistische Erzählung gekommen sind, ob durch den Verfasser der letzteren selbst, oder durch einen jüngeren von ihm verschiedenen Redaktor. Wellhausen hat, wie oben gesagt, die letztere Ansicht durchgeführt (Jahrbücher für deutsche Theologie, Band XXI Heft 3 u. 4). Indem ich dieselbe zu beurtheilen mich anschicke, gedenke ich nicht seine Aufstellungen insgesammt in Untersuchung zu ziehen, wozu in diesem Aufsatze der nöthige Raum nicht vorhanden wäre. Es wird genügen aus der Gesammtheit einzelne aus J und E zusammengesetzte Perikopen

herauszuheben, und darauf anzusehen, ob ihre Gestalt die Hypothese Wellhausen's überall rechtfertige oder vertrage.

Von vornherein räumen wir ihm ein, dass die Annahme eines Redaktors, der J und E zusammenfügte, an vielen Stellen sich als die allein richtige aufdrängt. So ist z. B. die Abfassung von JE auf Grundlage von E durch den Jahvisten selbst ausgeschlossen in dem Berichte über Jakob's Heerdenerwerb in Mesopotamien und seine Flucht von Laban (Gen. Cap. 30,25—31.52). Die Klagen Jakob's über die Wortbrüchigkeit Labans im elohistischen Cap. 31, 1—16, setzen, wie Wellhausen gezeigt (p. 427), eine andere Art voraus wie Jakob zu seinem Heerdenreichthum kam als die im jahvistischen Capitel 30 erwähnte List. In Capitel 30 sind den Zusammenhang unterbrechende, das Verständniss störende Verse eingeschaltet, die nur zu Capitel 31 passen, und in Cap. 31 solche, die nur mit dem Hauptinhalt von Cap. 30 in Verbindung stehen. Der Jahvist hätte so nicht redigirt, und der ganze Abschnitt begreift sich nur, wie auch Reuss zeigt (I. p. 393 Anm. 3 und 399 Anm. 4) als eine Combination zweier von einander abweichender Berichte. Dasselbe ist der Fall bei der Erzählung von der Erscheinung Gottes am Horeb (Exod. III. IV, 1—17 cf. Wellh. XXII, p. 440). Wäre der Jahvist der Redaktor, er hätte nicht (Ex. III, 2. 3) בער einmal in dem Sinne von verbrennen, das andere Mal in dem Sinne von brennen gebraucht, er hätte nicht nach dem eigenen Vers 7: Und Jehovah sprach: „Gesehen hab' ich das Elend meines Volkes, welches in Aegypten ist, und das Geschrei hab' ich gehört wegen ihrer Treiber, ich kenne ihre Leiden", noch Vers 9 aus dem Elohisten hinzugefügt: „Und siehe das Geschrei der Kinder Israels ist vor mich gekommen und den Druck habe ich gesehn, womit die Aegypter sie drücken", er hätte nicht den 14. Vers aus seiner Quelle dem eigenen gleichbedeutenden Vers 15 vorausgeschickt. Die Combination zweier vorliegender Berichte, deren jeder für sich vollständig war, durch einen späteren Redaktor ist hier, wie an anderen Stellen, augenscheinlich.

Daneben aber gehen Stücke einher, welche mit dieser Annahme unverträglich scheinen. Für ein solches Stück

ist die Erzählung von Isaak's Opferung in Gen. 22. zu halten. Die ganze Perikope, deren erster Theil elohistisch, deren zweiter Theil jahvistisch ist, trägt ohne alle Doubletten einen durchaus einheitlichen Charakter an sich. Wenn nun aber der elohistische Vers 8: Gott wird sich das Schaf ersehen zum Brandopfer, den jahvistischen Vers 14 vorbereitet, wo es heisst: Abraham nannte den Namen selbigen Ortes: Jehovah ersieht, wenn der jahvistische Vers 14 die direkte Folge des elohistischen Verses 13 bildet, der jahvistische Vers 15 auf die elohistischen Verse 2 und 11 Rücksicht nimmt, so ist es gewiss näher gelegt an eine Ueberarbeitung einer elohistischen Erzählung durch den Jahvisten selbst zu denken als an eine Verschmelzung zweier Berichte, welche mit Ausnahme der Gottesnamen hätten ganz identisch sein müssen. Wellhausen selbst sieht es so an (p. 409), nur dass er den Redaktor, den Jehovisten an die Stelle des Jahvisten setzt. Es ist nun zwar die Möglichkeit zuzugestehn, dass der Jehovist auch solche Stellen aus E aufnehmen konnte, welche in J keine Parallelen hatten, und man müsste sich bei dieser Ansicht beruhigen, wenn der einheitliche Charakter der Erzählung nur da zum Vorschein käme, wo derselbe entweder J oder E allein vor sich hatte und mit leichten Umänderungen wiedergab. Derselbe einheitliche Charakter ohne irgendwelche Wiederholungen oder Unzuträglichkeiten begegnet uns aber auch noch in Stücken, darin J und E abwechseln, wie in dem Abschnitte über Jakob's Doppelheirath und die Geburt seiner Söhne in Mesopotamien (Gen. 29, 1—30, 24). Cap. 29, 14b—30 ist nach Wellhausen (p. 426) zumeist aus E, und 29, 31—30, 24 ein „ganz merkwürdiges Stück Mosaik aus J und E. Der Redaktor (Jehovist) soll nun schon in den ersten Theil eingegriffen haben durch Umänderung der elohistischen Ausdrücke קטנה גדולה in die jahvistischen צעירה בכירה und durch die Einschaltung der Mägde aus J in Vers 24 und 29, weil nur der Jahvist שפחה statt des elohistischen אמה gebrauche. Aber, was das letztere betrifft, so hatte auch der Elohist, nach 30, 3 zu urtheilen, von den Mägden gesprochen, und desshalb konnte der Inhalt von Vers 24 und 29 auch bei ihm nicht fehlen. Ist es nun

wahrscheinlicher, dass ein zusammenarbeitender Redaktor, wo er E aufnahm, einmal גדולה und קטנה stehen liess, ein ander Mal dafür בכירה und צעירה einsetzte, einmal אמה beibehielt, das andere Mal es mit שפחה vertauschte, und nicht vielmehr, dass der Jahvist, wenn er E überarbeitete, bisweilen unwillkürlich seinen eigenen Sprachgebrauch einführte? Gewiss das letztere, denn, wenn dem Jehovisten etwas hieran lag, so hätte er die Umänderung wohl überall vorgenommen. Und die Mosaik ohne Lücke noch Superfötation, wobei E immer auf J und J immer auf E zurückweist, erklärt sich einfacher durch die Annahme, dass der Jahvist aus E aufnahm, was ihm passend schien, als durch die Voraussetzung einer Combination zweier paralleler Berichte, welche bis auf wenige Etymologien einander in Inhalt und Sachordnung hätten auf ein Haar gleichen müssen (Wellhausen, p. 427. cf. Reuss, I p. 392 Anm. 4 und 393 Anm. 4—6). Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit der Erzählung von der Begegnung Jakob's mit Esau Gen. 32, 1—33, 17 (Wellh. 433 u. folg.). Es finden sich hier deutliche Spuren der Abwechslung von J und E.

Aus J sind nach Wellhausen entlehnt:

32, 4—14a 23—33. 33, 1—4; 6—9; 12—17.

Aus E:

32, 1—3 14b—22 33, 5 10, 11

Nun aber trifft es sich, dass 33, 5 aus E 33, 1. 2 aus J zur Voraussetzung hat, 33, 8. 9 aus J auf 32, 14 sq aus E Rücksicht nimmt, dass 33, 5. 10. 11 aus E nur im Zusammenhange von J verständlich sind, und der ganze letzte Theil 33, 1—17 sowohl auf J (vergl. 1 mit 32, 6) als auf E (vgl. 8—10 mit 32, 14 sq.) zurückweist. Doubletten sind keine vorhanden. Dieser Sachbestand scheint sich nur zu erklären, wenn der Jahvist selbst die Erzählung von E überarbeitet hat.

Es ist auf diese verschiedenartigen Abschnitte hingewiesen worden, um zu zeigen, dass die von Wellhausen aufgestellte Ansicht einer Verschmelzung von J und E durch einen von beiden unterschiedenen Redaktor bald der Textgestalt in JE entspricht, bald sich damit nicht verträgt,

dass die Annahme einer Ueberarbeitung von E durch den Jahvisten dort unzureichend hier vorzüglicher ist. Consequent lässt sich keine der beiden Hypothesen durchführen, und auch Wellhausen hat sich dieses Gefühl wohl aufgedrungen, wenn er (p. 473) von mehreren allmählich vermehrten (vielleicht gegenseitig von einander abhängigen) Ausgaben von J und E spricht, deren letzte erst mit einander combinirt wären. Diese Vermuthung könnte richtig sein, zur Lösung des kritischen Problems würde sie nichts beitragen, denn wer, ohne Ewald's Spürkraft und Spürzuversicht zu besitzen, möchte sich an die Entwirrung eines so vielfach verschlungenen Knotens heranwagen? Soll die Composition von JE wenigstens annähernd in's Klare gebracht werden, so muss die Kritik einen complicirteren Weg als die bis jetzt betretenen einschlagen, und Dillmann hat vielleicht das Richtige getroffen, wenn er sowohl die Ueberarbeitung von E durch den Jahvisten selbst als Einfügung einzelner Stücke aus E in das fertige Buch des Jahvisten durch einen spätern Redaktor annimmt. Wie dem auch sei, dieses schwierigste Problem der Entstehungsgeschichte des Hexateuchs ist noch nicht gelöst.

Die Abfassung des jehovistischen Buches oder seiner Bestandtheile wird fast einstimmig von den Gelehrten in die blühendste Zeit des getheilten Reiches in das 9. oder in den Anfang des 8. Jahrhunderts versetzt. Ueber das Vaterland desselben hingegen ist noch nicht das letzte Wort gesprochen. Gewöhnlich schreibt man E einem nordisraelitischen, J einem judäischen Verfasser zu (Nöldeke, Jahrb. für prot. Theologie I, p. 342; Dillmann, Genesis, XIII). Reuss, wie schon Schrader (Einleitung p. 321) lässt beide Bestandtheile im Nordreiche entstanden sein (p. 198). Wellhausen (Geschichte Israels, p. 374) ist weniger darauf bedacht diese Frage zu entscheiden, als den Unterschied in Gedanken und Interessen, den andere zwischen denselben statuirt haben, als kaum fühlbar zu erweisen. Die Gründe, die man für den judäischen Ursprung von J anzuführen pflegt, sind jedenfalls nicht beweisend. Wichtig wäre der Berg im Lande Morijah, wo Abraham seinen Sohn opfern soll (Gen. 22), wenn er sich unbestreit-

bar mit dem Tempelberg in Jerusalem identifiziren liesse und nicht gerade in einem elohistischen Abschnitte genannt wäre. Das gelegentliche Hervorheben Juda's als Fürsprecher für Joseph (Gen. 37, 26 sq.), als Bürge für Benjamin (43, 3 sq. 44, 16) oder als vorausgesandt Joseph die Ankunft seiner Familie anzusagen (46, 28) stellt ihn bei weitem nicht Joseph dem allein Verherrlichten gleich. Cap. 38 enthält bittern Schimpf auf den ganzen Stamm Juda wie er nur in Ephraim entstehen konnte (Reuss, p. 101 und 198). Das Interesse endlich an den Heiligthümern des Nordreichs, an Sichem und Bethel, deren Stiftung der Verfasser auf Abraham zurückführt (12, 7. 8), an dem Heiligthum in Beerseba (21, 3), wohin viele Nordisraeliten wallfahrteten, ein Interesse, welches er mit dem Elohisten theilt, und dem eine gänzliche Vernachlässigung Jerusalems und seines Tempels zur Seite geht, ist ein Beweis mehr für den Ursprung des Buches im Nordreich. Dass der Kälberdienst (Ex. 32) verpönt ist, könnte nur dann als Beweis des Gegentheils gelten, wenn der Elohist keinen Antheil an der Erzählung von dem goldnen Kalbe hätte und Hosea nicht ebenso den Kälberdienst verwürfe. Nimmt man Alles zusammen, so wird man mit Reuss auch die Abfassung von J im Nordreich für das Wahrscheinlichere halten.

II. Das Deuteronomium.

Ihrer Erledigung viel näher gerückt scheint die Frage nach der Urgestalt des Deuteronomiums und seiner Verbindung mit dem jehovistischen Buche. Seit den Untersuchungen von Riehm und Graf galten als Grundstock des Deuteronomiums die Cap. IV, 44—XXVI und XXVIII, die Anfangskapitel hingegen, sowie XXVII. XXIX—XXXIV, so weit sie nicht der älteren Urkunde und Q angehören, als von demselben Verfasser geschrieben und zwar speziell zu dem Zwecke, sein Gesetzbuch in das jehovistische Geschichtswerk einzuschalten, wobei er auch den Schluss des letzteren über die Besitznahme Canaans unter Josua erweiterte. Diess war die Ansicht von Kuenen (Godsdienst I, p. 449 f.), Nöldeke (Jahrb. f. prot. Theol. I, 348), Colenso (VI, p. 28). Indess haben Kleinert (das Deuteronomium) und Hollenberg (die deutero-

nomischen Bestandtheile des Buches Josua (Stud. und Crit. 1874. 3. p. 462 sq.) eine Reihe von Thatsachen hervorgehoben, welche es wahrscheinlich machen, dass nicht der Deuteronomiker selbst, sondern ein anderer etwas späterer Schreiber das Gesetzbuch mit Anfangs- und Schlusskapiteln versehen in JE eingereiht und die jehovistische Erzählung im Buche Josua vermehrt hat. Reuss vertritt diese Ansicht (p. 204 sq.) und in anderer Gestalt auch Wellhausen (Jahrb. für deutsche Theologie XXII, 3. p. 458 f.). Nach letzterem Gelehrten sind nicht allein Cap. I—IV. XXVII. XXIX und folgende, sondern auch V—XI und XXVIII Zusätze zu dem ursprünglichen Buche. Dieses bestand bloss aus C. XII—XXVI, 19 und erfuhr zwei vermehrte Ausgaben, die eine durch Hinzufügung von I—IV und XXVII, die andere durch Hinzufügung von V—XI und XXVIII, welche beide schliesslich zu einem Buche vereinigt in den vorexilischen Bestand des Hexateuch aufgenommen wurden (p. 464). Die Beschränkung des Urdeuteronomiums auf C. XII—XXVI ist schon zu Anfang des Jahrhunderts behauptet worden. Ist sie aber auch richtig?

Das einzige Argument, welches Wellhausen gegen die Ursprünglichkeit von C. V—XI geltend macht (p. 462 sq.) ist die beständige Aufforderung zum Halten noch gar nicht bekannt gemachter und nur zum Theil inhaltlich anticipirter Gebote: „Ihr Verfasser scheine nur desshalb stets zum Voraus auf dieselben hinweisen zu können, weil sie ihm eben auch schon als Schrift vorlagen, die er dann mit einer Vorrede versah. Nur so sei zu verstehen, dass er XI. 26 sq. sogar den Segen und den Fluch vorlegt für das Halten oder Uebertreten noch gar nicht gegebener Gesetze.“ Widersprüche oder sprachliche Differenzen zwischen diesen Capiteln und der Gesetzgebung in C. XII—XXVI werden keine angeführt, ebenso wenig findet sich hier eine ausdrückliche Hinweisung auf diese Thora als eine schon geschriebene. Letzteres ist allerdings in Deut. 28, 58. 61 der Fall und dadurch die Ausschliessung dieses Capitels besser motivirt, weil Moses mitten im Reden doch nicht seine eigene Rede schon als Schrift anführen kann. Um mit letzterem zu beginnen, so erhebt

sich gegen die Auffassung von Cap. 28 als jüngeren Zusatz eine Instanz, deren Wellhausen selbst gewärtig ist. Die Flüche, welche auf den König Josia einen so gewaltigen Eindruck machten (2 Reg. 22), können keine anderen sein als diejenigen, welche daselbst zu lesen sind, und es muss daher dieses Capitel dem ursprünglichen Deuteronomium angehört haben, wenn auch nicht in demselben Umfange, in welchem es uns jetzt vorliegt. Es ist mir nun von jeher aufgefallen, dass dem Abschnitt, welcher die Segnungen enthält, 1—14 von den Flüchen nur 15—46 entspricht, welches Stück auch in V. 45 und 46 seinen abrundenden Schluss hat. Das Folgende ist theils Wiederholung, theils Steigerung des vorher schon Gedrohten und gewiss erst geschrieben, nachdem man die Schrecken der Belagerung schon erlebt hatte, auch entbehrt es des Schlusses, welcher schon 45. 46 gegeben ist. Darnach wird man V. 1 – 46 dem ursprünglichen Deuteronomium beizählen, V. 47—68 für einen jüngern Zusatz halten müssen (cf .auch Kleinert), womit zugleich das Argument aus 58 und 61 gegen die Zugehörigkeit des Capitels zum Urdeuteronomium beseitigt ist.

Was die Ausschliessung von C. V—XI betrifft, so beruht dieselbe bei Wellhausen mehr auf subjektiven Eindrücken als auf positiven Beweisen, und man könnte sich desshalb genügen lassen ihm den andern subjectiven Eindruck entgegenzuhalten, dass IV, 44 die Ueberschrift und XXVIII, 69 die Unterschrift des Buches viel deutlicher bilden als XII, 1 und XXVI, 16 u. folg., zumal 12, 1 sich an den vorhergehenden Vers genau anschliesst und XXVII, 9. 10 wie die Brücke von C. 26 zu C. 28 erscheint. Da damit indess der gegen die Ursprünglichkeit dieser Capitel erhobene Verdacht nicht hinlänglich entfernt wäre, ziehe ich es vor dieselbe auf indirektem Wege wahrscheinlich zu machen. Es ist zuvörderst festzustellen, dass der Gesetzgeber in C. 12—26 auf das jehovistische Buch im Ganzen ohne Unterschied von J und E Rücksicht nimmt. Deut. 26, 6 ist von der Bedrückung Israels in Aegypten die Rede in Ausdrücken, die wir Ex. 1, 11. 12 beim Elohisten wiederfinden, von der Befreiung aus Aegypten wie Ex. 3, 7. 19 beim Jahvisten; das Gebot der

Vernichtung der Amalekiter Deut. 25, 19 weist zurück auf Ex. 17, 14 aus E; Deut. 23, 4 bezieht sich auf Num. 22—24 nach Wellhausen aus J und E. Hatte aber der Deuteronomiker die jehovistische Schrift in ihrer fertigen Gestalt vor sich, so mangelt jeder Grund zu zweifeln, dass er auch den Dekalog so gut wie die Bundesgesetze geben wollte, welche Stücke Wellhausen unter die beiden Quellen vertheilt. In der That setzt XVIII, 16 nicht anders als V, 19 sq. die in Ex. 20, 18 sq. erwähnten Vorgänge am Horeb voraus, das Verlangen des Volks nicht mehr selbst wie bei der Verkündigung der zehn Gebote Gottes Stimme zu hören, sondern durch Vermittlung von Moses die ferneren Vorschriften Gottes zu empfangen, und wenn Moses 18, 18 das Volk auf die Propheten als Mittler der Offenbarung verweist, während V. 31 er selbst der Mittler ist, so macht diess insofern keinen Unterschied, als Moses nur der erste unter ihnen ist. Mit der Zugehörigkeit des Dekalogs zum ursprünglichen Deuteronomium ist aber diejenige des ganzen Abschnittes V—XI erwiesen. Verstärkt wird der Beweis noch dadurch, dass das Deuteronomium im Grossen dieselbe Ordnung einhält wie Ex. 20 u. f. Auf den Dekalog V lässt es das Verbot des Götzendienstes VII—XI wie Ex. 20, 22 folgen, und damit in Verbindung den Befehl der Ausrottung der Cananiter, welchen Ex. 23 erst nachbringt; sodann geht es auf den Gottesdienstort über XII parallel mit Ex. 20, 24. 25 mit dem grossen Unterschiede, dass an die Stelle der in Exodus erlaubten Vielheit der Altäre nun die alleinige Geltung des jerusalemischen tritt. Wie im Exodus kommen weiter die einzelnen Verordnungen an die Reihe und das ganze schliesst c. 28 wie das Bundesbuch Ex. 23. 20 sq. mit Verheissung und Drohung. Dieser Parallelismus zeigt, wenn ich nicht irre, deutlich genug, dass der Deuteronomiker den Gesammtinhalt des jehovistischen Gesetzes bald in erweiterter bald in modifizirter Gestalt wiederzugeben und eben vermittelst dieser theilweisen Umänderungen seiner Gegenwart anzupassen gedachte. Aus diesem Grunde scheint mir die Ursprünglichkeit von C. V—XI festzuhalten. Damit soll freilich nicht behauptet werden, dass Alles, was zwischen V, 1 und XXVI, 19

steht, aus der Feder des Deuteronomikers geflossen ist. Ich stehe z. B. nicht an das Königsgesetz 17, 14—20 mit Kleinert und Wellhausen für späteren Zusatz anzusehen, besonders darum, weil es die Erzählung 31, 9. 26 voraussetzt, und ebenso XI, 26—31 die Verordnung von Segen und Fluch auf Garizim und Ebal, welche mit c. 27, 11 sq. steht und fällt.

Anders als mit V—XI und XXVIII steht es mit der Anfangsrede I—IV und der Schlussrede c. XXIX. XXX. Alles spricht dafür, dass diese beiden Stücke erst von einem Späteren, den man den Deuteronomisten (D') genannt hat, hinzugefügt sind und zwar eigens zu dem Zwecke, das deuteronomische Gesetzbuch in das jehovistische Buch einzuschalten. Die Gründe dieser Ansicht, wie sie von Hollenberg, Wellhausen und Reuss (p. 209 sq.) dargelegt sind, werden wohl auch Anderen überzeugend geschienen haben. Zwar die sachlichen Widersprüche zwischen 2, 29 und 23, 5, zwischen 2, 14 und 5, 3 würden sich vielleicht, wie ich es versucht habe (Das vorexil. Buch, p. 134 u. 143) auf exegetischem oder kritischem Wege beseitigen lassen. Deutlich aber ist, dass diese Capitel eine andere historische Situation voraussetzen als das ursprüngliche Deuteronomium, dass zur Zeit, als ihr Verfasser schrieb, das Exil schon begonnen (4, 29; 29, 27; 30, 3), also wenigstens die erste Deportation unter Jojachin schon stattgefunden hatte; Reuss hat ferner die Nachahmung Jeremia's an mehreren Stellen nachgewiesen, endlich wird hier (I. 5; 29, 19. 20. 28; 30, 13) „diese Thora", das Deuteronomium als ein vollendetes Buch erwähnt. Cap. 31 ist ein historisches Stück, welches dieses Buch von Mose geschrieben und den Priestern übergeben werden lässt (9. 11. 12. 24—26), recht augenscheinlich um dasselbe noch vor dem Bericht über das Ende Mosis in das jehovistische zu verweben.

Es unterliegt weiter keinem Zweifel, dass der Deuteronomist auch die jehovistische Erzählung von der Eroberung Canaans durch Josua überarbeitet hat, besonders in Cap. I und XXIII, letzteres „ein kleines Deuteronomium für sich" (Nöldeke). Ob er auch in die früheren Bücher eingegriffen, wie Wellhausen (p. 477) und in weit grösserem Massstabe

Colenso (VI. 130 sq.) behaupten, lasse ich hier dahingestellt. An sich ist zwar die Sache nicht unwahrscheinlich, da man nicht wohl einsieht, warum dieser Redaktor seine Zuthaten gerade ausschliesslich auf den Schluss sollte aufgespart haben. Der Beweis aber könnte, da bei der Verwandtschaft der deuteronomischen Redeweise mit der jehovistischen die stylistischen Merkmale selten ausreichen, nur dann mit einiger Sicherheit geführt werden, wenn der Plan der letzten vordeuteronomischen Gestalt des Hexateuchs sowie das Zeitalter ihres Verfassers genau ermittelt wäre. Die Kritik Wellhausens hat in diesem Bezuge Mehreres in Frage gestellt als zum Abschluss gebracht.

III. War das Esrabuch der ganze Pentateuch?

Die bisher besprochenen Fragen sind, wie schon bemerkt, für die Cultgeschichte von ganz untergeordneter Wichtigkeit; ihre Bedeutung liegt lediglich in dem Beitrag, den ihre Lösung für die Erkenntniss des allmählichen Werdens des Pentateuchs als literarisches Werk abgiebt; nicht so diejenige, welche jetzt zu erörtern ist, die Frage nach der Gestalt des mosaischen Gesetzbuches, welches durch Esra frühestens im Jahr 445 promulgirt wurde. Alle Vertreter der Graf'schen Hypothese sind zwar darin einig, dass das Priestergesetz (Q) erst damals ans Licht trat, und sie berufen sich hiefür auf den gewiss nach authentischen Quellen verfassten Bericht Neh. 8 und 10, welchen man allzulange vernachlässigt hat. Aber noch ist keine Einheit erzielt über den Umfang des an jenem denkwürdigen Laubhüttenfest dem Volke verlesenen Gesetzbuches Mosis. Hören wir Colenso, Kuenen und Wellhausen,[1]) so war's der ganze Pentateuch mit Ausnahme von mehr oder weniger später eingeschalteten Novellen. Beide letzteren Kritiker stimmen darin miteinander überein, dass Esra ein auf der Grundlage der Aufsätze Ezechiel's (40—48) und seiner Nachfolger (Lev. 17—26) ausgearbeitetes Gesetz-

---

1) Colenso V. VI. Kuenen, De Godsdienst van Israel, II p. 127 sq. Wellhausen, Geschichte Israels, I. p. 421 sq. Jahrbüch. für deutsche Theol. XXII. p. 459.

buch aus Babylonien mitbrachte, dasselbe den judäischen Zuständen angepasst in den bisher allein vorhandenen jehovistisch-deuteronomischen Hexateuch einfügte, und das Volk auf den gesetzlichen Gesammtinhalt desselben verpflichtete, wobei natürlich auf das erst eingeschaltete Priestergesetz das Hauptgewicht gelegt wurde. „Der Priestercodex eingearbeitet in den Pentateuch als dessen massgebender legislativer Bestandtheil wurde das definitiv mosaische Gesetz. Es ist nicht nöthig und schwerlich richtig Esra für mehr als für den Redaktor, den eigentlichen und hauptsächlichen Redaktor des Pentateuchs zu halten, insbesondere wird er nicht der Verfasser von Q gewesen sein" (Wellhausen). Sehen wir nach den Argumenten, worauf diese Ansicht sich stützt! Aus Neh. 8 und 10 sind sie nicht entnommen. So deutlich nämlich der Bericht über Esra's und Nehemia's Reformen zeigt, dass die priesterliche Gesetzgebung in Q damals erst in's Leben trat, da alle Neuerungen der beiden Männer den Vorschriften derselben entsprechen, so augenscheinlich Q zum wenigsten ein Hauptbestandtheil des verlesenen Buches war, so wenig sind Anzeichen vorhanden, dass dieses ein Mehreres enthielt. Anch sind die Gründe der genannten Gelehrten ganz allgemeiner Art: sie behaupten das deuteronomische Gesetz, welches seit Josia's Reform zum Staatsgesetze erhoben, und in der exilischen Zeit und ersten Restaurationszeit als solches anerkannt war, könne nicht durch ein später eingeführtes auf einmal antiquirt sein. Wenn es aber, wie Jeremias und Ezechiel hinlänglich bezeugen, schon unter Josia's Nachfolgern in seinen Hauptbestimmungen wider den Götzendienst nicht ausgeführt wurde, wenn Ezechiel sich gedrungen sah den Plan einer neuen Ordnung für die Zukunft zu entwerfen, welche sich durch nichts so sehr auszeichnet, als durch die Schöpfung einer von Fürstenwillkür unabhängigen Hierarchie, wenn es sich unvermögend erwies den Verhältnissen nach der Restauration zu genügen, wofür schon die Einführung des neuen Gesetzes Zeugniss ablegt, sollte man sich da zur Annahme genöthigt fühlen, dass das Deuteronomium mit letzterem sanktionirt wurde? Ich bekenne diese Nöthigung nicht einzusehen und finde in dieser Annahme

nur einen Rest der ältern Ansicht, dass jedenfalls mit Esra der Pentateuch ganz oder nahezu fertig geworden sei. Auch hat sich Reuss durch das angeführte Argument nicht bestechen lassen. Nachdem er festgestellt hat, dass das von Esra und Nehemia promulgirte Gesetz vor a. 445 unbekannt war, und dass Esra es nicht fertig aus Babylonien mitgebracht hatte (p. 233), führt er (§ 28 p. 234 sq.) aus, dass dasselbe sich auf Q beschränkte, mit Ausschluss des jehovistisch-deuteronomischen Buches, welches erst ein Späterer damit verband (p. 241), somit der Pentateuch nicht Esra, sondern einem jüngern Redaktor seine jetzige Gestalt verdankt (p. 238. 256). Die Gründe, welche Reuss (p. 457 f.) für diese auch von mir ausgesprochene Ansicht (Buch der Urgeschichte, p. 195 f.) anführt, scheinen mir überzeugend. Die entgegengesetzte, welche ich die umgekehrte Ergänzungshypothese nennen möchte, lässt sich so wenig durchführen als die ältere, wornach der erste Elohist durch den zweiten und den Jehovisten erweitert und dieses Sammelwerk durch den Deuteronomiker vervollständigt wurde, ja noch weniger, denn nicht J hat den Rahmen abgegeben, sondern Q, nicht Q wurde in das Frühere eingeschaltet, sondern das Frühere in Q. Es ist kaum denkbar, dass Esra, der Redaktor, dem die Gesetzgebung von Q allein am Herzen lag, aus dem vorhandenen Werke so viele Vorschriften aufnahm, die Q schon gab, und noch weniger, dass er Q widersprechende Bestimmungen bestehen liess. Und wenn man sich auch wegen des Ansehns des Deuteronomiums zu dieser Annahme verstehen könnte, so würden doch viele historischen Stücke des Pentateuchs ihr Veto einlegen. Q enthielt eine vollständige Geschichte der Sündfluth, eine vollständige Geschichte der ägyptischen Wunder so gut wie JE. Wo war die Nöthigung beide ineinander zu schalten? Und wo das Hinderniss, wenn die Erzählung von JE schon gewissermassen als canonisch galt, die neue von Q aufzugeben, der canonische Geltung noch abging? Die Verbindung des Heterogenen kann offenbar erst aus einer jüngern Zeit stammen, wo Q dasselbe oder noch höheres Ansehn gewonnen hatte als das ältere Werk; d. h. sie muss jünger sein als Esra, der Q erst in

Geltung brachte. Wir halten also dafür, dass jedenfalls das jehovistisch-deuteronomische Buch nicht mit zu dem von Esra verlesenen und eingeführten Gesetze gehörte, sondern nur derjenige Theil des Pentateuchs, der nach Abzug des letzteren noch übrig bleibt.

IV. Bildeten die vom sogenannten ersten Elohisten herrührenden Stücke der Genesis einen Theil des durch Esra veröffentlichten Buches?

Von Neuem stellt sich hier die Frage nach dem ursprünglichen Umfang dieser Schrift. Enthielt sie alles Uebrige oder nur einen Theil davon? Zuerst haben wir derselben ein Stück zu vindiziren, welches ihr von Colenso abgesprochen wird. Im Gegensatz zu Nöldeke und allen Kritikern, welche vor und nach ihm die sogenannte Grundschrift durch alle Theile des Hexateuchs verfolgten, hat der gelehrte Bischof von Natal eine eigenthümliche Ansicht aufgestellt und durch alle Phasen der jüngsten Pentateuchkritik festgehalten. Die elohistischen Abschnitte der Genesis und der ersten Kapitel des Exodus (elohistisch in dem älteren Sinne des Wortes) bilden nach ihm die anfängliche Grundlage des Pentateuchs. In ihren Rahmen seien die jehovistischen Stücke in verschiedenen Schichten eingetragen, das Werk zuerst vom Jehovisten bis zum Tode Josua's weitergeführt, vom Deuteronomiker erweitert, zuletzt durch Esra die priesterliche Gesetzgebung damit verbunden worden, einschliesslich der historischen Abschnitte in Exodus, Numeri, welche das elohistische Gepräge an sich tragen, der Erzählungen von den ägyptischen Plagen, dem Durchgang durchs Schilfmeer, den Kundschaftern, dem Aufstande Korah's u. s. w. Diese Zerlegung und Datirung der Urkunden[1]) hat meines Wissens ausser ihrem Urheber keine Vertreter gefunden. Gewiss mit Recht, denn sie leidet zuvörderst an allen Schäden der Ergänzungs-Hypothese. Zwar lässt sie sich an der Genesis noch theilweise durchführen, sofern die elohistische Urgeschichte nach dem Schöpfungs- und Sündfluthbericht

1) cf. Colenso VI. App. 123. p. 116 sq. VII. App. 152. p. 129 sq.

wenig mehr enthält als das chronologische Gerüste der Patriarchenzeit nur hier und da durch gesetzliche Stücke durchbrochen, und desshalb die jehovistische Patriarchengeschichte hätte eingeschaltet werden können. Aber sie scheitert schon an dem Doppelbericht über die Sündfluth, wo der Jehovist nicht Ergänzer sein kann. Dasselbe Verhältniss stellt sich in umgekehrter Weise von Exod. VI an heraus. Der priesterliche Verfasser könnte zwar die Verordnung über den Bau der Stiftshütte, und was damit von Cultgesetzen in Leviticus und Numeri zusammenhängt, in ein fertiges Buch eingetragen haben, unmöglich aber hat er seine Erzählungen über die ägyptischen Plagen, den Durchgang durch's rothe Meer, die Auskundschaftung Canaans und den Aufstand Korah's als Ergänzungen zu denjenigen des Jehovisten concipirt und niedergeschrieben, denn jedes dieser Stücke bildet für sich ein Ganzes, und steht in wesentlichen Punkten mit der jehovistischen Parallele, in welche es eingearbeitet ist, im Widerspruch. Kurz, alle Gründe, womit Colenso den ergänzenden Charakter des Elohisten in der Genesis bestreitet,[1]) gelten auch hier. Sein proton pseudos liegt darin, dass er überall das allmähliche Werden des Pentateuchs nur auf dem Wege der Ergänzung sich vorstellen kann, statt wie es weit häufiger der Fall ist auf demjenigen der Zusammenarbeitung fertiger Schriften. Das ist jedoch nicht der einzige Fehler der Hypothese des englischen Bischofs. Liest man die elohistische Grundschrift, so wie er sie aus Gen. I bis Exod. VI zusammenstellt,[2]) so fällt sofort auf, dass sie kein Ende hat. Sie kann nicht mit der Erzählung der Bedrückung Israels in Aegypten und der Verheissung der Befreiung aus der Knechtschaft geschlossen haben, sondern es müssen nach Gen. 17, 8 und 35, 12 die Erzählung der Befreiung und die der Besitznahme Canaans integrirende Theile derselben gewesen sein. Dieses vermisste Ende ist aber thatsächlich in Exodus bis Josua vorhanden in denjenigen Stücken dieser Bücher, welche Colenso zu den

1) VI. 581 sq.
2) V. c. 17 p. 197 f. VI. p. 182 f.

jüngsten Bestandtheilen des Hexateuchs rechnet, und welche überdiess nach seinem eigenen Geständniss sich im Sprachcharakter von seiner Grundschrift nicht im Mindesten unterscheiden. Fragt man nun, was diesen Gelehrten dazu bewogen hat das sprachlich und sachlich Zusammengehörende auseinander zu reissen, den einen Theil in die Zeit Samuel's, den anderen in die Zeit Esra's zu versetzen, so lautet die Antwort,[1]) dass in der elohistischen Genesis der priesterliche Charakter nirgends zu Tage trete, es erhelle diess aus dem Umstand, dass sie auch von reinen Thieren nur je ein Paar in den Kasten aufnehmen lässt, dass sie von Opfern der Patriarchen überhaupt nichts weiss, was doch unmöglich der Fall sein könnte wenn der Verfasser die Jehova-Urkunde gelesen hätte.[2]) Dieser Grund ist indess nur scheinbar. Priester und Opfer fehlen in der Patriarchenzeit, weil der Verfasser alles speciell Cultische erst von Mose verordnet sein lässt. Er hebt in der Genesis gerade dasjenige hervor, was die israelitische Eigenthümlichkeit abgesehen von Tempel und Opferdienst ausmacht: Monotheismus, Sabbathfeier, Enthaltung von Blutgenuss, Beschneidung, Reinhaltung des auserwählten Geschlechts von fremder Beimischung, man möchte sagen Alles dasjenige, was auch im Exil den Israeliten von dem Heiden unterschied. Dieses Allgemeine gilt als Vorstufe für den Mosaismus mit seinen Cultinstitutionen. Der graduelle Fortschritt ist in allen diesen Stücken so markirt, dass gerade auch diess mit ein Grund ist, die elohistischen Stücke der Genesis für die nothwendige Einleitung zur Priestergesetzgebung zu halten. Die richtige Fassung des Zusammenhangs nöthigt durchaus die „Grundschrift" Colenso's als unentbehrlichen Theil des Priestercodex, somit wie das Uebrige als nachexilisch anzusehen.

V. Gehörte Lev. 17—26 zum Buche Esra's?

Mussten wir im Vorhergehenden ein neuerdings dem Esragesetz (Q) abgesprochenes Stück als demselben zugehörig

---

1) VI. p. 576 f.
2) ib. p. 581.
3) VI. App. 123. p. 126 f.

behaupten, so werden wir im Folgenden längere Gesetzestheile, die bis in die letzten Jahre allgemein für Urbestandtheile gehalten wurden, als erst von späteren Redaktoren damit verbunden zu erweisen haben. Ein solches findet sich in Lev. 17—26, wo anerkannter Massen ein Gesetzbuch verarbeitet ist, welches in Inhalt und Plan sich mannigfach mit dem Bundesbuch Ex. 21—23 und mit dem Deuteronomium berührt, und welches zugleich in der Sprache die grösste Verwandtschaft mit den Weissagungen Ezechiel's zeigt. Eben wegen dieser bis auf die seltensten Ausdrücke sich erstreckenden Aehnlichkeit haben Graf, Colenso und ich dieses Gesetzbuch für ein Werk dieses Propheten selbst erklärt. Diese Auffassung war wenigstens gegen die frühere in ihrem Rechte, wornach Ezechiel gerade diese Capitel des Leviticus aus dem gesammten Pentateuch herausgeschält haben sollte, um nach deren eigenthümlichem Style den eigenen zu modeln. Sie war es so sehr, dass seither Klostermann,[1]) um der unerträglichen Annahme einer solchen bloss in stylistischem Interesse unternommenen Auswahl zu entgehen, sich gedrungen sah ein älteres etwas umfangreicheres Gesetzbuch zu postuliren („das Heiligkeitsgesetz“), welches Ezechiel sich zum Muster genommen hätte. Ohne die auffallende Verwandtschaft der Sprache dieser Capitel mit derjenigen Ezechiel's in Abrede zu stellen, haben Kuenen, Wellhausen, Reuss und Smend aus sachlichen Gründen gegen ihre Abfassung durch den Propheten selbst Einsprache erhoben und sie einem etwas jüngeren Schreiber, einem Schüler und Nachahmer desselben, zugeschrieben. Letztere Streitfrage lasse ich vorläufig offen, und wenn ich dennoch das Gesetzbuch mit Ez bezeichne, so möge man es um der Sprachverwandtschaft willen gelten lassen. Für die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs ist sie ohnehin von geringem Belang, da das Buch, wenn nicht Ezechiel selbst, jedenfalls einen ihm nahestehenden Mann zum Verfasser hat. Wichtiger ist zu erkennen, wer dasselbe in Q eingearbeitet hat, der

---

1) Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch in Zeitschrift für luth. Theol. 1877. III. p. 401 f.

Verfasser von Q selbst oder ein Späterer, und diese Frage ist noch nicht erledigt, sofern Kuenen und Wellhausen die erstere Ansicht vertreten, Reuss die letztere als die allein richtige festhält. Die Lösung des Problems ist ausserordentlich erschwert durch die jetzige Textgestalt dieser Kapitel. Ist es nämlich augenscheinlich, dass in Cap. 18—20 und 26, wenige Verse ausgenommen, der ezechielische Typus rein hervortritt, so begegnen uns in Cap. 17. 21—25 in bunter Mischung sowohl sprachliche als sachliche Berührungen bald mit Ez bald mit Q. Jeder fühlt, dass hier Ez im Geiste von Q ergänzt oder überarbeitet ist, aber die Grenzen beider werden nicht einhellig gezogen. Ich habe früher eine genauere Scheidung der Elemente zu machen gesucht, und sehe mich veranlasst dieselbe hier fester zu begründen oder zu berichtigen, da nur auf der Basis einer sicheren Begrenzung des Gesetzbuches Ez die weiteren Fragen nach der Art seiner Verbindung mit Q und nach seinem muthmasslichen Verfasser mit einiger Wahrscheinlichkeit zu lösen sind.

Dass Cap. 18—20 und 26 fast ganz zu demselben gehören, ist die gemeinschaftliche Annahme; ebenso einstimmig werden die einleitenden Sätze in 18. 19. 20, 18, 29 und 19, 21. 22 dem Redaktor zugeschrieben. Auch die Ausscheidung des Dankopfergesetzes XIX, 5—8 muss ich trotz Wellhausens Widerspruch[1]) um der Sprache willen festhalten. Zwar ist das Gesetz älter als Lev. VII, 15—18, da es für alle Dankopfer erlaubt sie noch am zweiten Tage zu geniessen, was letzteres nur für die freiwilligen und Gelübdeopfer gelten lässt, aber Lev. VII ist überhaupt jüngerer Zusatz zu Q und kann füglich erst eingeschoben sein, nachdem ein Redaktor schon Lev. 19 einschliesslich Vers 5—8 in Q eingearbeitet hatte.

Die Capitel XVII und XXI—XXV bedürfen einer genauern Sichtung. Das erstere wird von Colenso und Kuenen zu Q, von Wellhausen (p. 423 f.) bis auf wenige Worte zu Ez gerechnet. Ich habe darin einen aus beiden gemischten Text wahrscheinlich gefunden (p. 69 sq.) und Reuss (I. p. 254,

1) Jahrb. f. deutsche Theol. XXII p. 427.

II p. 150) scheint wenigstens die einheitliche Redaktion zu vermissen. Aus Q kann das Ganze nicht sein, weil, wie Wellhausen richtig bemerkt, die Stiftshütte als alleiniger Gottesdienstort schon vorgeschrieben ist, und dieses Werk nirgends auf Götzendienst Rücksicht nimmt. Aber seiner Annahme, dass das Capitel fast durchaus zu Ez zu rechnen sei, kann ich nicht beipflichten, weil der Ohel moed und das Lager Q eigenthümlich sind, Ez den Gottesdienstort מקדש nennt und die Vorstellung vom Lager nicht hat, zudem noch andere Ausdrücke auf Q oder einen Redaktor in seiner Art weisen. Auch ist ein ähnliches Beispiel syntaktischer Unbeholfenheit wie es in Vers 4 und 5 vorliegt, in Lev. 17—26 nicht wieder zu finden. Die Zusammenarbeitung beider Quellen, welche ich aus diesen Erscheinungen erschlossen, tritt noch deutlicher in's Auge, wenn man LXX mit dem hebräischen Texte vergleicht. Die alexandrinische Uebersetzung enthält nämlich hier ein Mehreres, welches nicht Alles als erleichternde Paraphrase, als eingeschaltete Randglosse, oder als der Nachlässigkeit eines Abschreibers zuzuschreibende Verdoppelung angesehen werden kann. Der Zusatz in Vers 3 *ἢ τῶν προσηλύτων τῶν προσκειμένων ἐν ὑμῖν* ist durch Vers 8 gerechtfertigt; der andere in Vers 4 *ὥστε ποιῆσαι αὐτὸ εἰς ὁλοκαύτωμα ἢ σωτήριον κυρίῳ δεκτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* ist wohl ein Pleonasmus neben dem auch im Hebräischen sich befindenden *ὥστε προσενέγκαι δῶρον τῷ κυρίῳ ἀπέναντι τῆς σκηνῆς κυρίου*, die Verdoppelung aber in Ausdrücken, welche theils Q, theils Ez eigen sind, ist ein Zeichen der Zusammenarbeitung. Weiter wird Vers 5[b] und 6 nur vom Dankopfer gehandelt, V. 8 dagegen und LXX V. 4 auch vom Brandopfer. Endlich die Anrede des Volks in der zweiten Person, welche im masorethischen Texte zu Anfang verwischt ist und doch V. 12 wieder vorkommt, stand gewiss ursprünglich in einem Theile des Textes. Die Combination zweier Stücke scheint mir hieraus deutlich. Zur Sonderung derselben ist von Vers 8. 9 (zumeist Ez) auszugehn: Wer von Israel oder den Fremdlingen ein Brand- oder Schlachtopfer darbringt und es nicht darbringt Jehovah, der soll ausgerottet werden aus seinem Volke. Die beiden Opfer-

gattungen gehören Ez an. Darnach ist in Vers 3 für diese Urkunde aus LXX, weil 8. 9 nur Wiederholung von 3 sq. ist wie 12. 13 von dem unmittelbar Vorausgehenden, herzustellen ומן הגר אשר יגור בתוככם aus Vers 4 LXX, לעשותו עלה או שלמים aus dem Hebräischen und LXX ולא הביאו להקריב קרבן ליי לפני משכן יי. Der Satz würde etwa gelautet haben: Jeglicher Mann aus dem Hause Israel oder von den Fremdlingen, die in eurer Mitte wohnen, der da schlachtet Kalb, Schaf oder Ziege, es zum Brand- oder Dankopfer bestimmend, und es nicht bringt um es Jehovah als Opfergabe dazubringen vor die Wohnung Jehovah's, als Blut soll es angerechnet werden selbigem Manne. Blut hat er vergossen, und ausgerottet werde dieser Mann aus seinem Volke. Der schleppende Satz Vers 5, welcher im jetzigen Zusammenhang gänzlich nichtssagend ist, würde, von den Zuthaten aus Q gereinigt, mit dem folgenden verbunden und nach Massgabe von 12 gebildet, seine Bedeutung gewinnen: „Auf dass die Kinder Israel ihre Opfer, die sie auf dem Felde schlachten, Jehovah darbringen und nicht fürder schlachten ihre Opfer den Böcken, denen sie nachhuren, darum habe ich ihnen gesagt: „Jeglicher unter euch oder den Fremdlingen unter euch, welcher ein Brand- oder ein Schlachtopfer darbringt und es nicht darbringt Jehovah bei der Wohnung Jehovah's der soll ausgerottet werden aus seinem Volke.“ Der Nachdruck liegt darauf, dass Jehovah und nicht den Götzen beim Heiligthum und nicht anderswo geopfert werde. Das Uebrige aus Q handelt hingegen bloss vom Dankopfer und möchte gelautet haben: Wer von den Söhnen Israels Kalb, Schaf oder Ziege im Lager zum Dankopfer für Jehovah schlachtet, soll es bringen an die Thüre des Versammlungszeltes zum Priester „und der Priester soll giessen das Blut auf den Altar vor Jehovah an der Thüre des Versammlungszeltes, und räuchern das Fett zum süssen Wohlgeruch für Jehovah. Ein ewiges Gesetz soll es sein für ihre Geschlechter. Ich habe das „oder ausserhalb des Lagers“ hier ausgelassen: es scheint in der That eine Naht, welche R nach dem einfachen ἔξω (LXX V. 4) entsprechend dem ἐν τοῖς πεδίοις על פני השדה erst eingeschoben hat, da ausserhalb des Lagers

in Q nicht שדה, sondern מדבר sich findet, das Feld nur zu Ez, wie das Lager nur zu Q passt. Mit der hier dargelegten Scheidung scheint mir jede Schwierigkeit gehoben; der ezechielische Gesetzgeber verbietet unter Androhung der Todesstrafe Opfer draussen, auf dem Felde und anderen Göttern als Jehovah darzubringen, der seine Wohnung nur in Jerusalem hat; der priesterliche Gesetzgeber gebietet die Dankopfer zum Priester an das Versammlungszelt zu bringen und schreibt den Ritus vor. Der Schein, als seien alle Schlachtungen verboten, die nicht zugleich Opfer wären, ist nur aus der Combination beider Texte entstanden. Damit ist aber auch das Bedenken Wellhausen's gegen die Ableitung eines Theils dieses Kapitels aus Q, welches die profanen Schlachtungen überall gestattet, als unbegründet erwiesen. Es ist aus der ganzen Art dieses Stückes ersichtlich, dass nicht der Verfasser von Q Ez aufgenommen und überarbeitet hat, sondern ein Redaktor zwei verschiedene Gesetze, die nur das Bringen an das Heiligthum mit einander gemein hatten, in einander schaltete. Aus dem Vergleich des griechischen mit dem hebräischen Texte ergiebt sich zudem, dass die erste harmonisirende Redaktion, welchem Text man auch die Priorität zuspreche, als unbefriedigend angesehn und eine andere versucht wurde. Ich halte den alexandrinischen Text für ursprünglicher, weil er mehr als der masorethische Spuren der vermengten Gesetze an sich trägt. — Die beiden letzten Verse über den Reinigungsritus haben in der Sprache mit Ez nichts, mit Q alles gemein, und sind desshalb zu Q oder dessen Erweiterungen zu rechnen.

Auch über Cap. XXI und XXII glaube ich meine früheren Aufstellungen (p. 71 sq.) festhalten zu müssen. Die ersten 15 Verse enthalten zunächst aus Ez Vorschriften für Priester und Hohepriester bei Verehelichung und in Trauer durchgängig unter dem Gesichtspunkte, dass sie als Jehovah geweiht seinen Namen nicht entweihen sollen. Dass die Ueberschrift 21, 1[a] und die Unterschrift 21, 24 von dem Redaktor herrühren, ergiebt sich schon daraus, dass darnach die Priester angeredet wären, während überall sonst von ihnen in der dritten Person die Rede ist. Aus ersterer ist das Subjekt Priester

zu 21, 1[b] zu suppliren; auszuscheiden sind der Satz des Grundes 6[b], denn die Ausdrücke אשי י״י und לחם אלהים sind Q eigen (Lev. 3, 11. 16. Num. 28, 2. 24), Vers 8, wo das Volk die Priester heilig zu halten aufgefordert ist, wobei jedoch das Ende mit leichter Umänderung nach Vers 15 כי קדוש אני י״י מקדשם beibehalten werden könnte; in Vers 10 und 12 die Satztheile von dem heiligen Salböl und den heiligen Kleidern. Andererseits haben die Verse 16—23[a], welche von den körperlichen Gebrechen handeln, welche die Aaroniden zu Priesterfunktionen untauglich machen, alle Anzeichen von Q (Aaron und seine Söhne 17. 21, Unterschied von קדשים und קדשי קדשים, Vorhang V. 22. 23); dagegen 23[b] sich an 15 anschliesst und vielleicht מקדשי im Singular zu lesen war. — In Cap. XXII haben, wie auch Wellhausen erkannt hat (p. 429), die Verse 9. 15. 16. 31—33 deutlich das Gepräge von Ez. Das Uebrige aber ist gemischten Charakters, und die Sonderung der Bestandtheile besonders zu Anfang schwierig. Indess beobachtet man, dass in den angeführten Versen zu Anfang von den Priestern in dritter Person pluralis die Rede ist, so wird man geneigt sein 3—8, welches, — überdies mit einem neuen Anfang — dem Priester im Zustande der Unreinheit von dem Geheiligten des Volks zu essen verbietet und V. 10—14 die Verordnung darüber, wer mit dem Priester zu dem Genuss des Geheiligten berechtigt ist, als zu Q gehörig ausscheiden. Auch die Bestimmungen über die Qualität der Opferthiere 17—25 haben wieder das Gepräge von Q, wofür, ausser dem Parallelismus mit 21, 16 sq., die Unterscheidung verschiedener Gattungen von Schelamim zu beachten ist. Aus demselben Grunde glaube ich jetzt auch Vers 29 und 30 Q oder eher seinen Erweiterungen zuweisen zu müssen, da es wie Lev. 7, 15—18 nur für Gelübde und Freiwilliges die Opfermahlzeit am 2. Tage fortzusetzen gestattet. Die drei letzten Verse 31—33 haben wieder die Art von Ez, nur haben sie eine Umänderung erfahren. Das Ihr in Vers 31 und 32 scheint den Priestern zu gelten, da sie 32 von dem Volk Israel unterschieden sind, im 33. dagegen gilt es dem Volke. Der Redaktor hat nun zwar Vers 18 angezeigt, dass Priester

und Volk angeredet sind, nichts destoweniger kann das Ihr nicht, wie hier der Fall ist, abwechselnd von Priestern und Volk gemeint sein. Es wird daher wie früher von den Priestern in dritter Person die Rede war, auch in Vers 31 und 32 die dritte Person gestanden haben, und der 33. Vers von dem אני י״י des 32. an als Schlussformel anzusehen sein. Ich verhehle mir nicht, dass die hier vorgenommene Scheidung noch allerlei Bedenken unterliegt, und stosse mich besonders ausser an dem אני י״י in 22, 3. 8. und 30 auch an dem בארצכם in Vers 24, welches nicht der Redeweise von Q entspricht. Allein von der, wie mir scheint, begründeten Beobachtung ausgehend, dass Alles aus Ez in Lev. 21 und 22 sich auf das Verhalten der Priester bezieht in Cap. 22, speziell auf ihre Enthaltung von dem Geheiligten des Volkes, weiss ich die Schwierigkeiten nicht anders zu heben, als durch die Annahme, dass R hier einzelne Satztheile aus Ez eingearbeitet oder mehr oder weniger die Ausdrücke uniformirt habe. Ist die Sonderung der Bestandtheile im Ganzen richtig, so befiehlt Ez den Priestern Enthaltung vom Geheiligten Israels und zwar gänzliche Enthaltung, Q dagegen beschränkt diese Enthaltung auf den Fall der Unreinheit. Das erstere Verbot gehört der Zeit an, wo Erstlinge, Erstgeburten, Zehnten, Dankopfer noch zu Mahlzeiten verwandt wurden, das andere der Zeit, wo Alles Abgabe an die Priester geworden war, und es ist der ersten Situation ganz angemessen, wenn der Gesetzgeber den Priestern vorschreibt, sich nicht durch Vorwegnahme eines Antheils an den heiligen Gaben des Volkes zu vergreifen.

Leichter ist die Zerlegung der Festgesetzgebung (Lev. 23). Auch ist man seit den Arbeiten von George, Hitzig und Hupfeld über die Feste darüber einig, dass in 9—22 und 39—41 oder 43 eine ältere Festordnung aus Ez, wenn auch hin und wieder von R interpolirt vorliegt, welche mit derjenigen aus Q in den übrigen Versen verbunden ist (cf. Wellhausen, Jahrbb. für deutsche Theol. XXII, p. 431 sq. und Reuss, p. 254 sq.). Zu den Einschaltungen des Redaktors, welche früher von mir in 14ᵇ. 16ᵃ. 21 und am Schluss von 39 bemerkt sind, möchte ich jetzt auch noch das Meiste

von Vers 18—20 rechnen. In Vers 20, nachdem Brand-, Sünd- und das Dankopfer von zweijährigen Lämmern am Pfingstfest vorher genannt sind, wird fortgefahren: Und es webe sie (אתם) der Priester zu den Erstlingsbroden als Webe vor Jehovah על שני כבשים. Bezieht man אותם auf alle vorher genannten Opferthiere, so können die 2 Lämmer nicht wieder erwähnt sein. Lässt man letztere in Vers 20 stehen, so müssen sie in Vers 19 ausfallen. Ich vermuthe daher, in Vers 18 sq. finde sich eine Einschaltung des R nach Q (Num. 28, 26) mit zufälliger Versetzung der Zahlen (1 Farren und 2 Widder statt 2 Farren und 1 Widder) uud möchte hier blos die zwei Lämmer beibehalten, so dass der Text nach Analogie von Vers 11. 12 etwa gelautet hätte: והקרבתם על הלחם שני כבשים תמימים בני שנה לזבח שלמים והניף הכהן אותם על לחם הבכורים לפני י״י. Vers 22 das Verbot der Nachlese schliesst sich gut hieran. Die Auslassung des Festopfers, soweit es sich nicht auf die Erndte bezieht, empfiehlt sich auch darum, weil in dem ganzen Capitel die Festopfer sonst nicht berührt sind. Die Ezechielische Gesetzgebung, welche mit der von Q zusammengearbeitet ist, nimmt anerkannter Massen nur auf die Feste Rücksicht, welche schon Ex. 23. 34 und Deut. 16 geboten sind, und hier wie dort kennzeichnen sie sich als Erndtefeste (Wellhausen p. 435). Die Zusammenarbeitung durch einen Redaktor, der zwei Festgesetze vor sich hatte, ist auch hier wieder deutlich.

Aus Cap. XXIV gehören 15—22 zu Ez. Diese Strafgesetze über Gotteslästerung, Todtschlag und Verletzung eines Menschen oder Thieres stehen freilich hier zwischen Jahresfesten und Sabbathjahr an ungeeignetem Orte und würden besser mit Cap. XIX verbunden. Die Verrückung aus der ursprünglichen Stelle würde motivirt, wenn sich erweisen liesse, dass die Erzählung vom Gotteslästerer 10—14. 23 eben an diesem Orte in Q zu lesen war.

In Cap. XXV halte ich dafür, dass, nachdem in den ersten 7 Versen (Ez) vom Sabbathjahr gehandelt war, im Folgenden weitere Bestimmungen über dieses und Mildthätigkeitsgesetze 14. 17. 18—22. 35—38. 39—40ª. 41—49. 53. 55 mit Vorschriften aus Q über das Jubeljahr 8—13.

15. 16. 23—34. 40ᵇ. 50—52. 54 vermischt sind. Das Gesetz über Freilassung der Knechte im Sabbathjahr ist in ein solches über ihre Freilassung im Jubeljahr umgeändert. Das 26. Capitel endlich, Segen und Fluch, bildet, wie schon bemerkt, den Schluss zu diesem Gesetzbuch. Vielleicht enthielt Ez ein Mehreres, welches aus dem Zusammenhang gerissen, anderwärts zerstreut im Pentateuch seine Stelle gefunden haben könnte, da, wie sich gezeigt, der Redaktor den Plan von Q zu Grunde gelegt hat, und dessen Ordnung befolgt. Zu solchen von Ez versprengten Stücken möchte ich das Gesetz über Reines und Unreines rechnen, welches in Lev. XI mit Zusätzen enthalten ist und füglich nach XX, 25 gestanden haben könnte, ferner das Sabbathgesetz Exod. 31, 12—17 und 35. 1—3, welches sich aus dem Anfang von Lev. 23, aus welchem Grunde weiss ich nicht zu sagen, an seine jetzige Stelle verirrt haben möchte. Anderes ist noch unsicherer, weil der Redaktor vielleicht hin und wieder die Redeweise von Ez nachgeahmt hat, und jedenfalls zur Gewinnung sicherer Ergebnisse die Urgestalt von Q genauer ermittelt sein müsste als bis jetzt der Fall ist.

Das Gesetzbuch Ez ist, wie aus Lev. 18 und 20 gegen Ende und besonders aus c. 26 erhellt, erst während des Exils geschrieben. Ist die gegebene Ausscheidung desselben richtig, so erscheint es als eine Erweiterung des alten Bundesbuches, mit welchem es in Form, Inhalt und Anlage vielfach zusammentrifft und der Standpunkt des Gesetzgebers ist der deuteronomische. Eine Entwickelung über das unmittelbar vor dem Exil zu Recht Bestehende ist nicht wahrzunehmen, ausser in dem Verbot der Schwagerehe (c. 18 und 20), welche das Deuteronomium noch gestattet, und in der Untersagung von Trauergebräuchen, welche Jeremias noch für unverfänglich hält. In der Hauptsache: Einheit des Heiligthums, Priesterpflichten und Festgesetzen stimmt es mit dem Deuteronomium überein. Es stellt sich inhaltlich nicht zwischen Ezechiel's Zukunftplan (40—48) und die Priestergesetzgebung, sondern, wie Wellhausen es von seinem Festgesetze erkannt hat (Geschichte Israels, p. 391), vor den ersteren.

Nachdem Zeitalter und Art desselben hinlänglich fest-

gestellt sind, hat die Frage nach seinem Verfasser keine Wichtigkeit mehr; wenigstens für die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs ist es gleichgiltig, ob es dem Propheten Ezechiel selbst oder einem Manne aus seiner Schule zugeschrieben wird. Der Sprachcharakter scheint das erstere zu fordern; dagegen aber haben Nöldeke, Kuenen, Wellhausen, Reuss und zuletzt Smend auf sachliche Differenzen zwischen diesem Stück und Ezechiel's Schriften hingewiesen, welche seiner Abfassung durch den Propheten zuwider sein sollen. Die Untersuchung hierüber scheint mir aber durch die Bemerkungen dieser Gelehrten noch nicht erledigt, und ich wage es, trotz der hohen Autorität die ihnen gebührt, meine Separatansicht darzulegen. Einige der sachlichen Unterschiede zwischen unserem Codex und Ezechiel, die man bemerklich gemacht hat, sind kaum erheblich. So soll das Verbot des Abscheerens der Haare in Trauerfällen (Lev. 21, 5. 10) nicht ganz zu Ez. 44, 20 stimmen (Kuenen, II, p. 95; Reuss, p. 253); es ist aber fraglich, ob der Unterschied weiter geht als auf den Wortlaut. Ez. 44, 22 enthält die Verordnung, dass Priester keine Wittwe noch Verstossene, sondern nur eine Jungfrau oder Priesterwittwe heirathen sollen: das scheint Lev. 21, 7 für den gemeinen Priester dahin ermässigt, dass ihm die Ehe mit jeder Wittwe gestattet ist, für den Hohepriester dagegen (Lev. 21, 13. 14) verschärft, sofern ihm auch die Ehe mit einer Priesterwittwe untersagt ist (Kuenen ib.), aber konnte nicht Ezechiel (44, 22) das in Levit. 21 gesonderte in ungenauer Redeweise zusammenfassen? Entscheidend gegen die Zurückführung des Gesetzbuches auf Ezechiel wäre allerdings seine Unbekanntschaft mit dem Hohepriesterthum, welches Lev. 21 vorausgesetzt, und mit dem Versöhnungstag der Lev. 23 geboten ist, wenn erstere zu erweisen und Lev. 23 ganz zu Ez zu rechnen wäre (Reuss und Kuenen ib.). Aber der Versöhnungstag findet sich nur in dem zu P. C. gehörenden Theile von Lev. 23, so dass hier kein Widerspruch vorliegt, und was den Hohepriester betrifft, so ist die Erwähnung des Salböls und der heiligen Kleider in Lev. 21, 10. 12 vom Redaktor nach Q eingefügt und der oberste Priester heisst hier bloss הכהן הגדול מאחיו, ist also primus inter pares,

wie in der Königszeit thatsächlich Einer Oberpriester war, ohne im Uebrigen, besonders in Funktionen von seinen Amtsgenossen, zu differiren. Ezechiel hat diesen Mittelmann zwischen König und Priesterschaft wohl nicht abschaffen wollen, und der Priester, der in seiner neuen Ordnung am ersten des 1. und des 7. Monats das Heiligthum zu entsündigen hat, ist schwerlich ein anderer als der oberste Priester, der auch vor dem Exil kurzweg הכהן genannt wird (cf. Smend zu dieser Stelle, p. 379 und 312). Wenn endlich Kuenen noch hervorhebt, dass die Ez. 45, 21—24 gebotenen Festopfer von denen in Lev. 23 abweichen, so ist zu begegnen, dass in letzterem Capitel nur von den beiden Speiseopfern und den 2 Lämmern gesprochen wird, das Uebrige aber, womit Ezechiel in Widerspruch steht, zu Q gehört, von dem ja der Prophet auch sonst in Cultbestimmungen abweicht.

Es bleiben freilich noch bedeutende Unterschiede zwischen dieser Gesetzgebung und Ez 40—48. Sie spricht nicht von dem Fürsten, der in der Zukunftordnung eine wichtige Rolle spielt; sie weiss nichts von der Herabsetzung eines Theiles des Stammes Levi zu Tempeldienern. Bei aller Strenge in der Aufrechthaltung der Vorschriften über Reines und Unreines und über die Sabbathfeier schweigt sie über die Sühngebräuche und das Opferritual, welches Ezechiel verordnet. In allen diesen Stücken aber verhält sie sich zur Zukunftordnung des Propheten nicht anders, als seine ersten Reden selbst, in welchen ja auch die darin vermissten Bestimmungen fehlen. Wäre es da nicht möglich, dass das Gesetzbuch von Ezechiel selbst in Babylonien zur Wahrung israelitischer Eigenthümlichkeit unter den zum Abfall geneigten Exulanten verfasst wurde? In Sachen des Cultus brauchte er nichts vorzuschreiben, da der Gottesdienst durch die Zerstörung Jerusalems unterbrochen war, auf die Organisation des Staates hatte er nicht zu reflektiren. Hingegen vor Götzendienst und heidnischen Gebräuchen zu warnen, die sittlichen Grundsätze des Mosaismus einzuschärfen, zur Wohlthätigkeit unter den armen Exulanten zu ermuntern, auf die Israel von den Heiden unterscheidenden Gebräuche, wie Sabbathfeier, Speisegesetze, strenge zu halten, und eine Priesterschaft zu bewahren, die

durch Wort und Beispiel diese Bestrebungen förderte, das that Noth, und Alles dieses bezweckt diese Gesetzgebung. Dass sie in Jerusalem geschrieben sein müsse (Wellhausen, Geschichte Israels, p. 396), ist nicht einzusehen. So gut Ezechiel in Babylonien Strafreden wider den Götzen- und Höhendienst in und um Jerusalem halten oder schreiben konnte, ebensogut konnte er dort auch die Einzigkeit der Cultstätte voraussetzen. Alles vielmehr, das Gegebene wie das Ausgelassene, spricht für Babylonien. Die Oster- und Pfingstopfer, von denen nur das הניף nicht das הקטיר verordnet ist, können füglich nur symbolisch gemeint sein, und die Mahnung, dass alle Schlachtopfer bei dem Heiligthum allein geschehen dürfen, könnte den Sinn haben, dass im fremden unreinen Lande dargebrachte Opfer nur den Seirim gelten würden. Ganz anders musste der Restaurationsplan des Propheten ausfallen. Da galt es solche Institutionen ins Dasein zu rufen, durch welche die Gefahren, denen das deuteronomische Gesetz nicht zu steuern vermocht hatte, fernerhin vermieden würden: Beschaffung eines zuverlässigen und unabhängigen Priesterstandes durch Ausschliessung der Höhenpriester, Minderung des königlichen Einflusses in Sachen der Religion, wusste man doch, dass von der Fürsten Willkür das Gedeihen des Jehovahcultus abgehangen hatte, Einführung einer festen Gottesdienstordnung, wie Ezechiel sie giebt. Die Sühngebräuche, die er empfiehlt, sind Ausflüsse der Stimmung des gedemüthigten Volkes. Die Unterschiede zwischen der in Lev. 17—26 verarbeiteten Gesetzgebung und Ez. 40—48 erklären sich, wie mir scheinen will, leichter im Hinblick auf den verschiedenen Zweck, den derselbe Schreiber hier und dort im Auge hatte, als durch die Annahme verschiedener Verfasser, von denen der Jüngere sich bis zur Ununterscheidbarkeit die Redeweise seines Vorgängers angeeignet hätte. Ob Ezechiel seine Gesetzessammlung dem Mose zugeschrieben, ist nicht zu ermitteln, da der Redaktor besonders auch in der Fassung der Ueberschriften thätig war. Jedenfalls konnte er es so gut wie der Deuteronomiker. Beide Gesetzeswerke sind ja nur Erweiterungen des schon lange als mosaisch geltenden Bundesbuches, des am Sinai

gegebenen Gesetzes. Daher es auch nicht nöthig wäre an der Echtheit des Schlusses von Lev. 26 בהר שני ביד משה zu zweifeln, wenn nicht der Ausdruck selbst so glossenartig lautete.

Seinem Alter nach könnte füglich dieses Gesetzbuch, wen man auch für seinen Verfasser ansehen mag, von dem Verfasser von Q überarbeitet und in sein eigenes Werk aufgenommen sein, wie Kuenen und Wellhausen behaupten. Ebensowohl ist aber a priori denkbar, dass ein Redaktor es der fertigen Schrift Q einverleibte (Reuss, p. 251), und es sind darum die dazu gehörigen Stücke, welche Erweiterungen erfahren haben, darauf anzusehen, welche von den beiden Möglichkeiten die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat. In diesem Bezuge bemerke ich, dass die kleineren Zusätze in Cap. XVII—XX, XXI und XXII von dem Verfasser von Q herrühren könnten, wenn nicht einzelne im Inhalt den Novellen zu dieser Schrift mehr entsprächen als ihr selbst. Auch ist die Möglichkeit nicht zu leugnen, dass er in Cap. XXV ein Stück der Verordnung in Ez über das Sabbathjahr in sein eigenes Gesetz über das Jubeljahr umgewandelt habe. Im Uebrigen aber lässt sich diese Erklärung der heutigen Textgestalt nicht durchführen. Die Zusammenarbeitung zweier fertigen Texte ist in Cap. XVII und XXIII augenscheinlich, und ebenso kann ich in Cap. XXI und XXII nur eine Combination zweier Urkunden finden, wovon die eine (Ez) den Priestern zur Wahrung ihres heiligen Charakters besondere Pflichten oder vielmehr Enthaltungen auferlegte, die andere (Q) Fälle der Unfähigkeit der Aaroniden zum Priesteramt, oder zeitweilige Hindernisse der Ausübung priesterlicher Funktionen angab; die eine (Ez) den Priestern überhaupt verbot sich die heiligen Gaben des Volkes anzueignen, die andere (Q) deren Genuss im Zustande der Unreinigkeit untersagte. Hat hier aber die Combination zweier fertiger Gesetzesschriften allein Wahrscheinlichkeit, so werden auch die oben vermerkten Zusätze von dem Redaktor angebracht sein, der sich überall auf dem Boden von Q bewegt. Ich glaube daher, im Einklang mit Reuss, das Ezechielische Gesetzbuch hatte in dem von Esra promulgirten Codex noch

keine Stelle. Die Combination von Ez mit Q muss aber ihrer Verbindung mit dem vom Deuteronomisten erweiterten jehovistischen Buche vorangegangen sein. Nur so erklärt sich, dass Ez, obwohl nach Geist und Inhalt dem Bundesbuch und dem Deuteronomium viel näher stehend als dem Priestergesetze in Q, doch formell im jetzigen Pentateuch nur mit letzterem zusammengearbeitet ist. Es hat zwischen Esra und Chronik eine Zeit gegeben, wie kurz sie auch gewesen sein mag, wo JE + D und Ez + Q als besondere Schriftwerke neben einander bestanden, und erst der letzte Redaktor hat diese beiden Sammelwerke zusammengefügt.

VI.

Abgesehen von seiner Verbindung mit Ez hat das von Esra eingeführte Gesetz noch nach diesem Schriftgelehrten Zusätze erhalten, theils nähere Bestimmungen, theils Umänderungen, alle aber in demselben Geiste und in verwandter Redeweise. Diese von Nöldeke und mir noch wenig beachtete Thatsache ist durch Kuenen, Wellhausen und Reuss hinlänglich in's Licht gestellt. Am deutlichsten ist die Ergänzung bei solchen Gesetzen, welche nachweislich von Esra und Nehemia bei ihrer Reform noch ignorirt, von dem Chronisten aber als rechtsgiltig erwähnt oder vorausgesetzt werden. Dahin gehört 1) das Gesetz über die Tempelsteuer von einem halben Shekel Ex. 30, 11—16 und der Bericht über deren Ablieferung Ex. 38, 21—31, welcher in Vers 26 schon auf die Volkszählung Num. 1, 45. 46 Rücksicht nimmt, während nach Neh. X, 30 das Volk sich zu seiner Zeit den dritten Theil eines Shekel zur Bestreitung der Opferkosten auferlegte (Kuenen, II, p. 220. 267, Wellhausen, Jahrbb. f. D. Th. XXII, p. 412, Reuss, p. 261); 2) das Gesetz vom täglichen Opfer (Exod. 29, 28 sq., Num. 28, 3 sq.) sofern es auch ein Brandopfer am Abend vorschreibt, während Esr. IX, 4 und Neh. X, 34 nur von einer Minchah des Abends reden (Kuenen, p. 270; Wellhausen, p. 414; Reuss, p. 262); 3) das Gesetz vom Viehzehnten (Lev. 27, 32. 33), wogegen Nehemia (X. 38, XII. 42, XIII. 5. 12) immer nur den Zehnten von den Früchten des Feldes, von Getreide, Most und Oel er-

wähnt (Kuenen ib., Reuss ib.); 4) rechnet Reuss (p. 260) auf Grund von Neh. VIII auch noch das Gesetz vom Versöhnungstag (Lev. 16) zu den nachesraischen Bestandtheilen, und ich glaube mit Recht. Dass die Feier dieses Tages vor dem Exil nicht stattfand, dass Ezechiel und noch Sacharja von ihr nichts wissen, ist anerkannt. Gegen ihre Einführung durch Esra aber spricht die auch von Wellhausen (Geschichte Israels, p. 114) bemerklich gemachte Thatsache, dass der Versöhnungstag bei der Promulgation des Gesetzes nicht gefeiert wurde. Die Verlesung laut Nehemia's Bericht begann am 1. des 7. Monats und wurde ununterbrochen bis zum Schluss des Laubhüttenfestes am 23. fortgesetzt. Eine Bussfeier am 10. wird nicht erwähnt und hat auch unmöglich stattgefunden, weil am 24. Busstag gehalten wurde. Das ist offenbar nicht die nachträgliche Ausführung des Lev. 16 Angeordneten, denn es ist schwer glaublich, dass eben in dem Moment, wo das Gesetz dem Volke vorgelegt wurde, eine so wesentliche Bestimmung desselben sollte unbeachtet geblieben sein. Der Festkalender Lev. 23 steht der Aufstellung von Reuss nicht im Wege, weil er, wie oben nachgewiesen, vom Redaktor nach Num. 28 Zusätze erhalten hat. Und die Stellung des Busstagsgesetzes Lev. 16 nach den Vorschriften über die Reinigungen statt im Festkalender selbst, ist ein Wink mehr, dass es eine Novelle ist.

Andere Vorschriften machen sich als Nachträge kenntlich durch den Widerspruch, in welchem sie zu solchen Gesetzen stehen, die dem Codex Esra's angehören. So ist von den beiden Gesetzen Num. 4, 21 sq. und Num. 8, 28 sq., deren ersteres das Dienstalter der Leviten auf das 30. Lebensjahr, letzteres auf das 25. Jahr setzt, gewiss eins in späterer Zeit entstanden (Kuenen ib., Reuss p. 263).

Endlich begegnen uns so viele unnöthige Wiederholungen bisweilen mit kleineren Zusätzen oder genaueren Bestimmungen, dass man die einheitliche Redaktion des P. C. nur bezweifeln kann. Das merkwürdigste Stück dieser Art ist die Erzählung von dem Bau der Stiftshütte (Ex. 35—40), welche, wenn nicht überall in derselben Ordnung, doch nahezu in denselben Ausdrücken das Gebot, sie zu bauen (Ex. 25 sq.)·

nur mit Umsetzung des Jussiv in das Praeteritum reproduzirt. Schon an und für sich verdächtig, weil gänzlich zwecklos, wird es diese Wiederholung um so mehr, weil sie wie Popper (Der biblische Bericht über die Stiftshütte, 1867.) nachweist, sich hin und wieder durch einen jüngeren Sprachgebrauch kennzeichnet als das Muster, und ganz besonders, weil sie in LXX nur in zerrissener Gestalt sich wiederfindet mit Lücken und Verdoppelungen zugleich und der Uebersetzer ein anderer ist (Kuenen, p. 266; Wellhausen, p. 414 sq.; Reuss, p. 249). Diese Einschaltung zeigt, dass die Arbeit am Pentateuch noch lange nach Esra fortdauerte, jedenfalls über die Zeit hinaus, wo er im Ganzen schon in die jetzige Ordnung gebracht war. Auf dasselbe Ergebniss führen Stücke wie Gen. 46, 8—27; Num. 26, 9—11; Num. 33; Jos. 20, 3 sq., welche insgesammt nicht vor der Verbindung des jehovistisch-deuteronomischen Buches mit Q geschrieben sein können (Buch der Urgeschichte, p. 30 sq. 93. 97).

Ist durch diese Erscheinungen die fortgesetzte Arbeit an der Redaktion der Thora bis in die Zeit hinein, wo sie schon als kanonisch galt, hinlänglich ins Licht gestellt, so darf die Annahme, auch wäre sie ganz apriorisch, nicht befremden, dass sofort nach Esra die Schriftgelehrten das von ihm promulgirte Gesetz ergänzten, den wechselnden Bedürfnissen anpassten und mit neuen Bestimmungen bereicherten, welche noch in dem Pentateuch Eingang fanden. Doch hier bedarf es keines a priori. Die Gestalt des P. C., auch losgelöst von Ez, ist eine solche, die eine genauere Sichtung des Ursprünglichen und des Hinzugekommenen unabweislich macht. Reuss verweist in dieser Hinsicht auf die Unordnung, in welcher die Gesetze im Priestercodex vorliegen, eine Unordnung, welche, wie geringe Ansprüche auf Planmässigkeit man auch erhebe, mit der Abfassung des Ganzen durch einen und denselben Schreiber sich nicht verträgt (p. 243), auf die Unterschriften einzelner zusammenhängender Theile über bestimmte Materien, welche auf Einschaltung besonderer kleinerer Sammlungen weisen (p. 244), auf die Opfergesetze Lev. 1—7, welche schon in ihrer Anordnung verschiedene Schichten erkennen lassen (p. 248), auf viele Stücke in Numeri,

welche in ihrer Abgerissenheit wie Nachträge erscheinen (p. 243. 277). Die Sonderung der Bestandtheile hat jedoch Reuss meist unterlassen, wo nicht die Cultgeschichte der Literarkritik eine Handhabe darbot; auch Kuenen, nur Gesichertes zu bieten bestrebt, beschränkt sich beinahe auf die Ausscheidung der oben angeführten Perikopen und giebt überhaupt den Rath, mit grosser Behutsamkeit in dieser Kritik zu Werke zu gehen (p. 264). Wellhausen, mit weniger Zurückhaltung verfahrend, hat einen beträchtlichen Theil des P. C. als sekundäre und tertiäre Schrift loszulösen unternommen. Wenn er auch hierin viel weiter ging als alle Anderen und eben weil er vielfach unbetretene Wege einschlug, auf Widerspruch gefasst sein musste, des Vorwurfs „muthwillige Kritik“ zu üben (Marti, Jahrbb. f. prot. Theol. 1880. p. 150) brauchte er sich nicht zu versehen.

Jede einzelne seiner Muthmassungen ist freilich, meines Erachtens, nicht haltbar, und will mir scheinen, sein scharfes Secirmesser habe bisweilen mit dem Auswuchs auch unentbehrliche Gliedmassen aus dem Corpus von Q herausgeschnitten. Ich kann mir z. B. nicht vorstellen, dass von Num. I—X allein die Stücke I, 1—16. 48—54. II. III, 1—13. IX, 15—23. X, 11—28 ursprünglich sein sollen. Wellhausen hat zwar richtig gezeigt, dass I, 17—47 eine ganz unnöthige Doublette zu c. II bildet und das ganze Stück vor Vers 48 dem Befehl, die Leviten nicht zu mustern, keinen Sinn hat. Aber es scheint unmöglich, dass in Q nicht der Dienst der Leviten genau beschrieben sei, wie diess Cap. III, 14 sq. und IV, 17 geschieht, zumal dieses Buch XVI den Aufstand Korah's berichtet, dessen Motive ohne die Verordnung über die Levitendienste unverständlich blieben, und es ist sehr begreiflich, dass der Verfasser zuerst die Idee ausspreche, die Leviten seien dem Heiligthum als Lösung der Erstgeburt geschenkt III, 5—13, sodann die Berechnung nachbringe, wie die Zahl der männlichen Leviten derjenigen der Erstgeborenen entspreche, der Ueberschuss aber in Geld gelöst werden müsse III, 14 sq. und zuletzt in IV den Dienst der dazu fähigen Leviten beschreibe. Ebensowenig scheint Num. VIII, 5—22 über die Einweihung der Leviten fehlen

zu können, da es die Parallele zu Lev. VIII dem Bericht über die Einweihung der Aaroniden bildet. Wenn Wellhausen auch letzteres Capitel aus Q ausscheiden will, so ignorirt er den genauen Parallelismus desselben mit Exod. 29 (Lev. 8, 6—9. 12 = Ex. 29, 4—7. Lev. 8, 10. 11 = Ex. 29, 36. 37. Lev. 8, 13 = Ex. 29, 8. 9. Lev. 8, 14—17 = Ex. 29, 10—14. Lev. 8, 18—21 = Ex. 29, 15—18. Lev. 8, 22—30 = Ex. 29, 19—28. Lev. 8, 31. 32 = Ex. 29, 31—34. Lev. 8, 33—37 = Ex. 29, 37) und den engen Anschluss von Lev. 9, welche beiden Kapitel er für ursprünglich ansieht. Höchstens könnte Lev. 8, 10. 11 ein späterer Zusatz sein, weil diese Verse den Zusammenhang unterbrechen und Ex. 29 erst am Schlusse (36. 37) sich befinden; ihr Ausschluss würde aber dann auch den der letzteren Stelle nach sich ziehen.

Beachtenswerth aber sind die Bedenken Wellhausens (p. 408 sq.) gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit des Opfercodex Lev. I—VII zu Q, auch ganz abgesehen davon, dass nicht Alles in demselben aus der nämlichen Zeit stammen kann, und dieser Gelehrte scheint mir auf richtiger Fährte wenn er die Verordnung über den Räucheraltar (p. 410 sq.) und die Ausdehnung der Salbung auf die gewöhnlichen Priester (p. 412 sq.) als Hebel zu weiterer Kritik gebraucht und desshalb nicht bloss Ex. 31 und 37—39, sondern auch 30, 1—10 und 40 für späteren Zusatz erklärt, weil beides die Salbung aller Priester und die Verfertigung des Räucheraltars hier geboten und ausgeführt wird. An und für sich genügen allerdings diese Merkmale nicht, um eine ganze Perikope für jünger zu erklären, denn Ex. 28, 41 beweist, dass Diaskeuasten sie auch in den ursprünglichen Text von Q eingeschaltet haben, und es ist desshalb überall, wo von Räucheraltar, Brandopferaltar statt des einfachen Altar, und allgemeiner Priestersalbung die Rede ist, vorläufig zu erkennen, ob man es mit einer Glosse zu thun hat oder nicht, und erst dann das ganze Stück für späteren Zusatz zu halten, wenn diese Erwähnung vom Context sich nicht loslöst. Auch bezüglich der Gesetzstücke in Num. 28—30 stimme ich Wellhausen bei (Jahrbb. f. D. Theol. XXI, p. 581 sq. XXII, p. 453). Das Festopfergesetz Num. 28 ist für jünger zu halten als Q, weil es 28, 3 sq.

auch am Abend ein Lamm zu opfern gebietet und 29, 7 sq. die Feier des Versöhnungstages voraussetzt, was wir beides als erst nach Esra aufgekommen erkannt haben, ferner weil es in 28, 11 sq. eine erhöhte Feier des Neumondstages vorschreibt, wovon Lev. 23 noch nichts weiss. Die Casuistik über die Gelübde (c. 30) ohne irgend welche Beziehung zum Vorausgehenden oder Nachfolgenden, welche zudem so gänzlich nicht die Art von Q hat, scheint nur hier nachgetragen, weil es Gewohnheit war, Zusätze, die sonst nicht unterzubringen waren, an's Ende zu setzen. Es ist mir überhaupt zweifelhaft, dass der Verfasser von Q, nachdem er die Ankunft Israels in Moab berichtet, noch andere Gesetze gebracht habe, als solche, die sich auf den Landesbesitz beziehen. Endlich hat, wie mich dünkt, Wellhausen (XXII, p. 447) auch richtig in Cap. XV und XIX die Art des Bearbeiters von Ez erkannt, wenn nicht einzelne Stücke wie XV, 17—21. 37—41 gerade dorther entlehnt sind, was ich auch von XXXV, 33. 34 vermuthen möchte. Damit fällt aber nicht zugleich Cap. XXXI, welches in Vers 23 auf das Reinigungswasser Cap. XIX Rücksicht nimmt. Der mittlere Theil dieses Verses ist offenbar eine Glosse, denn was soll es heissen: Alles Metall, alles was ins Feuer gebracht werden kann, sollt ihr durch's Feuer gehen lassen, dass es rein werde, doch mit Reinigungswasser soll es entsündigt werden? Nachher? aber durch's Feuer war es gereinigt. Vorher? dann wozu das Feuer? Das Capitel sonst aber ist ein nothwendiger Bestandtheil von Q. Wir finden darin die nöthige Aufklärung von XXV, 6 sq. dem der Anfang fehlt, es erzählt die Ausführung des Gebotes 25, 17 und Vers 2 nimmt Rücksicht auf 27, 13 sq., hinter welchem es ursprünglich gestanden hat.

Diese vereinzelten Punkte aus Wellhausens scharfsinniger Abhandlung sind nur zu dem Zwecke hier angeführt, zu zeigen, dass seine von Vielen angefochtene Kritik keineswegs aus der Luft gegriffen ist. Dass sie andererseits nicht als eine das Problem der Composition des Hexateuchs erledigende angesehen werden darf, glaube ich gleichfalls dargethan zu haben. Bedürfen die Aufstellungen des kühnen Kritikers

auch genauer Sichtung, anregend sind sie für Jedweden, der sich weder den Blick durch die Gewohnheit trüben lässt, noch gesonnen ist, bei der einmal ausgesprochenen Ansicht eigensinnig zu verharren. Es bleibt hier noch Vieles zu thun, und man kann Reuss nur billigen, wenn er in einer populär gehaltenen Uebersicht der sicheren Ergebnisse der Pentateuchkritik davon Abstand genommen hat, die von ihm selbst gegebenen Winke weiter zu verfolgen. Bestimmtere Resultate können in dieser äusserst verwickelten Frage vielleicht gewonnen werden, wenn neben der Vergleichung der einzelnen Gesetze des P. C. untereinander der ursprüngliche Plan und Zusammenhang von Q mehr als bisher erforscht wird, und möglicher Weise könnte auch die feinere Sprachvergleichung, wie Ryssel sie geübt, bei dieser Arbeit erhebliche Dienste leisten. Für jetzt ist man wenigstens zur Einsicht gekommen, dass im P. C. nicht bloss ein fertiges Gesetzbuch von der Hand oder im Geiste Ezechiels von Esra aufgenommen oder mit dem fertigen Buche Esra's zusammengearbeitet ist, sondern dass beide vor und nach ihrer Verbindung mit Zusätzen von späterer Hand vermehrt sind, und dass die Männer, welche die Erweiterung und Combination vornahmen, das Werk der Harmonistik weniger noch durch Ausmerzungen als durch Einschaltung von Glossen im Geiste und in der Sprache von Q betrieben. Es ist die Hoffnung nicht aufzugeben, dass auf dieser Basis fortarbeitend, die Kritik, welche unter der Hand von Nöldeke, Kuenen, Wellhausen und Reuss viel feinfühliger geworden ist, es noch zu weiteren Erkenntnissen bringe. Versuche, die priesterliche Grundschrift (Q) rein herauszuschälen und das relative Alter der Umarbeitungen und speziell ihrer Vereinigung mit dem ezechielischen Gesetzbuch und mit dem jehovistisch-deuteronomischen Buche zu ermitteln, dürfen jedenfalls gewagt werden. Und solche Proben kritischer Analyse besonders schwieriger Perikopen, wie sie Kuenen in seinen Arbeiten über den Stamm Manasse, die Auskundschaftung Canaans und die Manna- und Wachtelspende geliefert hat, sind jedenfalls dazu angethan, die Einzelforschung anzuspornen und nicht zu entmuthigen (Theol. Tijdsch. 1877. 79. 80).

Auch ohne dass bis jetzt die Urgestalt des von Esra promulgirten Codex genau ermittelt ist, lässt sich nach dem Vaterlande desselben fragen. Kuenen, wohl beeinflusst durch die Voraussetzung, es habe derselbe von Anfang an Lev. 17—26 vollständig enthalten, lässt ihn durch Esra in Babylonien verfasst und von dort nach Jerusalem mitgebracht sein, freilich eine Umarbeitung desselben in den 13 zwischen Esra's erstem Versuch einer Reform 458 und deren Vollführung in Gemeinschaft mit Nehemia 445 verflossenen Jahren einräumend. Er stützt diese Annahme auf das Edikt (Esr. VII, 12—26), worin der Perserkönig von einem Gesetz „in der Hand“ dieses Schriftgelehrten spricht (Godsdienst II, p. 124. 135). Das Edikt aber, wenn nicht im Ganzen ein späteres Fabrikat, ist offenbar nicht in seinem Wortlaut auf uns gekommen, und es ist unmöglich dem Grosskönige so viel Vertrautheit mit dem Tempelpersonal, den Bedürfnissen der Juden für den Opferdienst und der prophetischen Vergeltungslehre zuzutrauen, als darin niedergelegt ist. Man wird daher wohlthun auf „das Gesetz in deiner Hand“ nicht zu viel zu bauen, und lieber fragen ob der Inhalt von Q eine derartige Kenntniss der Zustände und Bedürfnisse in Jerusalem voraussetzt, wie sie nur an Ort und Stelle erworben werden konnte. Freilich wird Niemand in Abrede stellen wollen, dass bei dem unablässigen Verkehr der Exulanten mit der neuen Colonie, die Zustände Palästina's im Allgemeinen in Babylonien bekannt waren. Aber im Einzelnen wie Vieles blieb den Exulanten verborgen! Esra (IX) wusste offenbar nichts von den häufigen Mischehen, welche sogar Priester und Leviten eingingen; Nehemia (V) nichts von dem Wucher, wodurch so manche Unbemittelte so weit herabkamen, dass sie ihre Söhne und Töchter als Sklaven an Fremde verkaufen mussten, ebensowenig von der Entheiligung des Sabbaths (XII). Wenn nun aber der Codex Esra's die Mischehen schon in der Geschichte der Patriarchen als Gott missfällig darstellt, strenge Sabbathfeier gebietet (Gen. I) und durch die Einführung des Jubeljahres dem überhandnehmenden Pauperismus zu steuern sucht, so sind diess lauter Zeichen seines palästinischen Ursprungs. Warum

ferner beruft sich Esra bei seinem ersten Vorgehen gegen die Mischehen, statt auf das Gesetz in seiner Hand, lieber auf die Propheten und vielleicht auf das Deuteronomium (IX. 11 sq.)? Warum endlich, nachdem der erste Reformversuch gelungen war, führt er das Gesetz nicht sogleich ein und wartet noch 13 Jahre zu? Man wird in der That nach solchen Erwägungen Reuss nur beistimmen können, wenn er (p. 233) die Sätze aufstellt: „1. Der von Esra mit dem Beistand der Civilbehörde promulgirte Codex war vor 445 in Jerusalem unbekannt. 2. Esra hat ihn nicht fertig aus Babylonien mitgebracht. 3. Er hat 13 oder mehr Jahre gebraucht, wenn nicht um ihn ins Reine zu bringen, so doch um die Aussicht zu gewinnen, ihn durchzusetzen.“ Dieser Codex ist, wie wir gesehen haben, zuerst mit Ez, beide mit JE + D verbunden und im Laufe der Zeit vor und nach der Schlussredaktion noch mit Zusätzen bereichert worden. Als fertig oder ungefähr fertig erscheint der Pentateuch erst im Zeitalter des Chronisten.

VII.

Hier aber ist noch einem Einwurf zu begegnen, welcher gegen die Annahme so später Vollendung der Thora erhoben worden ist. Man hat gefragt, wie sie sich mit der Existenz des samaritanischen Pentateuchs vertrage (Nöldeke, Jahrbb. f. prot. Theol. I). Die gewöhnliche Behauptung ist, der von Nehemia (13, 28) wegen Verschwägerung mit Sanballat dem Horoniter verwiesene Sohn Jojada's müsse den Pentateuch nach Samaria gebracht haben, da es undenkbar sei, dass nach dem Tempelbau auf Garizim, wodurch der Bruch zwischen Juden und Samaritaner unheilbar wurde, letztere noch eine heilige Schrift von den Juden entlehnt hätten. Weil nun der samaritanische Pentateuch denselben Umfang mit dem judäischen habe, so müsse letzterer auch zur Zeit Esra's und Nehemia's vollendet gewesen sein. Das ganze Räsonnement hinkt. Die geschichtliche Basis, auf welcher es fusst, ist erst aus der Combination der Nehemiastelle mit Josephus (Archael. XI, 7. 8) gewonnen, welcher letztere von einem Manasse, Bruder des Hohepriesters Jaddua unter

Darius Codomannus, erzählt, er sei, weil er in die Auflösung seiner Ehe mit der Tochter des persischen Statthalters Sanballat von Samarien nicht willigen wollte, zu seinem Schwiegervater geflohen, und dieser habe, noch rechtzeitig die Oberhoheit des bei Issus siegreichen Alexander anerkennend, von ihm die Erlaubniss erhalten, den Tempel auf Garizim zu bauen, an dem Manasse Priester wurde. Man identificirt den Sanballat zur Zeit Alexander's mit dem Zeitgenossen Nehemia's, Manasse den Bruder des Hohepriesters Jaddua mit dem ungenannten Sohne Jojada's, man entlehnt von Josephus den Tempelbau auf Garizim und versetzt ihn, seiner genauen Zeitangabe zuwider, in die Zeit Nehemia's, der davon nichts weiss. Der in beiden Berichten vorkommende Name Sanballat, und die Verehelichung einer Tochter eines Sanballat mit einem Manne aus hohepriesterlichem Geschlechte sind meines Erachtens zu wenig, um beide Erzähluugen für Varianten desselben Factums zu halten, zu schwache Stützen um das ganze Gerüste dieser Combination mit allen ihren Folgerungen zu tragen. Wo nimmt man das Recht her, alles in Josephus mit der Stelle Nehemia's Unvereinbare für Irrthum, Alles, worüber Nehemia schweigt, für Geschichte, nur falsch datirte Geschichte zu erklären? Am allerwenigsten kann Nehemia Zeuge sein gegen die Angabe des Josephus, dass der Tempel auf Garizim unter Alexander erbaut wurde, und wenn nur dieses Eine richtig ist, so hätte ja der völlige Bruch zwischen Juden und Samaritanern erst im Anfang der griechischen Zeit stattgefunden, und der damals fertige Pentateuch könnte damals nach Samarien gekommen sein. Aber auch die weitere Behauptung, dass nach dem Tempelbau auf Garizim die Aufnahme des Pentateuchs von Seiten der Samaritaner undenkbar sei, ist eine unerwiesene Hypothese. Woher wissen wir denn, dass die Samaritaner, welche lange Zeit hindurch mit den Juden gemeinschaftliche Sache machen wollten, und nur nothgedrungen sich einen eigenen Tempel errichteten, welche sich also selbst in Sachen der Religion mit den Juden in Einklang wussten, sofort nach dem Tempelbau den Gottesdienstordnungen in Jerusalem so abgeneigt wurden, dass sie auch den Pentateuch, dessen Vorschriften

sie bisher gehuldigt, sollten verworfen haben? Aus dem Tempelbau selbst ist es nicht zu schliessen. Ist doch gerade der Garizim auch Deut. 27, 12 der Berg des Segens und die Errichtung des Tempels an diesem Orte somit ein Zeugniss, dass man auf das mosaische Gesetz Rücksicht nahm. Man sieht hieraus, wie wenig mit derartigen Beweisführungen ausgerichtet ist. Die Epoche des vollständigen Bruches der Samaritaner mit den Juden, die Veranlassung und das Jahr des Tempelbaues auf Garizim bleiben im Dunkeln, das sei zugestanden. Eben desshalb aber darf man sich durch die Thatsache, dass Juden und Samaritaner denselben Pentateuch haben, an den gewonnenen Resultaten nicht irre machen lassen und lieber schliessen: weil der Pentateuch vor dem 4. Jahrhundert nicht fertig geworden ist, so können ihn die Samaritaner erst gegen das Ende desselben angenommen haben, als umgekehrt zu folgern: weil muthmasslich die Samaritaner den Pentateuch zur Zeit Nehemia's erhalten haben, so ist er gewiss damals schon vollendet gewesen. Wann wird man sich einmal abgewöhnen, von der traditionellen oder wenigstens problematischen Geschichte des Canons aus gegen die gesicherten Ergebnisse der Einzelkritik zu operiren!

In dieser kritischen Uebersicht der neuesten Verhandlungen über die Pentateuchfrage sind alle mir bekannt gewordenen, darauf bezüglichen Schriften in Untersuchung gezogen.[1]) Einzelne, besonders in ausländischen Zeitschriften mögen mir entgangen sein, andere, die nur einzelne Pentateuchstücke erörtern, konnten nicht besprochen werden, ohne dass dadurch der Blick des Lesers von der Hauptsache zu weit abgelenkt würde; rein auf dem traditionellen Standpunkt der mosaischen Authentie des Pentateuchs stehende, wie Keil's Einleitung in's A. T., bedurften keine Berücksichtigung, da ihre so oft schon widerlegten Beweise in dem ersten Theile von Reussen's Abhandlung noch einmal die gebührende

1) Die seit der Redaktion dieses Aufsatzes kund gewordenen Ansichten von Delitzsch und Dillmann über die Entstehung des Pentateuchs sollen in einem nachträglichen Artikel besprochen werden.

Abfertigung gefunden haben. Mir war es darum zu thun, den nachexilischen Ursprung des P. C. gegen die neuesten Bestreitungen zu behaupten, andererseits zu zeigen, wie so manche Nebenfragen, die Feststellung des Textes von E und sein Verhältniss zu J, die nähere Begrenzung von Ez und die Zeit seiner Einordnung in Q, die ursprüngliche Gestalt von Q und die Reihenfolge der Zusätze zu Q noch immer nicht erledigt sind. Ob ich meinen Zweck erreicht und die schwachen Seiten der bisher versuchten Lösungen dargethan habe, mag der Leser beurtheilen. Was für die Geschichte der Entstehung des Pentateuchs zu thun übrig bleibt, besteht meines Erachtens in einer Reihe von Einzelforschungen der peinlichsten Art über die eben genannten Fragen. Wer sich diesen mit philologischer Akribie und kritischem Scharfblick unterzieht und auch anscheinend nur Unwichtiges zu Tage fördert, wird einen dankeswerthen Beitrag zur Aufstellung der letzten abschliessenden Synthese hundertjähriger Arbeit geliefert haben. Dass wir dieser, der endgiltigen Lösung des Problems durch die Arbeiten von Kuenen, Wellhausen und Reuss näher gerückt sind als je, ist hoffentlich von Mehreren anerkannt als bis jetzt kund geworden ist.

Zu Gregorius Thaumaturgus.

Von
V. Ryssel.

Als ich Ostern vergangenen Jahres meine Schrift über Gregorius Thaumaturgus der Oeffentlichkeit übergab, that ich es nicht ohne Zagen, da ich mir der Schwierigkeiten wohl bewusst war, die Jemand, der nicht Kirchenhistoriker von Fach ist, bei einer derartigen Arbeit zu überwinden hat. Zu meiner Freude ist aber dieser mein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte nicht nur von der Kritik freundlich aufgenommen worden, sondern — was mir noch werthvoller erscheint — es hat sich auch der gewaltigen und doch zugleich milden Persönlichkeit des Wunderthäters ein gewisses liebevolles Interesse zugewandt. Dieses neuerwachte Interesse für Gregor ist denn auch nicht ohne Frucht für unsere Kenntniss seines Lebens und seiner schriftstellerischen Bedeutung geblieben und wir verdanken ihm die Auffindung verschiedener interessanter Einzelheiten, die von den Kritikern meiner Schrift bei eingehender Beschäftigung mit dem Gegenstande entdeckt worden sind: G. Lechler, der Recensent im Literarischen Centralblatte (Jahrg. 1880. Nr. 20), hat nachgewiesen, dass die erste der von Antonius Melissa gesammelten Sentenzen Gregors (s. meine Schrift „Greg. Thaum." S. 52 ff.) wirklich von Gregor stammt und seiner Dankrede an Origenes entlehnt ist, wodurch auch die Echtheit der übrigen Sentenzen um vieles wahrscheinlicher geworden ist, und Bäthgen hat den von mir (a. a. O. S. 55 ff.) mitgetheilten Fragmenten aus Gregors exegetischen Schriften noch ein neues Bruchstück ähnlichen Inhalts hinzugefügt, das er in der zu Toulouse 1647 erschienenen Catene zu Matthäus gefunden

und in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“ (Stück 44 vom 3. Nov. 1880, S. 1398) mitgetheilt hat.

Zu diesen werthvollen Bereicherungen unserer Kenntniss Gregors und seiner Schriften rechne ich auch die in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1881. S. 102 ff. und 379 ff.) abgedruckten Aufsätze von Herrn Dräseke, der durch seine genaue Bekanntschaft mit Gregor von Nazianz in besonderem Masse befähigt war, wichtige Beiträge zur Biographie Gregors zu liefern, da die Schriften des Nazianzeners nicht bloss einen den Werken Gregors des Wunderthäters geistesverwandten Inhalt haben uud gleich diesen eine Hauptstütze der Orthodoxie waren, sondern auch wegen des gemeinsamen Namens und der gemeinsamen Geburts- und Wirkungsstätte beider Männer vielfach mit den Werken des Wunderthäters verwechselt worden sind.

Dieser eingehenden Vertrautheit mit den Schriften Gregors von Nazianz verdankt Herr Dräseke auch die ebenso interessante wie überaus wichtige Entdeckung, dass die von mir aus einer syrischen Uebersetzung als Schrift Gregors des Wunderthäters mitgetheilte Abhandlung über die Wesensgleichheit identisch ist mit einer im griechischen Original erhaltenen Schrift, die sich unter den Werken Gregors von Nazianz findet und deren ursprünglicher Titel, der an die Stelle der — nicht erst von Lechler, sondern schon von mir (a. a. O. S. 101 Anm. 2) beanstandeten — Ueberschrift „über die Wesensgleichheit“ zu setzen ist, περὶ ϑεότητος lautet. Es ist das ein Fund, eben so glücklich, wie die von mir bei dem Durchlesen der Apologie des Origenes von Pamphilus gemachte Entdeckung, dass das syrische Fragment bei de Lagarde, Anal. Syr., S. 64 ff. aus der eben erwähnten Schrift entnommen sei (s. a. a. O. S. 47 ff.), und von grösserer Wichtigkeit, weil Herr Dräseke den griechischen Originaltext zu einer der beiden von mir in deutscher Uebertragung veröffentlichten syrischen Uebersetzungen gefunden hat. Ich beglückwünsche Herrn Dräseke zu dieser wichtigen Entdeckung und freue mich neidlos derselben im Hinblick auf die Consequenzen, die sich daraus ergeben.

Allerdings ist es rücksichtlich der dogmengeschichtlichen

Verwerthung richtig, dass „die syrische Uebersetzung der Schrift für uns völlig werthlos geworden ist, da wir den aufs beste überlieferten griechischen Text noch besitzen". Aber doch nicht so „völlig werthlos", wie Herr Dräseke meint; im Gegentheil ist es von grosser Wichtigkeit, dass durch die Vergleichung der syrischen Uebersetzung mit der griechischen Urschrift erwiesen wird, wie treu die Syrer übersetzt haben, so dass wir ihre Uebersetzungen als ein genaues Abbild des Originales, wenn dasselbe verloren gegangen ist, ansehen dürfen. Es ist diess von grosser Bedeutung für alle ähnlichen Veröffentlichungen auf Grund syrischer Uebersetzungen griechischer Werke christlicher Literatur, weil wir dadurch berechtigt werden, ohne Misstrauen eine solche syrisch erhaltene Schrift im Interesse kirchen- und dogmengeschichtlicher Untersuchungen zu verwerthen, und also auch von specieller Bedeutung für die vielleicht von demselben Syrer angefertigte Uebersetzung der mehr als fünfmal grösseren Schrift Gregors über die „Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes".

Aber den weiteren Consequenzen, die Herr Dräseke aus seiner Entdeckung zieht, kann ich mich nicht anschliessen, wie ich in aller Kürze — und das ist der alleinige Grund, weshalb ich in dieser Angelegenheit das Wort nehme — begründen will. Wäre die Schrift *περὶ θεότητος* wirklich von Gregor dem Theologen, dann würde allerdings meine ganze Untersuchung über die Echtheit dieser Schrift und meine Beweissführung, der Herr Dräseke S. 379 eine so freundliche Anerkennung zollt, „verlor'ne Liebesmüh'" sein, und es läge alsdann in der Thatsache, dass alle Kritiker sich meiner Behauptung der Abfassung jener Schrift im 3. Jahrhundert angeschlossen haben, wiederum ein Hinweis, wie viel wir doch in allen solchen Fragen beweisen und wie wenig wir wissen können.

Aber das ist, wie ich mit grösster Bestimmtheit zu behaupten in der Lage bin, nicht der Fall. Denn obschon Herr Dräseke mit grossem Nachdruck versichert, dass „keiner der gelehrten und scharfsinnigen Männer, welche sich mit den Werken des Nazianzeners auf das eingehendste beschäftigt haben, von Joh. Leunklavius und Jac. Billius bis zu

dem umsichtigen, sorgfältigen Ullmann . . . . die Autorschaft irgend einer der zahlreichen unter Gregors von Nazianz Namen uns überlieferten Schriften diesem abzusprechen sich veranlasst gesehen hat", haben gerade die gelehrtesten und scharfsinnigsten Männer — ein Petavius (de theol. dogm. T. I L. II c. 6 §. 3, nov. ed. p. 106), ein Tillemont (Mémoires T. IX P. II p. 1315) und ausser ihnen noch Combefisius, Clemencet, der Herausgeber der Mauriner-Ausgabe der Schriften des Nazianzeners, u. a. — sich bestimmt für die Unechtheit der unter Gregors von Nazianz Namen überlieferten Schrift περὶ θεότητος ausgesprochen; ja schon in den Handschriften befindet sich, wie Herr Dräseke aus den von ihm benutzten Ausgaben der Werke des „Theologen" mittheilt, die Notiz, dass die Schrift bezweifelt d. h. als eine diesem berühmten Kirchenlehrer untergeschobene Schrift angesehen wird. In Folge dessen wird in dem 1840 von Caillau herausgegebenen zweiten Bande der Mauriner-Ausgabe der Schriften Gregors von Nazianz die epistola ad Evagrium, wie die Schrift hier, entgegen der in den früheren Ausgaben üblichen Bezeichnung als Oratio (Nr. XLV), überschrieben ist, direct als „dubia, vel potius supposititia" bezeichnet (S. 196). Hiernach hat man auch kein Recht, Ullmann als Gewährsmann für die Echtheit anzuführen, und man kann sich nur wundern, dass er diese Bedenken der besten Kenner der christlichen Literatur unberücksichtigt gelassen hat, obwohl er Tillemont den Vorwurf macht, dass er „nicht immer die erforderliche Kritik übt" (S. VIII), — wobei aber nicht unerwähnt bleiben soll, dass der fragliche zweite Band der neuesten Ausgabe der Werke des Nazianzeners allerdings erst 15 Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage von Ullmanns Schrift herausgegeben worden ist. Seitdem haben auch neuere Kirchenhistoriker, wie z. B. Dorner (Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten 4 Jahrh., 3. Abth. 1845, S. 904), an der Echtheit der Schrift nicht festzuhalten gewagt. Und so können wir uns wohl kurz fassen und mit dem gelehrten Herausgeber des zweiten Bandes der Mauriner-Ausgabe sagen: „A Gregorio Nazianzeno scriptam hanc non esse epistolam sat est cum viris doctis affirmare."

Wer aber ist der wirkliche Verfasser dieses Schriftchens? Von den oben erwähnten älteren Historikern und ausgezeichneten Kennern der christlichen Literatur, die es mit Bestimmtheit dem Gregor von Nazianz absprachen, hat keiner eine bestimmte Vermuthung ausgesprochen, was bei dem Mangel irgend eines Anhaltspunktes auch ebenso haltlos wie unnütz gewesen wäre. Wenn aber schon in den Handschriften sich neben dem oben erwähnten Zweifel an der Authentie auch verschiedene abweichende Angaben über den Verfasser finden, indem der Brief in der einen dem Basilius und in der andern auch dem Gregor von Nyssa zugeschrieben wird (vgl. Cotelier, Monum. eccl. Graec. T. III in not. p. 550), so spricht eben das Schwanken am deutlichsten für die Grund- und Haltlosigkeit dieser Behauptungen, wie ja auch der handschriftlichen Tradition, welche die Schrift dem Nazianzener — überdiess auch nur sehr vereinzelt — zuschreibt, nur ganz geringe Bedeutung beizumessen ist, wenn wir bedenken, dass auch die Metaphrase zum Prediger Salomo, die unzweifelhaft von Gregorius Thaumaturgus verfasst ist, in verschiedenen Handschriften dem Gregor von Nazianz zugesprochen worden war, und dass überhaupt solche Verwechslungen wegen der Gleichheit des Namens, der Heimath und der Glaubensstellung beider Kirchenlehrer sehr leicht vorkommen konnten.

Aber ein solcher Anhaltspunkt, der den älteren Kirchenhistorikern fehlte, ist für uns vorhanden, und zwar in dem Zeugniss der Ueberschrift der von uns übertragenen Uebersetzung und indirect auch in der von mir (a. a. O. S. 114) citirten Notiz des Athanasius von Balad († 687), eines der berühmtesten syrischen Uebersetzer, dessen Zeugniss vor allem nicht zu unterschätzen ist, da wir wissen, in wie hohem Masse diese syrischen Gelehrten in der christlichen Literatur heimisch waren und in welcher echt wissenschaftlichen Weise sie den gesammten Stoff der kirchlichen und auch zum Theil der profanen griechischen Literatur beherrschten, wie ich in einem Aufsatze über Georg, den Bischof der Araber, der demnächst erscheinen wird, an einem andern Beispiele werde nachweisen können.

Treten wir aber in Rücksicht auf diese wichtigen äusseren Zeugnisse nochmals an die von Herrn Dräseke mit Recht geforderte Prüfung des Inhalts und der Ausdrucksweise der Schrift *περὶ θεότητος* heran, indem wir dabei die Urtheile der vollständig vorurtheilsfreien Kirchenhistoriker, die bei ihrer Beurtheilung der Schrift durchaus nicht an Gregorius Thaumaturgus dachten und denken konnten, zu Grunde legen, so ergiebt sich ein äusserst wichtiges Resultat: alle die von den obenerwähnten Gelehrten gegen die Abfassung von Gregor dem Nazianzener geltend gemachten Bedenken sprechen direct für die Abfassung der Schrift von Seiten des Thaumaturgen, — zunächst die Schwerfälligkeit und Unebenheit des Stils, die völlig mit der eleganten Ausdrucksweise der Nazianzeners contrastirt (vgl. Combefisius: epistola paullo est intricatior nes iis luminibus nitet, quibus Gregorii reliqua; Petavius: tum styli dissimilitudo, tum pedestris illius ac plebeius sermo, minimeque Nazianzeni elegantiam et granditatem redolens; Tillemont: les mots... ne sont point des élegances de saint Gregoire; aussi le raisonnement qu'il emploie est très-faible), aber trefflich zu zu dem von mir (a. a. O. S. 109) ausführlich charakterisirten Stile des Gregors Thaumaturgus passt, und dann auch die für einen Kirchenvater des 4. Jahrhunderts auffällige Unbestimmtheit der dogmatischen Kunstausdrücke, die sich auch bei Gregor von Nazianz, obwohl derselbe neben der Bezeichnung *οὐσία*, wenngleich seltener, auch den Ausdruck *φύσις* gebraucht (s. Ullmann, S. 355f.), doch nirgends so nachweisen lässt, wie an der von mir (a. a. O. S. 102) speciell behandelten Stelle am Anfange der Schrift, wo im ganzen Ausdruck das Tasten zwischen zwei noch nicht zu bestimmter Fixirung und scharfer Bedeutungsabgrenzung gelangten Terminis klar zu Tage tritt.

„So vereinigen sich denn" — und ich wiederhole diese Worte auch nach der Entdeckung des griechischen Originales der syrischen Uebersetzung — „alle inneren und äusseren Zeugnisse, um unsere Schrift als das Werk des Mannes, dessen Namen sie an ihrer Spitze trägt, erscheinen zu lassen, oder zum mindesten ist das zu behaupten, dass der Möglich-

keit seiner Autorschaft durchaus nichts entgegensteht" (a. a. O. S. 115). Die Gründe für diese Behauptung, um sie nochmals kurz zusammenzufassen, sind folgende: negativ dies, dass die Schrift sowohl in Handschriften als von den bedeutendsten Kritikern aus inneren Gründen dem Gregor von Nazianz abgesprochen wird und weil die Tradition, die sie dem Gregor von Nazianz zuschreibt, nichts beweist; positiv dies, dass nicht bloss innere Gründe, sondern auch wichtige äussere Zeugnisse sie als ein Werk des Gregorius Thaumaturgus erscheinen lassen.

Wenn also auch die syrische Uebersetzung nebst meiner deutschen Uebertragung durch die Auffindung des griechischen Originales werthlos wird, wiewohl sie andererseits wieder für die Zuverlässigkeit der syrischen Uebersetzungen Zeugniss ablegt, so glaube ich doch an diesem Ergebniss der Untersuchung über die Echtheit festhalten und auch die Beweisführung selbst in allen wesentlichen Punkten für richtig und darum keineswegs für nutzloses Bemühen ansehen zu müssen. Ja, es ist gewiss eine eigenthümliche Fügung, dass auf einem solchen Umwege, d. h. durch die Vermittelung der syrischen Uebersetzung, ein Räthsel gelöst worden ist, das durch blosse Conjekturalkritik wohl nie hätte gelöst werden können, während sich durch dieses glückliche Ineinandergreifen der verschiedenartigen Beweismomente die Autorschaft des Gregorius Thaumaturgus bis zu dem höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit erhärten liess.

Nur in einer Beziehung bin ich schwankend geworden: betreffs der Frage, an wen der Brief gerichtet war. Hier ist für mich vor allem massgebend, was G. Lechler in seiner Recension dagegen eingewandt hat, — wiewohl sich natürlich diese Einwendung Lechlers, die nur dem Empfänger, nicht aber dem Verfasser gilt, keineswegs, wie Herr Dräseke S. 384 thut, gegen die Abfassung von Gregorius Thaumaturgus oder im 3. Jahrhundert geltend machen lässt. Aber so gern ich zugestehe, dass „der harmlose Charakter der an Gregor gestellten Fragen" nicht auf „einen so principiellen Gegner des Christenthums wie Porphyrius hinweist und so klar es ist, dass der Name *Εὐάγριος*, den die griechische Ueber-

schrift nennt, ein wichtiges Zeugniss für einen Namen auf -άγριος — sei es nun *Εὐάγριος* oder *Φιλάγριος* — ablegt, so halte ich mich doch nicht für berechtigt, ohne Weiteres, dem Zeugnisse des wohlunterrichteten Syrers entgegen, von der Ansicht abzugehen, dass der Brief sich gegen den Porphyrius resp. seine Lehre richtet. Das Entsprechendste scheint es mir zu sein, da auch der Inhalt des Briefes wirklich eine Bekämpfung der seit Porphyrius üblichen nominalistischen Einwendungen gegen die Trinitätslehre enthält (s. a. a. O. S. 110 ff.), beide Thatsachen zu vereinigen durch die Annahme, dass der Brief an einen Christen gerichtet ist, der — wenn auch nur ganz indirekt — von den durch Porphyrius unter den Heiden beliebten Einwendungen gegen ein christliches Hauptdogma sich innerlich beunruhigt fühlte. Der milde und freundliche Ton würde in diesem Falle besonders dann erklärlich gefunden werden, wenn Gregor, ganz seiner sonstigen einsichtsvollen Milde entsprechend (s. a. a. O. S. 4), den im Glauben Wankenden durch Liebe gewinnen, nicht aber ihn durch Strenge abschrecken wollte. Oder man könnte auch — was freilich weniger wahrscheinlich — an einen Heiden denken, den er, wie den Aelianus (s. a. a. O. S. 33), durch Beseitigung seiner Zweifel und Bedenken von dem heidnischen Glauben zum christlichen hinüberzuziehen bestrebt wäre.

Und nun zu diesen sachlichen Bemerkungen noch eine kurze Bemerkung mehr persönlicher Art. Ich finde es ganz begreiflich, wenn Herr Dräseke S. 381 verwundert fragt: „Warum hat Ryssel an dieser Stelle (d. h. bei Ullmann S. 355) nicht sorgfältiger auf die ebendort citirten Worte geachtet? Mussten sie ihn nicht stutzig und nachdenklich machen?“ —, ja, ich glaube aus der Thatsache, dass ich die Aehnlichkeit nicht bemerkt und desshalb die so wichtige Beobachtung nicht gemacht habe, schliessen zu müssen, dass ich vielmehr das erwähnte Citat aus einer secundären Quelle entnommen habe, ohne die citirte Stelle nachträglich zu vergleichen, wie ich das stets für meine Pflicht gehalten und mit Willen nie unterlassen habe. Ich müsste mich selbst anklagen, durch Nachlässigkeit mich um diese interessante Entdeckung gebracht zu haben, wenn ich nicht bestimmt wüsste, dass nicht

Nachlässigkeit es verschuldet hat, wenn ich Ullmanns Werk nicht eingesehen habe, sondern ein Versehen, wie es bei einer Arbeit, die mich länger als 6 Jahre beschäftigte und während dieses Zeitraums auf ganze Jahre unterbrochen worden ist, wohl als möglich und entschuldbar erscheint. Gerade das Material der Beweisführung für die Echtheit der mehrerwähnten Schrift war bereits im Winter 1873—74 von mir gesammelt und bearbeitet worden, auch hatte ich damals bereits alle Citate durchgeprüft, wesshalb ich bei der Wiederaufnahme und dem Abschlusse der gesammten Arbeit im Winter 1879—80 von einer nochmaligen Durchprüfung der Citate dieses Theils absehen konnte. Dabei ist mir aber leider entgangen, dass gerade dieses Citat — höchst wahrscheinlich aus dem rein äusserlichen Grunde, weil mir das Ullmann'sche Buch damals nicht zur Hand resp. nicht bequem zu erlangen war — noch nicht verglichen und behufs weiterer Nachforschung über die Tragweite der Berührung zwischen dem Lehrtypus des Nazianzeners und Thaumaturgen geprüft worden war. Dieses Versehen war um so leichter möglich, als die Stelle für den Beweis an sich nur von untergeordneter Bedeutung war und eine solche überraschende Consequenz sich auch nicht im entferntesten ahnen liess. Wie leicht man aber Wichtiges übersehen kann, wenn man irgend ein Buch nicht zur Hand hat, wird Herr Dräseke gern zugeben, wenn er die von ihm aufgestellte Behauptung, dass Niemand jene Schrift dem Gregor von Nazianz abgesprochen habe, mit den Thatsachen vergleicht, die im Vorstehenden von mir auf Grund der Mauriner-Ausgabe der Werke des Nazianzeners mitgetheilt worden sind.

Zum Martyrium Polykarps.

Von

R. A. Lipsius.

In der Archäologischen Zeitung, herausgegeben vom archäologischen Institut des Deutschen Reichs, Jahrgang XXXVIII, 1880, Heft 1 hat Dittenberger Inschriften aus Olympia veröffentlicht. Darunter wird p. 62 auch folgende mitgetheilt:

Ἡ Ὀλυμπι[κὴ] | βουλὴ Γ[άιον] Ἰούλιο[ν] | Φίλιππον Τραλ|λιανὸν, τὸν Ἀσι|άρχην, ἠθῶν ἕνε|κα, Ὀλυμπιάδι σλβ'

Hierzu hat schon Dittenberger selbst bemerkt:

„Die Datirung aus der 232. Olympiade (149 n. Chr.) lässt nicht den geringsten Zweifel, dass dies derselbe Asiarch Philippos aus Tralles ist, der bei Gelegenheit des von Waddington (Fastes des provinces Asiat. p. 221) auf den 23. Februar 155 n. Chr. gesetzten Martyriums des Polykarp vorkommt. Vgl. Marquardt Ephem. epigr. I, p. 211, p. 2.“

Für die gegenwärtigen Verhandlungen über das Todesjahr Polykarps, welche noch neuerdings wieder durch Jean Réville (De Anno dieque quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit. Genf 1880) resumirt worden sind, erwächst aus der mitgetheilten Inschrift in mehr als einer Beziehung ein unerwarteter Gewinn. Zunächst erhält die stark angefochtene Glaubwürdigkeit des Appendix zum Martyrium Polykarps Cap. 21) eine erwünschte Bestätigung. Die Heimath des Philippos — die Stadt Tralles — war bisher nur aus dem Appendix bekannt; die olympische Inschrift zeigt jetzt, dass der Verfasser des Appendix wohl unterrichtet ist, und dass wir mithin auch alle Ursache haben, ihm hinsichtlich seiner

übrigen Angaben, namentlich hinsichtlich des Proconsulates des Statius Quadratus Glauben zu schenken.

Zum Andern erledigen sich hiermit meine früher geäusserten Bedenken gegen die Bezeichnung des Philippos als Asiarchen. Dieselbe findet sich nicht im Appendix, der ihn vielmehr ἀρχιερεύς nennt, sondern im Contexte des Martyriums selbst. Ich hatte daher unter jenem Philippos von Tralles einen smyrnäischen Oberpriester gesucht und die Frage aufgeworfen, wie der Ἀσιάρχης von Ephesos, der Provinzialhauptstadt, nach Smyrna komme. Die Antwort auf jene Frage hätte ich schon früher dem reichen von Becker-Marquardt (Handbuch der Römischen Alterthümer III, 1, 279 fg.) gesammelten Materiale entnehmen können. Der Asiarch war Präsident des asiatischen Landtags und Oberpriester des mit den Landtagssitzungen verbundenen Kaisercultus. Da jene Sitzungen abwechselnd in den grossen Städten Kleinasiens, darunter auch in Smyrna gehalten wurden, so begreift sich, wie der Asiarch nach Smyrna kommt, vorausgesetzt, dass unter den Festspielen, welche das Martyrium (C. 12, 2) erwähnt, die mit dem Kaisercultus verbundenen Spiele gemeint sind. Ebenso erklärt sich so die Anwesenheit des Proconsuls.

Aus der olympischen Inschrift ersehen wir jetzt, dass jener Philippos von Tralles wirklich das Ehrenamt eines Asiarchen bekleidet hat. Ob er damals, als ihm jene Inschrift gewidmet wurde, noch im Amte war oder nicht, muss dahingestellt bleiben. Nun fällt aber das Todesjahr Polykarps jedenfalls nach 149. Hat Philippos also damals, wie uns das Martyrium berichtet, als Asiarch fungirt, so bekleidete er dieses Amt mehrere Male. War er aber im Jahre 149 oder vielleicht noch etwas früher zum ersten Male Asiarch, so ist es jedenfalls weit wahrscheinlicher, dass er dieses Amt 155 oder 156, als dass er es 166 zum zweiten Male bekleidet.

Auf die neuerdings wieder von Wieseler (Studien und Kritiken, 1880, S. 141 ff.) gegen die Waddington'sche Chronologie und speciell gegen meine Abhandlung in diesen Jahrbüchern (1878, S. 753 ff.) erhobenen Einwürfe bei dieser

Gelegenheit einzugehen, finde ich keine Veranlassung. Ich bemerke daher nur kurz, dass die hauptsächlichsten hier in Betracht kommenden Punkte von mir an einem anderen Orte, in meiner demnächst in der Theologischen Literaturzeitung erscheinenden Anzeige der oben erwähnten Schrift von J. Réville, besprochen werden sollen. Ebensowenig wie Wieseler's Entgegnung haben mich die Ausführungen Keim's (Aus dem Urchristenthum I, 90 ff.) in meiner Ueberzeugung von der Richtigkeit der Waddington'schen Chronologie zu erschüttern vermocht.

Die Fortbildung des ontologischen Gottesbeweises seit der Zeit der Vernunftkritik.

Von

Licentiat Dr. G. Runze
in Berlin.

Den Beweisen für das Sein Gottes wird von verschiedenen Richtungen der wissenschaftlichen Theologie jetzt eine grössere Beachtung als ehedem gewidmet. Mit der zunehmenden Werthschätzung derselben hängt es zusammen, wenn von sonst divergirenden Autoritäten — so von Dorner, Lipsius, Pfleiderer — betont wird, dass unter den methodischen Versuchen, auf diesem Gebiete zur klaren Ueberzeugung zu gelangen, der lange verachtet gewesene ontologische Beweis zu einer verhältnissmässig hervorragenden Rolle berufen sei.

Aber schon über die Fassung des Problems besteht Meinungsverschiedenheit. Bezeichnen wir als den allgemein anerkannten Grundzug der ontologischen Idee den Satz: Wer sich zur Vorstellung Gottes auf nicht künstlich-kritischem, sondern naturgemässem Wege erhebt, der denkt die vorgestellte Gottheit allemal als seiend, — so würde daraus gefolgert werden können, dass jeder richtige Begriff von Gott das Sein Gottes mitsetzen müsse. Da aber fraglich ist, ob dem naturgemäss Vorgestellten überall die begriffliche Wahrheit entspreche, so nöthigt das ontologische Problem zur Abwägung zweier Methoden. Man könnte entweder von der nothwendigen Vorstellung eines unbestimmten vorauszusetzenden Urseienden zur volleren begrifflichen Erkenntniss seines Wesens fortzuschreiten suchen: vom kosmologischen zum physicotheologischen und Moralbeweis und schliesslich

zu einer Zusammenfassung im ontologischen; oder man würde den Gedanken Gottes, soweit er, abgesehen von dem mitzudenkenden Sein auf dialektischem und ethisch-religiösem Wege aus der Vorstellung geworden ist, auf seine begriffliche Vollständigkeit und logische Widerspruchslosigkeit hin prüfen; diese Methode würde untersuchen, ob und wieweit der als Ideal anerkannten Gottesidee das Sein zugesprochen werden müsse, d. h. inwiefern sie subjectiv nothwendig gedacht und mit welchem Recht ihr Object als nothwendig seiend gedacht werde, und würde zu zeigen haben, wieweit erst die Verknüpfung des Seins mit jenem Gottesgedanken das unbefriedigend Unfertige weil Unlogische desselben aufhebt.

Weil jedoch nur bei energischem Festhalten der hier zu Grunde liegenden eigenthümlichen Methodik der letztere spezifisch ontologische Weg zum Ziel führen könnte, so wollen andere Kundgebungen neuesten Datums das Problem des Gottesbeweises nur in jenem ersteren Sinne gefasst wissen, das Wesen Gottes evident zu machen. So neuerdings Carl Schulz's Abhandlung „Die Beweise für das Dasein Gottes und die Gotteserkenntniss" (Halle 1880), die indessen nur „Andeutungen zur Richtigstellung des Problems" zu geben sich bescheidet und jeder historisch-philosophischen Kritik ermangelt. Auch Schelling wollte den Begriff des unzweifelhaft Daseienden als Ausgangspunkt, nicht das Dasein als Beweisziel gefasst wissen. Auch er wollte, wie einst Duns Scotus, hauptsächlich die „Evidenz Gottes" erweisen. Sogar das Fluctuiren zwischen dem concreten „Daseienden" und der Abstraction des „Daseins" (S. 19. 20. 28 ff.) scheint der Autor mit jenem Philosophen gemein zu haben. Dass „die Natur und der Mensch gar nicht begriffen werden können, wenn nicht als Manifestation des Göttlichen", ja dass auch die Erkennbarkeit dieses Göttlichen erwiesen und bis zur Evidenz gefördert werden müsse (S. 43 f.), hat gegenüber der Kantischen Philosophie namentlich Baader betont. Nun aber wird, auch wenn man die concrete Gesammtheit des Daseienden voraussetzt, um als mit ihr nothwendig gesetzt den Begriff — und weiterhin das Wesen — Gottes zu erweisen, wissenschaftlich befriedigend immer erst dann

argumentirt sein, wenn ontologisch durch Vergleichung des abstracten Daseinsbegriffes nachgewiesen ist, ob und wieweit der als „evident“ erwiesene göttliche „Wesensbegriff“ der Kategorie der allgemeinen Daseinsvorstellung subsumirt werden dürfe — ja ob jenes „Wesen“ überhaupt dem dialectischen Gedankenprocess in mehr als analoger Weise zugänglich sei. Und solche Untersuchung dürfte heute ohne Berücksichtigung des Gegensatzes Kantischer und Schelling-Hegel'scher Erkenntnisstheorie schwerlich zu einem befriedigenden Ziele führen.

Indem ich die wichtigsten der seit Kant hervorgetretenen Versuche vorzuführen im Begriff bin, verweise ich betreffs der vorkritischen Geschichte des Beweises auf zwei Artikel in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (1880 B. 77 und 1881 B. 79). Bis zur Epoche der Vernunftkritik überwog die Methode, aus einem, sei es kirchlich gegebenen, sei es philosophisch combinirten Gottesbegriff das Dasein als ein Wesenselement analytisch zu gewinnen. Nachdem Kant in seiner Theorie vom transcendentalen Ideal das Problem einer höchsten Synthesis a priori als Genesis der Gottesidee erläutert hatte, war zu erwarten, dass auch positive Versuche zu methodischer Umbildung der früheren Anselm-cartesianischen Beweismethode, die weder durch Spinoza's und Leibniz's verhüllte Synthesis noch durch Mendelssohn grundlegend modifizirt war, hervortreten würden. Solche Darlegung einer intellectuellen Nothwendigkeit, Gottes Sein synthetisch zu setzen, hat zuerst Schelling versucht.

Der Fortschritt, den Schelling's Umbildung des ontologischen Arguments aufweist, liefert einen Thatbeweis für Kant's Behauptung, dass, um Gott als seiend zu erkennen, das bloss analytische Verfahren nicht genüge. Schelling erkannte die Hauptschwäche der bisherigen Verkörperungen des Beweises in der inconsequenten Methode, einmal die wahre Gottesidee „als nicht blosse Idee, sondern zugleich ewige Realität, nämlich die Einheit beider,“ erfasst zu haben und daraus die Existenz mit Nothwendigkeit herzuleiten, dann aber in der Beweisführung selbst doch wieder beide

Elemente zu trennen, die Einheit des Absoluten wieder „zum blossen objectiven Sein zusammenschwinden zu lassen, das Denken desselben aber ganz in das philosophirende Subject hineinzuziehen" und so unvermerkt aus dem subjectiven Denken des Philosophen eine objective Realität Gottes durch täuschende Reflexion folgern zu wollen.[1]) Während er also gegenüber solcher rückfälligen Verflachung der Einzigartigkeit ontologischer Beweisführung dem Gaunilo-Kantischen Einwurf Recht giebt („daraus dass ich mir einen goldenen Berg[2]) denke, folgt noch nicht, dass er wirklich sei"), so fordert er für den wahren Beweis, den er für den Punkt der reinsten, philosophischen Evidenz erklärt, eine auf syllogistische Vermittelung verzichtende, unmittelbare Erkenntnissart, die intellectuelle Anschauung, vermöge deren wir in dem Wesen, das wir als Einheit aller fundamentalen Gegensätze erkennen, auch die Identität von Denken und Sein gewahr werden. Freilich ist dieser, auf dem Wege analysirender Abstraction gewonnene, dann synthetisch mit dem ebenso gewonnenen reinen Denken verknüpfte, endlich durch Analyse wieder entbundene Seinsbegriff von dem Begriff der endlichen Existenz ebenso verschieden wie die für ihn geforderte Erkenntnissweise von der Denken und Sein stets trennend gegenüberstellenden endlichen Reflexion. Denn Schelling will die Identität dieses Seins mit dem Denken als eine absolute, somit als Indifferenz ihrer Besonderheiten gedacht wissen. Auch die Differenz des Allgemeinen und Besonderen reduzirt er auf die Gegensätze von Idee und Sein, und wenn ihm somit die spezifische Besonderheit der höchsten Einheit eben darin besteht, dass sie zugleich schlechthin höchste Allgemeinheit ist, so will auch das in der Einheit enthaltene Sein als ein das gesammte Denken einschliessendes Allgemeines gedacht werden. In dem Hinausgehen über den gewöhnlichen Existenzbegriff knüpft diese Philosophie an

1) Zeitschrift für speculative Physik (ed. 1802) I, 1. p. 39 ff. (Beweis, dass es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind.)

2) Wahrscheinlich ein aus Hume's „Enquiry concerning human understanding" entlehntes Beispiel.

Fichte an; auch Fichte meinte, dass ein Beweis des Daseins Gottes aus dem Dasein der endlichen Welt und mit syllogistischen Operationen des endlichen Verstandes unmöglich und widersprechend sei,[1]) — aber die Bedingung einer Erkenntniss des göttlichen Seins lag nach ihm nicht sowohl in einer eigenartigen Erkenntnissweise, sondern in der moralischen Erhebung zu jenem Standpunkt, wo „Religion und Moralität absolut Eins" sind.[2]) — Schelling seinerseits meint keineswegs auf die wissenschaftliche Verwerthung der Idee des ontologischen Beweises verzichten zu müssen. Er hat dieselbe namentlich auf seinem späteren Standpunkt, der in dieser Rücksicht nur die Consequenzen des früheren zieht, — dahin modifizirt, es sei nicht vom Begriff Gottes auszugehen, um Gottes Existenz zu beweisen, — denn „es giebt keinen solchen Beweis der Existenz überhaupt," weil es 1. keine „Existenz Gottes überhaupt" und 2. keinen Beweis ohne Vermittelung giebt; — sondern von dem Begriff des bloss unzweifelhaft Existirenden, in welchem Gott noch nicht „als Er selbst, sondern als das schlechthin Allgemeine" ist, — solle man ausgehen um „umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden zu beweisen."[3]) Den ersteren Weg hält Schelling für unmöglich wegen der das reflexionsmässige Denken übersteigenden Absolutheit Gottes; indem er vielmehr bloss den Existenzbegriff voraussetzt, so kehrt er das Verhältniss von Hypothesis und Thesis um und erkennt die synthetische Methode offen an. Nicht Ausgangspunkt, sondern Produkt der ontologischen Beweisführung ist ihm die Idee, welche Gegenstand intellectueller Anschauung sein soll; „a Deo implicito ad Deum explicitum."

Die Ausführung dieses Problems hat Schelling in zwei Modificationen versucht. Die erstere, besonders in der „Zeitschrift für speculative Physik" (1802) gegebene einfachere

---

1) J. G. Fichte: Sämmtl. Werke V, S. 216. —

2) a. a. O. V, S. 209. (210—218) vgl. S. 217: Die Sphäre unserer Erkenntniss wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was für uns dasein wird.

3) Einleitung in die Philos. d. Mythol. II, 1, S. 274. Philos. d. Offenb. II, 2. S. 159.

Darstellung ist folgende: Das Sein in allem Realen, das Denken in allen Ideen finden wir durch Abstraction und erkennen in beiden den höchsten Gegensatz, zunächst zwar einen Gegensatz zwischen reinen Begriffen, indem auch das Sein zunächst als reiner Begriff aufgefasst wird. Dennoch repräsentirt der erstere Begriff, das reine Sein, den denkbar höchsten Grad dessen, was wir als nicht bloss begrifflich zu bezeichnen ein Recht haben; von ihm als gewissester Idee gehen wir aus. Nun setzen wir durch nothwendige Synthesis, dass dies unzweifelhafte Sein jenes Wesenhaften in allem Realen eins sein müsse mit dem reinen Denken, das den Wesensgehalt aller Ideen in sich concentrirt. Kann nun das reflectirende Denken aus sich selbst zu dieser Gewissheit gelangen und ist diese Einheit die Gottheit, so wäre allerdings aus dem Begriff des Seins die Gottheit des Seins und das Sein der Gottheit erwiesen. Diese Einheit selbst aber anders als bloss negativ vorzustellen vermögen wir nur durch ein höheres Anschauungsvermögen, sodass die analysirende Zerlegung dieser Einheitsanschauung in die Faktoren, die uns zu jener Synthesis drängten, nur durch ein Wiederherabsteigen in das reflexionsmässige Vorstellen möglich wird. — Unter allen bisherigen Vertretern des ontologischen Verfahrens kommt Spinoza mit seiner Gotteslehre diesem Produkt Schelling'scher Methode am nächsten. Der Vorzug seines Gedankengangs vor dem Spinozistischen liegt in dem Versuch einer methodischen Darlegung der von Spinoza bloss vorausgesetzten Einheit der höchsten coordinirten Grundbegriffe Sein und Denken in der Einen Substanz. Die organische Synthesis, mittels welcher er das Sein der höchsten Idee erweist, erwächst ihm aus einer gesonderten Analyse unanfechtbarer Grundbegriffe, während Spinoza eine willkürlich, ohne dialektische Vermittelung geschaffene, — gewissermassen mechanische, Synthesis einfach wieder in ihre Faktoren auflöst und so ein Sein findet, das er selbst in seinen Begriff hineingezwängt. Im Uebrigen findet auf Schelling's Gottesbeweis die Kritik Anwendung, welcher Spinoza's Substanz verfällt, soweit sie mit der Welttotalität identisch ist. Ueber diesen Pankosmismus, dem das als wesen-

haft vorgestellte Universum für die Gottheit gilt, kommt Schelling in seiner Auffassung der ontologischen Wahrheit nicht hinaus: es bleibt entweder für die Welt kein gesondertes Sein, wenn Gott das Sein in allem Dasein und das Denken in allen Ideen ist, oder sofern doch das zu identificirende Sein und Denken durch Abstraction von den realen Existenzen und den wahren Gedanken gewonnen wird, so ist nur die Einheit des empirischen Universums als eine relativ vollkommenste erweisbar, hingegen bliebe für ein absolut vollkommenes, von der Welt unterschiedenes Wesen keine Stelle. Würde Schelling's Identification des Allgemeinen mit der Idee, des Besonderen mit der Realität für die Beweisführung verwerthet, so würde eher ersichtlich werden, dass die Welteinheit jenes als absolut postulirte höchste Wesen nicht sein kann, weil in der Weltidee das Allgemeine, das den logischen Umfang jedes Gedankens bildet, nicht congruent ist, sondern im entgegengesetzten Verhältniss steht mit dem Besonderen, als inhaltlicher Wesensindividualisirung; (wie denn z. B. die empirischen Individuen einer Thierspecies vergänglicher sind als die Art, diese mehr als die Gattung dem Nichtsein unterworfen ist u. s. f., die allgemeinste Weltposition endlich, das (chaotische) Sein, ganz ohne jede Besonderheit gedacht werden kann, eben als chaotisches, und doch schliesslich ebenso negirt werden darf (durch die Schöpfungs- und Weltuntergangs-Idee) wie das individualisirteste Einzelwesen). —

Hingegen trifft Schelling der Vorwurf nicht, den Fischer den Ontologisten insgesammt macht[1]), den Begriff vom Wesen mit dem wirklichen Wesen des Begriffenen verwechselt zu haben und deshalb fälschlich das im Begriff schon supponirte Sein erschliessen zu wollen. Vielmehr hat Schelling mit der postulirten Erweiterung des Seinsbegriffs zu einer das bloss ideale Sein nothwendig überragenden Einheitsidee, auf welche einzigartige Idee das bloss gedachte Sein über sich selbst hinausweise, eine neue Bahn eingeschla-

---

1) Friedr. Fischer: „Der ontolog. Beweis und seine Geschichte.“ Basel 1852.

gen, die, wenngleich der methodische Beweisversuch ihm nur unvollständig gelungen, seitdem allgemeinere Geltung gewonnen hat.

In seinen späteren Vorlesungen und nachgelassenen Abhandlungen hat Schelling (namentlich in der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“)[1]) ein reicheres Material für den Nachweis eines einzigartigen, göttlichen Seins aus der blossen Seins-Idee verwerthet, ohne aber über eine gewisse, der ursprünglichen ähnliche, Unklarheit hinauszuführen. Angelpunkt der Beweisführung ist ihm die Differenz und Vereinigung zwischen dem im allgemeinen Sein implicite enthaltenen Seienden und dem aus dem Seienden hervorgetretenen Sein. Das Eine fordert das Andere, und diese Einheit ist Gott als das Vollendetseiende (τὸ παντελῶς ὄν). Denn auch als allgemeines Sein sei Gott nicht abstract und schlechthin bestimmungslos, sondern als das Seiende, somit Vollkommene, Vollendete zu denken. Nur ist Gott nicht Einzelwesen, sondern seine Bestimmtheit besteht darin, dass er das allgemeine Seiende ist. Jenes das „Seiende-Sein“ ist also nicht das „Sein Gottes überhaupt“, sondern nur die im reinen Denken gesetzte Totalität aller ideellen Vollkommenheiten, nicht etwa bloss eine Vollkommenheit im cartesianischen Sinne; soweit Gott nur das Seiende ist, sei er nur in der Idee gesetzt, sei er wirklich das Sein, von welchem die scholastische Ontologie angenommen, dass es in die Idee eingeschlossen zu denken[2]). Sobald aber das von der reinen allgemeinen Existenzvorstellung aufgenöthigte Problem, wes Inhaltes dieses „Ist“ sei, in jene Idee des Seienden eingeführt werde, so erreiche man den Begriff Gottes als dessen, von dem nicht bloss zu sagen, dass er das Seiende, sondern dass er das ist, was das Seiende ist.[3]) Wie kommen wir zu diesen Elementen des Seienden? fragt er.[4]) Nur durch

1) Besonders in dem posthumen II. Theil; vgl. ferner: Philos. d. Offenbarung (Einleitung) und „Zur Geschichte der neueren Philosphie“ XII, 17 ff.

2) Einl. in die Philos. d. Myth. S. 273. 274. 317.

3) S. 274. 587.

4) S. 302. 288.

das im Denken Mögliche und Unmögliche. Den ersten Anspruch gedacht zu werden hat unter allem Allgemeinen das primum cogitabile, das reine Subject des nur an-sich-seienden Seins; Subject zu sein ist das erste dem Seienden Mögliche, denn „was immer Object, setzt das voraus, dem es Object ist“. Als Subject kann es nicht das im aussaglichen Sinne Seiende sein, sondern als das bloss wesende, „urständliche Sichsein“ nur mit Beraubung der gegenständlichen Art des ausser-sich-seienden Seins vorgestellt werden; und eben diese *στέρησις* treibt mit metaphysisch-dialektischer Nothwendigkeit zum Setzen des ausser-sich-seienden objectiven Seins: weil auch dieses zum ganzen und vollkommenen Seienden, dem ewigen Bei-sich-sein gehört. — So kommen wir vom Subject zum Object und von diesem zum Subject-Object. Aber auch dieses Subject-Object ist nur ein Element des Einen, welches Ist[1]), indem es das Subject, das Object und das Subject-Object ist; d. h. „diese Elemente, welche Prinzipien zu sein scheinen konnten, sind zu blossen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen sich Besitzende ist, ohne dass daraus folgt, dass es nicht auch in seinem Für-sich-sein dies sein würde“. — Einerseits also wird als das genetische Urprinzip das reine Seinkönnen hingestellt, dieses Subject des Seins, das *μὴ εἶναι*, welches nicht Nichtsein (*οὐκ εἶναι*) sei, aber auch nicht das Urwesen des Aristoteles *οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια*, indem dessen Wesen nur im Actus bestehen sollte. Es ist das Seiende im Entwurf, die tiefste Potenz, der Mangel, in dem aller Anfang liegt und den Schelling früher als Hunger nach dem objectiven Sein bezeichnet hatte (ein Ausspruch, der im Anschluss an Baader von Boehm entlehnt war und um den Schelling bittere Angriffe zu leiden gehabt hatte),[2]) — Die Idee des Seienden. Diese treibt mit immanenter Logik zur Annahme des objectiven Seins in dem nämlichen Einen sodass dem —A des reinen Könnens ohne alles Sein das

---

1) a. a. O. S. 317.

2) S. 294. Auch die *πτωχεία τῷ πνεύματι* erwähnt er in diesem Sinne.

+ A als reines Sein ohne alles Können gegenübertritt. Beide fordern sich gegenseitig. Deshalb genügt es eben nicht, Gott als das necessario existens zu bestimmen; denn sein nothwendiges Existiren bestehe bloss in seinem „das Seiende-Sein“ ohne sein Wollen oder Zuthun. Vielmehr sei er als natura necessaria vorauszusetzen, d. h. als das von seinem das-Seiende-Sein unabhängige, freie In-sich-Sein-Können[1]). — Andererseits aber bedarf es nach Schelling eines Uebergangs von der Idee zum Sein nicht mehr, indem das reine Subject des Seins als das im primum cogitabile, die reale Urmöglichkeit als das in der logischen Urmöglichkeit sich unmittelbar Darbietende bezeichnet wird, womit die Einheit von Denken und Sein schon innerhalb der reinen Subjectspotenz gesetzt wird, also die sonst geforderte Vermittelung nicht einmal mehr postulirt wird. Dementsprechend wird auch das objective „das-Seiende-Sein“ als Attribut bezeichnet, das nicht ein Sein für sich anspreche, sondern mit der Subjectpotenz zusammen das Können von dem ± A, die Möglichkeit des Subject-Objects bilden soll.[2]) Sodass dieses Subject-Object selbst auch nur Potenz bleibt, auch nur einer der „drei Urstoffe des Seienden“, des *αὐτὸ τὸ ὄν, οὐ ἡ οὐσία ἐνέργεια* darstellt, welches aber seinerseits auch noch nicht das Principium sein soll, sondern erst in dem, was das Seiende ist, seinen Zweck und sein Princip hat, dem gegenüber alle anderen bloss mögliche Elemente sind.[3]) In diesem „Esselbst-Sein“ scheint also deshalb das wahre (teleologische) Princip gefunden zu werden, weil es durch den in schwindelnde Höhe treibenden Exponenten der intellectuellen Anschauung die dem Denken zuhöchst noch fassbare Abstraction ist; während doch, wenn aus dem Gebiet der Reflexionsideen herausgetreten werden sollte, einfacher und fasslicher die Sphäre des Persönlichen geltend gemacht werden könnte gegenüber der Reihe der mit bloss mechanischer Logik operirenden Schemata des Verstandes, — was durchaus entsprechen würde

1) S. 317.
2) S. 318.
3) S. 319. 320.

den sonstigen Resultaten der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie. — Hier also gilt als Massstab das teleologische „Vollkommensein", welches als Speculationsprodukt den Ausgangspunkt für die Ableitung des Seins bildet; vorher war es die dialektisch-genetisch vorauszusetzende Urmöglichkeit welche als Möglichkeit unmittelbar Sein und Denken identificiren, die Wirklichkeit aber erst aus dem dialektischen Motiv synthetisch setzen hiess. Oder, wie er sich weiterhin ausdrückt, für diese nur im Denken vorausgehende (λόγῳ προτέρα) Voraussetzung ist das Sein, vermöge dessen das Seiende das πρώτως ὄν ist, das vollendende und befriedigende Ziel, indem es das schlechthin unzweifelhafte Sein ist, das, wenngleich es ein resultativ Besonderes ist, gegenüber der logischen Möglichkeitsallgemeinheit, doch nun den Anfang bilden soll für die Analyse des höchsten Princips. Dies fände eine scheinbare Lösung in der ursprünglichen Annahme, dass das Besondere der höchsten Einheit eben dieses sei, schlechthinige Allgemeinheit zu sein, sowie die Identität des logischen primum cogitabile und des Sein-könnens in der Urmöglichkeit nur so sich vereinigen lässt mit der Gegenüberstellung der letzteren und des reinen Seins, dass überhaupt eine schliessliche Indifferenz aller Gegensätze, — jene „Nacht in welcher alle Kühe schwarz sind" (Hegel), — constatirt wird.

In dieser verlegenen Zwitterhaftigkeit der Ausführung scheint sich das Irrationale der Zumuthung kundzuthun, aus dem reflexionsmässigen Denken durch vermeintlich wissenschaftliche Methode in eine intellectuelle Anschauung hinüberzuschreiten: das Vergebliche des erneuten und wieder gescheiterten Versuchs, mit klarer Reflexion eine Brücke zu schlagen zwischen einem inhaltsleeren Ausgangspunkt und einem die Gottheit als concrete Idee darstellenden Beweisziel. Mindestens liesse mit solchen Mitteln die ursprüngliche ontologische Idee nicht minder erfolgreich sich durchführen. Zum Beweis dessen finde ein Satz hier seine Stelle, in welchem Schelling (in der Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten") sein Ergebniss resumirt: „Gott enthält in sich nichts als das Dass des eigenen Seins; aber dieses, dass er

Ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas (das Alles-Seiende) wäre, d. h. ein Verhältniss zum Denken hätte, nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee" u. s. w.[1]) — Auch die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein führt der gewünschten Entscheidung nicht näher; bei Schelling wenigstens fällt dieselbe völlig zusammen mit der Idee von der absoluten Realität und dem als real gedachten Sein. Dieses Sein habe die Priorität in der Einheit des Denkens und Seins. Vielmehr könnte man umgekehrt das Sein, soweit es nicht Seiendes ist, (mit Hegel) als allerärmste Abstraction, d. h. blosse Idee, bezeichnen, was auch Schelling gelegentlich zu thun scheint, wo er das Vollendetsein des allgemeinen Seins in objectiv-idealistischer Weise für „die Idee schlechthin" erklärt.[2]) — Ebenso könnte man umgekehrt das „Seiende" als das wahrhaft Reale betrachten. Es ist eben mit Schelling's Methode in der Bestimmung dieser metaphysischen Grundbegriffe nicht auszukommen, und es erscheint wie Eigensinn gegenüber Fichte und Hegel, die Priorität des Seins trotz seiner idealistischen Prämissen immer wieder geltend zu machen. Ebensowenig leisten die an Platon und Baader, aber auch an Hegel anknüpfenden Unterscheidungen zwischen dem „nicht Sein" (μὴ εἶναι) und dem Nichtsein (οὐκ εἶναι), zwischen dem In-sich-sein, Ausser-sich-sein, Bei-sich-sein, dem reinen Sein-können, dem actuellen Sein u. a., zum Theil eine Begriffsmythologie, die mit zurechtgelegten Begriffen operirt, als fertigen Grössen, deren psychologische Begründung und dialektische Vermittelung dem Leser vorenthalten wird. An dem oben angeführten Satz von dem „Begriff aller Begriffe" ist der nüchterne Gehalt doch nur: 1. der von Kant entlehnte Gedanke, dass Existenz = Relation zum Denkenden sei; 2. der Fichte'sche Satz: Kein objectives Sein ohne subjectives Denken; 3. die Idee Gottes enthält, richtig gedacht, das Dass des eigenen Seins. — Das wäre freilich wenig Neues. — Kürzer hat Schelling in

---

1) II, I. S. 587 (a. a. O.)

2) S. 274. 587. (Einl. in die Philos. d. Mythologie, 2. Theil aus verschiedenen Abhandlungen bestehend).

seiner nachgelassenen Abhandlung zur Geschichte der neueren Philosophie (XII, S. 17 ff.) bei Gelegenheit der Kritik des Descartes sein eigenes Resultat dargestellt: Das, was ist, das Wesen, ist als Subject des Seins ein prius gegenüber dem Sein selbst, welches als Prädicat schlechthin das ist, was in jedem Prädicat eigentlich allein prädicirt wird. Es wird nirgends und in keinem möglichen Satz etwas anderes vorausgesetzt als das Sein. Das, was ist, ist der Begriff κατ' ἐξοχήν, es ist aller Begriffe Begriff, denn in jedem Begriff denke ich eben nur das, was Ist, nicht das Sein. Und doch ist es nicht nichts, sondern auch Etwas, das Sein selbst, αὐτὸ τὸ ὄν, — es ist das Sein im blossen Begriff, es ist das Sein des Begriffes selbst, es ist der Punkt, wo Sein und Denken eins ist. „In dieser Blossheit muss ich es wenigstens einen Augenblick denken;“ aber ich kann es in dieser Abstraction nicht erhalten, denn es ist unmöglich, dass was Titel, Voraussetzung, Anfang zu allem Sein ist, nicht selbst existirend sei auch ausser dem Begriff. Damit wendet sich der Begriff nun „unmittelbar“, „eh' wir es uns versehen“, in sein Gegentheil um: die vollkommenste conversio des Subjects in das Object. Und mit solcher Gewalt stürzt der Begriff des nothwendig Seienden auf das Bewusstsein ein, dass es keinen Augenblick möglich ist, dass das, was Ist, als nicht seiend zu denken sei. Aber warum? Das Sein des Seienden kann nicht weggedacht werden, weil das Seiende als blind-Seiendes auf gar keiner Möglichkeit ruht, jeder Möglichkeit zuvorkommt, somit weder sein noch nicht sein kann (denn die Möglichkeit zu sein schlösse auch die Möglichkeit nicht zu sein in sich): also das als nothwendig seiend zu denkende ist nie in der Möglichkeit zu sein! Anstatt nun den hier offenbaren Widerspruch auch nur zu erörtern oder die Frage aufzuwerfen, ob nicht die nothwendige Existenz ebensosehr ausgeschlossen werde durch das metaphysische Nicht-Seinkönnen, wie es gesetzt werde durch das metaphysische Nichtseinkönnen, folgert Schelling nur, dass „somit das Sein, die Wirklichkeit, der Möglichkeit zuvorkommt,“ und erklärt den höchsten Sinn des ontologischen Arguments darin gefunden zu haben, dass „Gott als das

Seiende selbst nur zu bestimmen sei als das nicht Nicht-seinkönnende, somit ohne allen Zweifel nothwendig Existirende."

Freilich ist nicht zu übersehen, dass diese Vorlesungen und Abhandlungen Schelling's ursprünglich nicht in der Form zum Druck bestimmt waren, in welcher sie edirt worden. Und andererseits hat Schelling das Verdienst, zuerst in's Licht gestellt zu haben, dass der erkennende Geist an den Gegensatz des analytischen und synthetischen Urtheils nicht schlechthin gebunden sei, dass namentlich zur adäquaten Analyse der Gottesidee eine mitwirkende synthetische Gedankenthätigkeit erforderlich sei, die von der Bezugnahme auf ein nicht bloss Idee seiendes Sein nicht Umgang nehmen könne. Aber zu gründlicher logisch-phychologischer Motivirung schreitet er auch da nicht fort, wo er die Wahrheiten verkündet, dass das reine abstracte Dass kein synthetischer Satz sei[1]) oder dass der Satz „Gott ist das Seiende" kein Existenzialsatz, sondern ein Attributivsatz sei.[2]) —

Den Gegensatz zwischen der Priorität des wirklichen Seins und der Seinsmöglichkeit hat von Schelling Chr. H. Weisse[3]) herübergenommen und durch grössere Deutlichkeit im Ausdruck das Gewagte und Irrationale darin verschärft. Weisse nimmt theils eine Wirklichkeit über der absoluten Identität an, „eine Wirklichkeit, welche nicht die reine, schlechthin mit sich identische Vernunftidee, d. h. nicht nur die Idee selbst ist";[4]) andererseits aber constatirt er „ein höheres Allgemeine über dem Begriff Gottes, nämlich des wirklichen Gottes, der eben die Idee zu seinem logischen aber immanenten Prius hat."[5]) Demnach wäre „über" der Idee des metaphysisch deshalb möglichkeitsetzenden, weil

---

1) a. a. O. S. 563 (Einl. in die Philos. d. Myth.)

2) S. 273.

3) Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums.

4) I, S. 331 ff.

5) a. a. O. S. 311—315. 335. Vgl. desselben: Sendschreiben an J. H. Fichte über das philosophische Problem der Gegenwart, 1842. S. 148 ff.

selbst wirklichen Gottes logisch die Idee der allgemeinen Möglichkeit zu statuiren, die nicht bloss in der erkenntnisstheoretischen Genesis unserer Gottesidee, sondern in Gott selbst als metalogisches Prius zu denken wäre. Abgesehen von der Unklarheit darüber, dass doch auch eine „logisch zu statuirende“ Möglichkeit selbst ebensowohl die reale wie eine logische sein könnte, — verbirgt sich in dieser Ausführung eine verhängnissvolle Nichtunterscheidung von logischem Umfange und logischem Inhalte, deren ausgleichende Vereinigung daher ebenfalls nicht angestrebt wird. Einerseits confundirt Weisse beide, indem ihm die absolute, höchste Identität (der allgemeinste Umfang) selbst nur als eine Idee gilt; andererseits trennt er sie, daher als das Prius über dieser immanenten Allgemeinheit dann die totale Wirklichkeit steht. Theils hat ihm der wirkliche Inhalt die logische Allgemeinheit zum Prius, theils die logisch umfassendste Idee den wirklichen Inhalt zur Voraussetzung, sodass bei diesem innergöttlichen Wechselverhältniss die Forderung eines noch höheren Dritten über dem Metaphysischen und Metalogischen erwüchse, — eines Dritten, welches als Möglichkeit dieses Wechselverhältnisses einem der beiden den Vorrang gewährleisten müsste. Auch die bemerkenswerthen geschichtlichen Erörterungen, die Weisse (besonders über Nicolaus von Cues) bietet, rechtfertigen nicht diese Sanktionirung eines Widerspruchs, der bei Schelling wenigstens soweit erklärlich war, als er aus dem unvermittelten Uebergehen aus der genetischen in die dogmatistische Methode entsprang, bei Weisse aber zu einem principiellen Fluctuiren geführt hat zwischen dem Vorwiegen des metalogischen und des metaphysischen Princips in Gott. Hätte Weisse daran gedacht, dass die metalogisch allgemeinste Idee der Urmöglichkeit dem höchsten Umfang, die metaphysich-teleologische des wirklichen Seins, wie Weisse es denkt, dem höchsten Inhalt den Primat beimessen würde, so hätte er der Bahn sich genähert, wo der Dualismus in einer Vereinigung beider zu versöhnen gewesen wäre. Denn erst die Auflösung jenes höchsten logischen Gegensatzes in der Gottesidee kann zur vollen Verwerthung des ontologischen Problems führen. Von

diesem Moment abgesehen lässt sich das gesammte Schelling-Weisse'sche Verfahren unter consequenter Ausscheidung aller gekünstelten Begriffshäufungen auf die einfachere Form reduziren, in welcher Schleiermacher das Problem aufgefasst und wiedergegeben hat. —

Auch Schleiermacher hat an Schelling's Identitätsphilosophie angeknüpft. Wenn Schelling meinte, durch reine Synthesis a priori aus der Idee des Seins zur Anschauung des vollendeten Gottesbegriffs sich erheben zu können und dann den so angeschauten als seiend zu erkennen, so leugnet Schleiermacher die Möglichkeit, — oder doch die wissenschaftliche Verwerthbarkeit — solcher transcendentalen „Anschauung", weil auch er das Sein der Gottheit als ein von allem anderen Sein Unterschiedenes nicht begriffen, wohl aber postulirt wissen will. Schleiermacher zieht die Consequenz der Schelling'schen Identitätsphilosophie. Wenn das absolute Sein, welches als wirkliche Indifferenz des Denkens und des realen Seins jeder Gegensätzlichkeit enthoben ist, schon dem an den Gegensatz von Subject und Object gebundenen Denken unzugänglich ist, so ist es noch viel weniger zugänglich der „Anschauung", welche in ihrem Oscilliren zwischen Denken und Wahrnehmen ohne „organische" Receptivität gar nicht wirksam sein kann.[1]) An diese Vereinfachung der Schelling'schen Prämissen knüpft sich ein wirkliches Heraustreten aus dem Idealismus, indem Schleiermacher das Selbständige des realen Seins mit entschiedener Abwehr jeder Verflüchtigung in bloss subjective Vorstellungsformen als „dasjenige im Sein" definirt, „wodurch es Princip des Zusammenwirkens eines Aeusseren mit unserem Inneren werde." Dadurch reducirt er das Problem des ontologischen Beweises auf das philosophische Postulat, jene höchste transcendentale Einheit des höchsten Gegensatzes, ohne die kein Wissen möglich wäre, als problematische Idee apodiktisch anzuerkennen, damit nicht die sonst perennirende Dualität unseren Verstand im

1) Schleiermacher: Dialectik. § 115. 116.

leeren Mysterium belasse oder an ein stetes Schwanken zwischen Idealismus und Materialismns banne: wodurch in jedem Fall die Möglichkeit des Wissens in Frage gestellt würde. Er geht also nicht bloss wie Schelling von der Idee des Seins aus, sondern von der philosophischen Betrachtung sowohl der Totalität des wirklichen Seins wie der idealen Einheit im bewussten Intelligiblen. Auch hierin liegt eine folgerichtige Vereinfachung der Schelling'schen Wendungen; auch Schleiermacher bedarf nach der dialektischen Analyse des Problems keines näheren Beweises mehr für das Sein Gottes, indem dasselbe, soweit es bloss als Problem auch nur gedacht werden kann, sich unmittelbar mit Nothwendigkeit ergiebt. Aber ihm kann der Begriff des absoluten „Subject-Objects", weil es „weder als Wissen das Sein noch als Sein das Wissen ausser sich haben kann,"[1]) nur in diesem selber sein, nicht in das menschliche Intellectualvermögen eingehen, und so verzichtet er auf eigentliche Gotteserkenntniss überhaupt und spricht sich wie in seiner Glaubenslehre so auch in den philosophischen Schriften gegen alles Beweisen des Daseins Gottes entschieden aus. Wenn er gleichwohl ein eigentliches Sein Gottes in uns, in den Ideen und im Gewissen einräumt, ja Gott als „Bestandtheil unseres Wesens" gegeben sein lässt, so will er eben von diesem „Sein in uns" das unbegreifliche Sein an sich unterschieden wissen,[2]) welches wir auch im Gefühl als der relativen Identität des Denkens und Wollens nur „an einem Anderen," also nicht rein und adäquat aufzufassen vermögen.[3]) — Doch versucht Schleiermacher (im Gegensatz zu Schelling) in dem Recurs auf den selbständigen Character des religiösen Gefühls eine reinliche Abgrenzung des philosophischen Denkens über Gott gegen das fromme Bewusstsein von Gott zu vollziehen, wenngleich die Idee eines einigenden Hereinwirkens der absoluten Einheit in die „relative" Einheit des Gefühls

---

1) Entwurf eines Systems der Sittenlehre (Schweizer) §. 29. S. 16.

2) Dialektik §. 216.

3) S. 152. 158. Christliche Glaubenslehre I, S. 66. Vgl. Ulrici: Das Grundprincip der Philosophie, Bd. I, S. 640 ff.

nicht consequent durchgeführt[1]) und die transcendentale Bestimmtheit des Selbstbewusstseins als Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit nur unvollkommen motivirt wird.[2])

Somit ist zu sagen, dass Schleiermacher Schelling's Fortschritt zur theoretischen Denknothwendigkeit eines göttlichen Seins mit Kant's Verzicht auf transcendentale Erkenntniss verbindet und wie letzterer über die bloss theoretische Begründung der Gottes-Gewissheit hinaus in ein anderes Gebiet verweist, aber nicht, wie Kant, auf das moralische, sondern auf das spezifisch religiöse. Auch darin liegt ein Unterschied, dass nach Kant der Grund für die Unerkennbarkeit Gottes in unserer subjectiven Unfähigkeit liegt, rein metaphysische Wahrheiten überhaupt theoretisch zu erkennen, nach Schleiermacher dagegen überwiegend in dem objectiven Problem der Gottesidee, welches allen anderen denkbaren Erkenntnissobjecten incommensurabel sei.

So wichtig Schleiermacher's Gotteslehre für die Entwickelung der ontologischen Voraussetzungen geworden ist, so erscheint doch der eigentliche „ontologische Beweis"[3]) bei ihm in einen des Namens „Beweis" kaum noch würdigen Rest zusammengeschmolzen. Hingegen hat die ursprüngliche Form dieser Beweisführung seit Cartesius' Zeiten wohl Niemand so allseitig und einsichtsvoll zu würdigen gewusst als Hegel, freilich auf Grund einer Weltansicht, welche das Sein überhaupt als Product des logischen Gedankens fasste und deshalb mit der Rehabilitirung der Anselm'schen Conception leichtes Spiel hatte. —

Hegel erkennt den ontologischen Beweis, allerdings ohne strengere Unterscheidung seiner verschiedenen Formen, im Wesentlichen an und tadelt nur 1., dass die innere Harmonie der verschiedenen Realitäten unter einander nicht be-

---

1) Dahin gehört z. B. der bemerkenswerthe Ausspruch, dass wir den Begriff Gottes insoweit haben, als wir in der Identität des Denkens und Seins ein Bild der Gottheit sind (Dialect. S. 322).

2) Vgl. meine Abhandlung: „Schleiermacher's Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie", 1877 S. 80. 81.

3) Dialect. § 188. S. 121. Geschichte der Philos. S. 186 f.

wiesen werde, und 2., dass schon von Anselm die Einheit von Denken und Sein in Gott bloss als Voraussetzung behandelt worden, während dieselbe als Resultat des sich selbst begreifenden Begriffs hervorgehen müsse; er stimmt also hierin der Anforderung bei, welcher die Methode Schelling's zu entsprechen suchte. Hegel widerlegt nun namentlich den Einwurf, das Sein könne als solches nicht im Begriff enthalten sein, also auch nicht aus demselben gefolgert werden, indem der Begriff stets derselbe bleibe, ob ihm ein Sein entspreche oder nicht. Wenn nun Kant dies mit den hundert Thalern „plausibel gemacht" habe, so entgegne er, es handle sich hier nicht um einen Begriff: Hundert Thaler oder irgend eine Verstandesbestimmtheit im Kopfe oder eine abstract sinnliche Vorstellung wie Blau seien keine Begriffe. Der wahre Begriff bewähre sich darin, dass er sich in seiner Allgemeinheit negirt, sich durch eigenes subjectives Thun besondert, bestimmt, dann wieder diese objective Verendlichung seiner selbst negirend aufhebt und durch diese Negirung identisch mit sich ist. Jenes negirbare Allgemeine seiner selbst ist aber das Sein, die an und für sich begrifflose Unmittelbarkeit des Begriffs: dieses Sein wird durch die subjective Thätigkeit des Begreifens aufgehoben, dann aber durch die Selbstobjectivirung und die aus der Negirung auch dieses Objects entspringende Identität mit sich als Resultat, nämlich als Material zur Realisirung des wahren Begriffs, wiedergewonnen. Somit ist der Begriff diese Thätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen, und dieses also ist vom Begriff unabtrennbar. Der Begriff ohne Sein ist ein Einseitiges und Unwahres, denn er ist selbst dies, seine Einseitigkeit, die in der blossen Subjectivität liegt, aufzuheben: „es ist blosse Meinung, wenn man das Sein vom Begriff entfernt zu haben glaubt." Aber während alle endlichen Dinge, weil sie ihre Begriffsnatur erst von dem an und für sich seienden Begriff erhalten, dem Begriff nicht entsprechen, ihre Endlichkeit vielmehr darin besteht, dass „der Begriff und die Bestimmung des Begriffs und das Sein des Begriffs nach der Bestimmung verschieden ist", — so ist Gott der reine Begriff als solcher, die absolute Thätig-

keit, durch die Negation seiner Besonderung identisch mit sich zu sein. „Gott als Geist oder als Liebe ist dies, dass Gott sich besondert, den Sohn zeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem Sichselbst hat, mit sich identisch ist." — „Der Begriff des Geistes ist der an und für sich seiende Begriff, das Wissen." Dieser Begriff in seiner ewigen Thätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen, ist der „Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit;" dieser Begriff ist „identisch mit dem Sein."[1])

Indem Hegel Gott als Geist fasst, als immanente Bewegung, oder, wie er sagt, „Process sich selbst zu objectiviren," so entgeht er dem Verhängniss Schelling's, sich mit der gesuchten Einheit von Denken und Sein schliesslich in dunkler Unterschiedslosigkeit verlieren zu müssen. Schelling gegenüber — namentlich der einfacheren Ausdrucksweise seiner früheren Periode — bleibt der Einwand möglich, wie im absoluten Denken die Identität mit dem absoluten Sein unmittelbar enthalten sei, indem sie, „eh' wir's uns versehen, mit Gewalt auf uns einstürzt," so könne auch dieses vermeintliche Sein als reines Denken, blosse Begriffsabstraction, gefasst werden, weil es von dem Denken nicht unterschieden werde. Die unerklärte, weil unvermittelte, Ableitung endlicher Unterschiedenheiten aus der unendlichen Unterschiedslosigkeit würde (auch bei Schleiermacher) zur Kehrseite haben, dass wir in der göttlichen Einheit ebensowohl reines Gedankenbild ohne Sein, wie reines Sein ohne intelligibeln Inhalt vorstellen dürften: Hegel hingegen will die Einheit von Sein und Begriff so fassen, dass „auch beide Seiten in ihm unterschieden sind,"[2]) dass sie aber „die absolute Thätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen." Durch solche immanente Lebendigkeit des objectiven Gottesbegriffs ermöglicht Hegel ebenfalls eine subjective Vermittelung des blossen Reflexionsdenkens zum unendlichen Denken; Schelling konnte dieses,

1) Religionsphilosophie II, S. 472—475. 479—482. Vgl. Gesch. d. Philos. III, 164 ff. (I. Aufl. 1836). Logik (Encyclopädie VI) 110—118. 175 ff. Religionsphilos. II, S. 173—175.

2) Religionsphilosophie II (Abhandlung über die Beweise für das Dasein Gottes), S. 482.

was Hegel „Erhebung zu Gott" nennt, nur durch einen Sprung gewinnen, während Hegel die typisch-organische Vermittelung alles Endlichen für das Erfassen des Ewigen richtiger zu würdigen und in genetischer Methode darzustellen im Stande war. Hegel's ontologisches Resultat liesse wenig gegen sich einwenden, wenn nicht der (von Hegel nicht verhehlte, aber nur im conträren Sinn verstandene) Satz des „Widerspruchs" die Möglichkeit des Zweifels und damit die Nothwendigkeit nahe legte, näher zu begründen, weshalb das in dem „an sich" wahren Begriff gedachte Sein nicht dennoch in Wirklichkeit als Nichtsein sich herausstelle, d. h. ob nicht Wahrheit und Wirklichkeit möglichenfalls incongruent sein könnten. Oder wie Schelling[1]) die Verworrenheit Hegel's rügt: er verwechsele die Sätze „Gott ist nothwendig das Seiende" und „Gott ist das nothwendig Seiende".[2]) Diesen Einwurf, ob denn die gedachte Wahrheit des nothwendigen Seins das an sich nothwendige Sein darthun könne, — würde man in Anlehnung an Hegel'sche Ideen so zu entkräften versuchen können, dass man den wahren Begriff nicht bloss von „Vorstellungen" und „Verstandesbestimmtheiten", wie Hegel thut, sondern vor allem von „falschen", „irrthümlichen" Begriffsbildungen unterschiede und so zur Differenz gelangte zwischen der in sich widerspruchsvollen bösen Weltwirklichkeit, sowie der entsprechenden irrthumsfähigen Denkform, welche ihrem wahren Ideal nicht entsprechen, und zwischen der göttlichen Substanz, die jeden „Widerspruch" ausschliesst, deren Wahrheit zugleich Sein sein müsse und demgemäss ein höheres Vermögen, die „Erhebung", in uns voraussetze, in Kraft dessen wir truglos erkennen können. Beide unterscheidet Hegel so wenig, dass seine Beweisform auf das Universum anwendbar und damit hinfällig wird. Nicht also weil unser Begriff von dem logischen Weltprocess wahr ist, muss dieser auch

---

1) Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. I, X. S. 65. 66.

2) Hingegen trifft der andere Vorwurf nicht zu („dass es der Idee Gottes widerstrebe, blosse Potenz zu sein, sei doch nur aus dem traditionellen Gottesbegriff entlehnt"); denn der richtige Gottesbegriff gilt hier eben als voraussetzbar, wenngleich nicht als blosse Voraussetzung.

wirklich sein, sondern sofern der logische Process ebenso wie alles Sein in Gott wurzelt und deshalb als ansichseiender Begriff auch in uns eine Erhebung zu dieser wahren Denkform zu schaffen vermag, dürfen wir die Identität von Wahrheit und Wirklichkeit in Gott setzen. Dahin geht jenes Anselm'sche Dictum: „Si invenisti Deum esse veritatem, quomodo intellexit anima hoc nisi videndo lucem et veritatem per lucem tuam et veritatem tuam!" (Proslog. 14), und eben darin wurzelt auch der formell vitiöse Recurs des Descartes an die Abhängigkeit des Gottesbegriffs von seinem objectiven Correlat, von Gott selbst. Denn es ist allerdings ein völlig einzigartiges Verhältniss, das dieser Begriff zu seinem Gegenstande hat, indem hier der frei Begreifende, falls er richtig begreifen will, die absolute Abhängigkeit der begreifenden Activität von dem Problematischen, das er eben begreifen will, anerkennen und als Maxime in seinen Willen aufnehmen muss.

Die Unmöglichkeit, Gott von aussen, d. h. anders als durch Gott zu erkennen, führt von der bloss problematischen Conception der Gottesidee zur Ausschau nach einer Selbstoffenbarung Gottes, denn nur „In Deinem Licht sehen wir das Licht": eine Wahrheit, auf die in neuester Zeit Dorner hingewiesen hat. Nach Hegel hingegen ist die Vernunft die Gewissheit des Bewusstseins in sich selbst schon „alle Wahrheit und alle Realität zu sein".

Wenn wir Schelling's Gottesbegriff resümirend als den des metaphysischen Subject-Objects bezeichnen können, in welchem das Sein die Grundbestimmung bilden soll, während umgekehrt bei Hegel die logische Idee aus sich heraus den Widerspruch des Nichtseins als einen aufzuhebenden erst setzt, — so liegt zwischen beiden die Ontologie Schleiermacher's, nach welchem die Idee des Wissens zur Forderung einer vollkommen identischen Einssetzung von Denken und Sein führt. Um diese drei Heroen der Philosophie schaaren sich fast alle späteren Bearbeitungen des Problems, soweit nicht Kant als das alleingültige Muster angesehen wird.

In der nachhegelschen Speculation sind wesentlich neue Gesichtspunkte für unser Argument nicht mehr geltend

gemacht worden. Mit Ausnahme weniger selbständiger systematischer Leistungen aus neuester Zeit hat das Argument fast nur eine kritische, bisweilen anerkennende, meistens abwehrende Berücksichtigung gefunden, welche wir in ihren einzelnen Vertretern, soweit sie die ursprüngliche Hauptform des Beweises behandeln, anderen Ortes bereits zu prüfen versucht haben (Zeitschrift für Philosophie 1880, Bd. 77. S. 303 ff.)

Das von den meisten nachkantischen Vertheidigern des Beweises aufgenommene Problem, die Denknothwendigkeit Gottes logisch und psychologisch darzuthun, sucht O. Pfleiderer[1]) in der Form zu lösen, dass die Synthesis des Denkens und Seins, die ursprüngliche Einheit des vernünftigen Geistes mit dem Seinsgrunde der Natur — also das von Schleiermacher betonte Postulat — combinirt wird mit der Analyse nicht sowohl des Gottesbegriffes als des begreifenden Geistes selbst. Wegen dieser Verbindung gebührt dem Entwurf Pfleiderer's eingehende Berücksichtigung, zumal sowohl diese an Hegel anknüpfende wie jene erstere Methode in einer von den üblichen Fehlern wesentlich gereinigten Anwendung erscheint. Zunächst wird der Schluss von Geist auf den Geist für sich verfolgt, ausführlicher nachher die Synthesis erörtert. Nicht insofern soll sich aus dem Dasein des Menschengeistes das Sein Gottes ergeben, als dasselbe im menschlichen Denken über Gott unmittelbar und ipso facto gegeben sei, wie Strauss Hegeln interpretirt hat; sondern weil das Dasein des Menschengeistes, aus blossen Naturursachen nicht erklärbar, ein der letzten Naturursache entsprechendes Geistesprincip als ebenfalls seiend voraussetze. Schon das Denken ist ein geistiger Act, in welchem der Mensch sein Hinaussein über die Sinnenwelt durch die Negation des Aussereinander alles materiellen Mechanismus unzweideutig kund giebt. Der Grund des menschlichen Geistesactes kann also nur im unendlichen Geist liegen als dem einzigen Princip, das, abgesehen von der materiellen Natur, vorauszusetzen ist und auch dieser selbst zu Grunde liegt.

---

1) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 1878. S. 386. 402—407.

Geben wir dieser Folgerung eine der ursprünglich ontologischen Beweisart Rechnung tragende Wendung, so liesse sich zugeben, dass das intellectuelle Suchen und Finden solchen Princips ein (nicht das) Suchen und Finden Gottes sei; ist umgekehrt die Idee Gottes erfasst, so muss sie als das Princip alles Seienden wie des vernünftigen Geistes erkannt sein. Auch wenn diese Gottesidee nur eine nicht willkürliche Fiction, aber naturgemässe Production des Geistes ist, — ganz abgesehen davon, dass sie weiterhin auch als nothwendige Voraussetzung jedes zusammenhängenden vernünftigen Denkens soll erkannt werden, — so lässt sich schon weder von dem Begreifen jener Idee noch von dem Resultat dieses Begreifens, dem Gottesbegriff, das Sein trennen: Das Sein dessen im Allgemeinen, wodurch der einzelne begreifende Geist allererst möglich ist, das Sein des Geistes abgesehen von dem einzelnen Geist. Bei allen anderen Begriffen liesse sich das Sein des begreifenden Denkens losgelöst denken von dem Sein seines Inhaltes, hier aber würde dieser *Χωρισμός* zu einer tautologischen Disjunction führen (entweder der sich begreifende Geist oder das Sichbegreifen des Geistes ist); dem postulirten Princip käme eben deshalb das Sein zu, weil es mit Rücksicht auf das Sein erst postulirt wird. Wenn nun schon mit jedem Begreifen eine Intention auf das Erfassen jenes Princips (des Ansichseienden) gegeben ist, so wird mit dem Begriffenhaben dieses Princips selbst die Ueberzeugung von seiner Unumgänglichkeit um so unlösbarer verknüpft sein. — Nur dürfte nicht übersehen werden, was schon bei Cartesius zu rügen ist, dass die Anwendung des Causalitätsgesetzes, wonach ein Etwas sein muss, weil ein bestimmtes Anderes ist, auf die Vorstellung des Geistes nicht ohne Weiteres solche Anwendung findet wie auf Gegenstände der Anschauung. Stoff kann nur aus Stoff werden, — erst ein Sprung aus dem Erfahrungsgebiet führt zur Schöpfungsidee. Dass das Causalgesetz zunächst Anwendung auf das Erfahrungsgebiet hat, ist nicht zu bezweifeln; ob der naturgemässe Versuch, auf weitere Gebiete es anzuwenden, berechtigt sei, bleibt vor der Hand discutabel. Sogar Descartes' paradoxem Zirkel, das höchste Wesen könne nicht

als Urheber einer illusorischen Gottesidee gedacht werden, deshalb müsse unsere Gottesidee wahr sein, — liegt das Richtige zu Grunde, dass die geistige Idealität unseres Wesens zurückweist auf eine entsprechende geistige Causalität; aber solche Idee eines Urgeistes ist uns zunächst nur als mögliches Problem aufgegeben.

Hingegen kann die Kategorie des Allgemeinen und der logischen Möglichkeit, von dem das Einzelne Specialanwendung sei, von geistigen Dingen schon logisch nicht weggedacht werden, muss somit auch auf das Sein des Geistes anwendbar sein. Auch Kant giebt theoretisch zu, dass seine empirische Erkenntniss ohne Denken durch Kategorien nicht möglich sei, dass dagegen, wenn ich „alle Anschauung weglasse, doch noch die Form des Denkens, die Art dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung seinen Gegenstand zu bestimmen, übrig bleibe“ und dass sich die Kategorien insofern weiter erstrecken als die Anschauung, weil sie Objecte überhaupt zum Gegenstande haben können (Kr. d. reinen V. 4. Aufl. Riga S. 309); erst in praktischer Rücksicht lässt er die Vernunft selbst auf den Begriff einer obersten Weltursache nach moralischen Gesetzen hinleiten. — Es fragt sich indess, ob die Gottesidee völlig spontan und naturgemäss zu Stande kommt und ob das Ergebniss ihrer begrifflichen Fixirung als Geistesprincip solchem geistigen Naturdrange entspricht, ob namentlich ein positives Erkennen dieses Princips in die Reihe wissenschaftlicher Probleme fällt. Die Beantwortung der ersteren Frage ist Sache der Religionsgeschichte und wird hier auf Grund der neueren Literatur über den Ursprung der Religion als bejahend angenommen werden dürfen; in der psychologischen Analyse des Gottesbewusstseins dagegen herrscht so grosse Meinungsverschiedenheit, dass bei Beurtheilung jeder fremden Gedankenreihe grösste Vorsicht geboten ist.

Wenn man die Gottesidee vom rein geistigen Standpunkt aus verstehen zu müssen glaubt, so schliesst dies eine Unterscheidung zwischen dem sittlichen und dem intellectuellen Selbstbewusstsein nicht aus. Im moralischen Beweise lässt nun Pfleiderer eigentlich nur diejenige Schlussweise

gelten, welche auf Gott als geistigen Gesetzgeber führt, während die andere Beweisart, einen Weltregenten als gemeinsamen Grund des Sittengesetzes und der für seine Realisirung organisirten Naturwelt zu postuliren, soweit sie nicht auf die erstere Form zurückgreift, insofern abgewiesen wird, als darin eine äusserliche Verbindung von Tugend und Glückseligkeit als Motiv wirke, deren angeblich ethischer Zweck — auch bei Kant inconsequenterweise — geradezu unethischen Characters sei. Das mit dieser Auffassung Kant's zusammenhängende Unterschätzen der populärsten Art des moralischen Gottesbeweises wird nun in Pfleiderer's Religionsphilosophie verhängnissvoll für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Schliessen aus Thatsachen des moralischen und andererseits des intellectuellen Selbstbewusstseins[1]).

---

1) Bezüglich der verschiedenen Auffassung von Kant's Moralbeweis möchte ich vier Typen unterscheiden, die an folgenden Autoritäten ungefähr congruente Vertreter finden: Dass Kant der Tugend als Glückwürdigkeit schon an sich ein Moment der Glückseligkeit beimesse, räumt Cohen (Kant's Begründung der Ethik) ebenso wie Pünjer (die Religionslehre Kant's) ein, jener billigend als in consequentem Zusammenhang mit den Kantischen Grundlagen, dieser missbilligend als in schroffstem Widerspruch mit denselben. Dagegen tadelt O. Pfleiderer und lobt Gottschick (Kant's Beweis für das Dasein Gottes; Torgau, Gymnasialprogramm 1878), dass Kant der Tugend, sofern sie Glückwürdigkeit ist, an sich ein Moment der Glückseligkeit noch nicht beimesse. Eine genaue Prüfung dieser Grundtypen würde zu weit vom Thema abführen; ich gestehe in dem Ergebniss der Untersuchung Gottschick's die zutreffendste Wiedergabe — wenn auch nicht die allseitigste Beurtheilung — des berühmten, oft angefochtenen Beweises zu finden. Der Sinn ist hiernach folgender: Wir können mit ungeschwächter Kraft nur dann unserer sittlichen Bestimmung nachstreben, wenn wir im Stande sind, den gesetzmässigen (gegen die sittlichen Gesetze unserer Erkenntniss gleichgültigen) Zusammenhang der Sinnenwelt, von dem unsere Existenz und der Erfolg unserer sittlichen Handlungen abhängt, als zweckmässiges Mittel für die Realisirung unserer sittlichen Bestimmung zu beurtheilen. Dies können wir nur durch die Idee eines intelligibeln moralischen Urhebers der Natur. Die Glückseligkeit entspricht (als bedürfnisslose Seligkeit) einer religiösen Freiheit von der Welt. — Vgl. besonders Kant's Kritik der prakt. Vernunft (Von den Triebfedern der reinen pr. V. V, 92: „Dieser Trost (durch Pflichterfüllung seiner Menschenwürde genügt zu haben) ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben").

Wäre eine adäquate Analyse des wunderbaren Vorgangs, wodurch das einfache sittliche Bewusstsein von dem Glauben an die sittliche Bestimmung zum Glauben an den Weltregenten geführt wird, möglich, so möchte ein ohne jeden eudämonistischen Coefficienten (wie Pfleiderer und Pünjer ihn rügen) wirksamer Act der Synthesis zwischen der Welt des sittlichen Geistes und der Naturordnung sich als innerster Nerv solcher intuitiven Denkweise enthüllen; diese endgültige Function idealer Synthesis scheint aber Pfleiderer dem ontologischen (intellectuellen) Urtheilen vorbehalten zu wollen; (das Gottesbewusstsein, in welchem der Gegensatz von Selbst und Welt aufgelöst ist, diese „unmittelbare Selbstbezeugung des absoluten Geistes" im menschlichen Geist, ist die Erfahrungsprobe des ontologischen Beweises, indem dieser jene mystische Form unmittelbarer Gewissheit in speculativer oder auch syllogistischer Darstellung zum Ausdruck bringe.) Nur der Einklang unserer vernünftigen Gesetze und Zwecke mit dem allgemeinen Gesetz und Zweck der Welt soll ein auf das moralische Gebiet entfallendes Ergebniss der kosmoteleologischen Metaphysik sein, sofern das Sittengesetz als ein Specialfall des grundlegenden Weltgesetzes, die sittliche Ordnung als ein Reflex der Ordnung des Ganzen angesehen wird. Die vollkommene Einigung zwischen Selbst- und Weltbewusstsein leistet in Pfleiderer's Entwurf erst der ontologische Beweis in seiner weiteren Fassung, während die erstere, bereits besprochene Form nur das intellectuelle (wie der Moralbeweis das sittliche) Geistesprinzip finden lehrte. —

Wie alle Beweise für das Dasein Gottes, so ist auch der ontologische nach Pfleiderer ein Glied in der Kette denkender Nachzeichnung des Weges, auf welchem sich der menschliche Geist ursprünglich nicht denkend, sondern ahnend und vorstellend zum Gottesbewusstsein erhoben hat, das Erkennen einer Bewusstseinsthatsache als denknothwendigen Geistesphänomens. Aber wie schon den vom Weltbewusstsein ausgehenden Beweisen, dem kosmologischen und teleologischen, als höhere Stufe der an das sittliche Selbstbewusstsein, die zweite Hauptquelle des Gottesbewusstseins, anknü-

pfende Moralbeweis gegenübersteht, so entspricht der ontologische als wissenschaftlicher Ausdruck der geglaubten Einheit zwischen Welt und Ich, als logische Entwickelung der versöhnenden Einheitsidee, die als Vorstellung von Gott dem Begründer der Aussenwelt wie des inneren Lebens in das sonst zwiespältige Bewusstsein eintritt, — der christlichen Gottesidee, während jene logisch und factisch voraufgehenden Entwickelungsreihen der indogermanischen und der semitischen Eigenart entsprechen.

Diese im bewussten Anschluss zunächst an Hegel's Religionsphilosophie entworfene Eintheilung wird an den ontologischen Beweis vor allem die Forderung stellen, die Uebereinstimmung der geistigen Subjectivität mit den Objecten der Wahrnehmung, das Problem der Erkenntnisstheorie — zu verwerthen. Nach Pfleiderer soll nun der Möglichkeitsgrund unseres Wissens, welchen Schleiermacher in jener postulirten Verknüpfung des Denkens und Seins zwar voraussetzen zu müssen meinte, aber bloss aus negativem Grunde und in selbst unwissbarer Jenseitigkeit, — auch positiv aus der erfahrungsmässigen Uebereinstimmung der Seinsgesetze mit den logischen Gesetzen als schöpferische Vernunfteinheit dargethan werden können und weiterhin als reale Versöhnung des Zwiespalts zwischen Subject und Object, zwischen Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein, d. h. als religiöses Gottesbewusstsein, uns „geoffenbart" und immanent werden. — Ich darf die lesenswerthe Ausführung (S. 403—407) als bekannt voraussetzen. Dass auf die Erfahrung zurückzugreifen ist, kann der ontologischen Beweiskraft keinen Abbruch thun; wir finden ein Gleiches nicht nur bei Cartesius und in Spinoza's causa sui, sondern ebensowohl in der leitenden Idee der Anselm'schen Beweisart wie in dem Problem, durch welches Kant dem Argument eine neue Entwickelung schuf. Nur möchte sich zweifeln lassen, ob jemals erfahrungsmässig nachgewiesen werden kann, dass die Uebereinstimmung zwischen den spontanen Gesetzen unseres Denkens und den Welterscheinungen, „den Conjuncturen der Gestirne im Weltall so gut wie den Leistungen der technischen Werkzeuge im täglichen Leben," — ob diese anscheinende Harmonie

nicht auf Grund Berkeley-Fichte'schen Idealismus' als eine in sich zwar übereinstimmende, aber die Idee der Objectivität selbst erst erzeugende Erscheinung angesehen werden dürfe, die lediglich auf der Construction unserer geistigen Fassungskräfte basire und, wie Helmholtz sagt,[1]) „für mehr als eine ausserordentlich brauchbare und zuverlässige Hypothese nicht anerkannt werden kann." Bezüglich der Raumanschauung (z. B. in der astronomischen Weltbetrachtung) ist der Streit zwischen Fr. Alb. Lange und F. Ueberweg, ob nicht „für ein Wesen, welches sich etwa den Raum nur in zwei Dimensionen vorstellen könnte, auch ein mathematischer Zusammenhang der Erscheinungen (Gestirnbewegungen) gegeben sein würde, obwohl es niemals den Gedanken unserer Stereometrie fassen könnte",[2]) — noch nicht als ausgetragen zu erachten. — Doch hat Pfleiderer bei Gelegenheit seiner Beurtheilung der neueren deutschen Philosophie die Unhaltbarkeit der subjectivistischen Entscheidung als auf willkürlichem Dualismus beruhend und zum Skepticismus führend erörtert.[3])

Von diesem, für die Stringenz des Uebrigen irrelevanten Problem abgesehen, hat Pfleiderer alle wesentlichen Momente der durch Kant angebahnten Modification der ontologischen Frage berührt. Namentlich wird theoretisch begründet, was Kant aus practischen Gründen anzunehmen für zweckmässig erklärte: nämlich das Berechtigte des Verfahrens, „als ob" eine höchste Einheit (zwischen Geist und Natur) sei; und zwar können wir diese Begründung, entsprechend den Kant-Kritiken, in folgende zwei oder drei Gedankenreihen zerlegen. — In der practischen Vernunft wird (nach Kant) der Conflict zwischen der Abhängigkeit des Menschen als Sinnenwesen und der Autonomie seiner geistigen Zwecke gelöst

---

1) Die Thatsachen in der Wahrnehmung (Rede bei der Gedächtnissfeier der Stiftung der Berliner Universität 3. Aug. 1878) S. 35.

2) Fr. A. Lange: Geschichte des Materialismus. 1866. S. 497—99 Ueberweg: Logik, § 44 und die daselbst citirte Abhandlung zur Theorie des Sehens.

3) Letzteres z. B. a. a. O. S. 19—21.

durch den Glauben an die Einheit der Zwecksetzenden Vernunft mit dem Urheber der Sinnenwelt. Dies berührt den Punkt des religiösen Einheitsbewusstseins (das einigende „Hereinwirken des transcendentalen Einheitsgrundes in das wirkliche Bewusstsein, wie es im Gottesbewusstsein zu Stande kommt“), worin nach Pfleiderer der ontologische Beweis an den moralischen anknüpfen darf, indem beide in ihrer Weise die Einheit der sittlichen und der allgemeinen Seinsgesetze darthun sollen.[1]) In der Kritik der Urtheilskraft ist die Angemessenheit der Natur zu einem logischen System oder die formale Zweckmässigkeit der Natur die rettende Idee, welche vor der widerspruchsvollen Annahme schützen soll, als stehe das Vernunftbedürfniss nach objectiv-geordneter und zweckhafter Naturwirklichkeit einem an sich zusammenhangslosen Chaos gegenüber. In der Kritik der reinen Vernunft endlich leistet dem Verstande den analogen Dienst, die empirische Forschung unter einen leitenden Gesichtspunkt zu bringen, die regulative Maxime der Gottesidee, nämlich das practisch motivirte Princip, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allbedingenden nothwendigen Einheit entspränge, „um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung zu gründen.“ Dass dieses erkenntniss-theoretische Regulativ identisch ist mit jenem ästhetisch-teleologischen, hat ausführlich in neuerer Zeit Stadler[2]) erörtert, auf die Be-

1) Wenn der moralische Beweis dieses in Form der Postulirung eines Weltregenten (wie bei Kant) selbst vollständig leistet, so dürfte die Solidarität beider Beweise nur darin beruhen, dass das ontologische Denken wie alles so auch das sittliche Sein in unzertrennbarem Zusammenhang mit dem denkenden Urtheilen des vernünftigen Geistes erkennen lehrt; die „Versöhnung“ des zwiespältigen Bewusstseins hat aber wie überall so auch bezüglich der moralischen Thatsachen hier nur metaphysischen Character, greift also extensiv hinaus über den ethischen Gottesglauben, der zwar naturwahrer und intensiver auftritt, aber nicht von so unbeschränktem Denken begleitet ist, und dessen versöhnende Wahrheit weniger auf monistischer als vielmehr auf entsagender Grundlage wirkt.

2) Stadler: Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoret. Bed. (1874.) vgl. Gottschick a. a. O.

deutung des Zusammenhangs hat schon eingehend Baader[1]) und Schopenhauer[2]) wenigstens andeutend hingewiesen, und zwar so, dass jener zugleich und vorzugsweise noch den Zusammenhang des practischen mit dem ästhetischen, Schopenhauer den des erkenntniss-theoretischen mit dem practischen Princip in's Auge fasst; denn auch der von Kant anerkannte moralische Gottesbeweis führt auf dasselbe Ziel hinaus wie die genetische Darlegung der anderen regulativen Principien.

Lässt sich demgemäss die Denknothwendigkeit Gottes erkenntniss-theoretisch auf die Idee des Wissens[3]), ästhetisch auf die Erfahrungsthatsache begründen, dass die subjectiven Formen der Verknüpfung der Bewusstseinsphänomene in Uebereinstimmung stehen mit den objectiv-nothwendigen Formen der realen Verknüpfung der wirklichen Vorgänge[4]) (Kant's Idee der formalen Zweckmässigkeit; beide Begründungen fallen bei Pfleiderer wesentlich zusammen), ethisch endlich auf die religiöse Gewissheit eines versöhnenden Einheitsgrundes zwischen Welt- und Selbstbewusstsein: so klingt in Pfleiderer's Ausführung zwischenhin die Ergänzung durch jenes vierte Moment an, an dessen misslungener Verwerthung Cartesius gescheitert und das seither hauptsächlich von I. G. und I. H. Fichte, neuerdings besonders von E. Biedermann wieder in den Vordergund gerückt war: die der Naturcausalität analoge Selbständigkeit eines geistigen Urprincips, ohne dessen Annahme das Dasein des Menschengeistes ebenso wenig verstanden werden könne, wie die Verknüpfung von idealer Geistigkeit und realer Natür-

---

1) Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik. S. 7—11 (B. V d. sämmtl. W.)

2) Am Schluss der Kritik der Kantischen Philos., im ersten Band der „Welt als Wille und Verst." S. 627—633.

3) „Es müsste auf jede Möglichkeit, die Wirklichkeit zu erkennen, gänzlich verzichtet werden, wenn die Denkgesetze mit den Seinsgesetzen in Zwiespalt lägen". Religionsphilosophie S. 404.

4) Indem das Denken nicht bloss zum Wissen der einzelnen Welterscheinungen, sondern zum Begreifen der Formen und Gesetze ihres Zusammenhanges gelangen will, so zeigt uns die Erfahrung, dass „die Gesetze, die unser Denken, aus dem Seinigen nehmend, in die Welterscheinungen hineinträgt, auch wirklich in diesen liegen."

lichkeit im endlichen Geisteswesen erklärbar sein würde ohne den Hintergrund eines urbildlichen unendlichen Wesens. — Diese Ergänzung, die, wie erwähnt, im Anschluss an die Hegel'sche Idee gleich zuerst erörtert wird, scheint es begründen zu sollen, dass Pfleiderer das ontologisch erschlossene Urwesen vorwiegend als „Geisteswesen", „absoluten Geist" bezeichnet. Wir können diese Beweisidee gegenüber der erkenntniss-theoretischen, ästhetischen, religiös-ethischen Modification als die spezifisch metaphysische bezeichnen. Freilich werden wir von der „ontologischen" Verknüpfung des Geistesprincips mit dem Naturprincip zu der Consequenz gedrängt (die Pfleiderer vermeidet, indem er jenes Einheitsprincip überwiegend als „Geisteswesen" bezeichnet), dass der absolute Geist zugleich absolute Natur ist (etwa im Sinne der Baader'schen Philosophie), während Biedermann's Folgerung: „Das Ich ist eine Synthesis von Natur und Geist, die aus der Basis der Natur hervorgeht; die Natur ist nicht der Grund derselben, also setzt sie Geist als Urgrund der Natur und des menschlichen Geistes voraus",[1]) — einen offenbaren Fehlschluss, mindestens eine starke Ungenauigkeit involvirt. Die Natur ist nicht der einzige Grund der Synthesis; aber so gut wie „Geist" könnte auch „Natur" im doppelten Sinn, endlich und absolut, gebraucht und die absolute Natur in Einheit mit dem absoluten Geist als Urgrund bezeichnet werden. Unter dieser absoluten natura non naturata würde eben die Seinsnothwendigkeit des absoluten (freien) Geistes zu verstehen sein.

Pfleiderer wie Biedermann erklären nur diejenige Hauptart ontologischer Beweisführung für zulässig, welche seit Kant fast ausschliesslich entwickelt worden ist: den Nachweis der Denknothwendigkeit der Gottesidee. Auch Lipsius verwirft die durch Kant in ihrer Nichtigkeit aufgedeckte Schulform und erklärt den Nachweis der Nothwendigkeit, die Idee Gottes zu denken, als den Nerv des Beweises. Lipsius räumt ein, dass mit der Idee Gottes als des ens a se es sich anders verhalte als mit allen Vorstellungen endlicher Reali-

1) Biedermann: Christliche Dogmatik S. 574. (1869.)

täten; „ist einmal die Nothwendigkeit für unser Denken uns den Gottesbegriff zur Erklärung des Welträthsels zu bilden, stringent erwiesen, so folgt auch die Nothwendigkeit für unser Denken, jenem Begriff objective Realität zuzuschreiben.“ Aber jener erstere Nachweis scheitere an der Unmöglichkeit, mit wissenschaftlicher Stringenz die religiöse Weltbetrachtung überhaupt nothwendig zu begründen, schon weil sie „das der exacten Wissenschaft zugängliche Gebiet überschreitet“. Dennoch liegt in dem Kern des ontologischen Beweises (neben dem des historischen) nach Lipsius die eigentliche Beweiskraft aller anderen: die unabweisbare Nöthigung zur religiösen Erhebung und Ausbildung der Gottesidee, einem Acte, der „für das Bewusstsein des Frommen“ den Thaterweis bildet, welchen „den göttliche Geist von seinem eigenen Dasein im Menschengeiste führt“, womit die „Gewissheit des realen Daseins Gottes als des im Menschengeist sich beurkundenden absoluten Subjectes gegeben“ ist. (Vgl. Lehrbuch der evang. protest. Dogmatik, § 277—289.)

Dagegen hat I. A. Dorner, wenngleich in eingeschränkter und geläuterter Form die vorkantische, ursprünglich anselmische Idee wieder zu Ehren gebracht, doch nur als geschichtlich zu würdigendes Entwickelungsmoment innerhalb des gesammten Beweisstadiums, welches das ontologische Argument zu durchlaufen habe.[1]) Dass in der Reihe aller Gottesbeweise Dorner dem ontologischen die erste, Pfleiderer und Biedermann die letzte Stelle geben, hängt gewiss nicht damit zusammen, dass Dorner auch aus dem gegebenen Begriff glaubt ein Sein ableiten zu dürfen; — so dass etwa ein so gewonnenes Resultat zu dürftig ausfallen müsste, als dass es, wie Biedermann und Pfleiderer wollen, das Ergebniss der übrigen Beweise zusammenzufassen geeignet wäre: — im Gegentheil müsste gerade ein Ausgehen von der objectiven Idee Gottes das Recht geben, den volleren, sonsther relativ erwiesenen Wesensgehalt voraussetzen zu lassen. Vielmehr liegt der Grund in der verschiedenen Methode. Aehnlich wie Cartesius den eigentlichen ontologischen Beweis, den

1) I. A. Dorner: System der christlichen Glaubenslehre. I, (1879) S. 201—216. S. 255.

er in seinen Meditationes erst nach Abhandlung des causalen Rückschlusses auf den Urheber der Gottesidee vorgeführt hatte, in den mehr dogmatischen Principia philosophiae dem letzteren Verfahren vorangestellt hat, so geht Dorner dogmatisch von den begrifflich allgemeinsten Grundlagen aus, zu denen der denkende Forscher „phänomenologisch" vielleicht erst durch die reinste Abstraction von allem empirischen Stoff, also zuletzt, gelangt sein möchte. Pfleiderer und Biedermann hingegen verfahren wie Cartes in den Meditationen genetisch und sehen in der metaphysischen Universalität des ontologischen Arguments die resumirende Vollendung des ganzen Beweissystems. Für eine solche Leistung findet freilich Dorner das Argument (in der von ihm anerkannten Form) nicht geeignet; es soll vielmehr nur den allgemeinsten Grundriss, die stamina des Gottesbegriffs feststellen: eine Einschränkung, die aus der blossen Methode nicht resultiren könnte, vielmehr mit dem gesteigerten Offenbarungsbegriff zusammenhängt, welcher nicht verstattet, eine rein metaphysische Gottesvorstellung, aus welcher sich deduciren und welche aus einer immanenten Gesetzmässigkeit des denkenden Geistes sich postuliren oder gar ableiten lasse, an die Spitze der Wissenschaft von Gott zu stellen.

Dorner sucht geschichtlich und systematisch das ontologische Verfahren auf seine zwei Wurzeln zurückzuführen. Dass dem Begriff des Absoluten wesentlich inhärirt, auch als seiend gedacht werden zu müssen, sei das Problem, in dessen correcter Begründung Cartes und Spinoza die ursprüngliche Conception Anselm's ergänzt haben; erst der neueren Zeit seit Kant sei es vorbehalten gewesen, die Denknothwendigkeit jenes Begriffes zu erhärten und mit diesem zweiten Moment die Anselmische Idee über die Sphäre der willkürlichen Subjectivität hinauszuführen. Die systematische Darstellung, in welcher diese Thesen kritisch und positiv entwickelt werden, geht aus von dem Gedanken des höchsten oder unbedingten, durch sich seienden Wesens. Die Thatsache, dass ein solches gedacht wird, ist zugleich ein Beweis, dass in dem Moment, wo es gedacht wird, der Gedanke der (absoluten) Existenz mitgedacht werden muss. Dass die causa

sui als existirend vorzustellen, wird (mit Spinoza) als analytisch feststehend vorausgesetzt; in der Beurtheilung der historischen Beweisformen lehnt Dorner nur entgegenstehende Behauptungen ab. Dass aber der Gedanke einer causa sui nicht ein fictiver sondern wissenschaftlich nothwendiger sei, beweise 1) die Unfassbarkeit des Endlichen ohne den Gegensatz des Unendlichen. (Diese in ähnlicher Form schon von dem Stoiker Cleanthes ausgesprochene Idee lässt die doppelte Frage offen: a) Genügte nicht zum Wissen des sogenannten Endlichen, d. h. Wirklichen, eine bloss fingirte Vorstellung des Nicht-Endlichen? b) Erweitert die Vorstellung des Endlichen unsere Weltansicht in irgend etwas mehr als die des Wirklichen, Wahrnehmbaren?) 2) Die Nothwendigkeit einer idealen Synthesis der atomistischen Vielheit des Seienden und Möglichen in einem Einheitsprincip (Kant). Wissenwerden wollendes Denken setzt voraus eine Urmöglichkeit des logischen Denkens, ohne welche nicht einmal Subject und Prädicat verknüpft werden könnten, ferner Eine Urmöglichkeit alles realen Seins, dass auch seine Möglichkeit in sich selbst trägt, endlich das Einssein beider als Möglichkeit des Wissens. Dass wir diese Nothwendigkeit, ein absolutes Wesen zu denken, nicht selbst setzen, sondern als Macht, die auch eben dieses Denken setzt, verspüren, soll als Hauptergebniss dieser ontologischen Beweisführung gelten; denn die Erkenntniss eines allbedingenden Urwesens, welches als solches auch den es denkenden Gedanken bedingen muss, bildet den (logisch) ersten Wegweiser zur Offenbarung. Sie kann als ein intellectueller Impuls angesehen werden, der an das Grundräthsel der intellectuellen Welt anknüpft und ausmündet in das Bedürfniss nach einer erfahrungswirklichen Selbstmittheilung jenes sich unserm Denken aufzwingenden Urwesens, — einer Selbstmittheilung, zu welcher das wissenschaftliche Denken, auf dieser Stufe angelangt, „mit innerer Nothwendigkeit" sein Angesicht kehren müsse.[1]) — Wichtig

1) Ob als geschichtliche Bestätigung hierfür sich geltend machen liesse, dass ein Wirksamwerden eigentlicher Offenbarungssehnsucht unter den Völkern erst auf Grund keimender monotheistischer Einsicht einzutreten pflege, wäre ein interessantes religionsphilosophisches Problem.

aber ist für die Lösung der noch offen gelassenen ontologischen Grundfrage das Verhältniss, in welches nach Dorner der (auch von Pfleiderer anerkannte) psychologisch- erkenntnisstheoretische Erweis der Denknothwendigkeit zu der logisch-metaphysischen Ableitung der Seinsnothwendigkeit aus dem Begriff gesetzt werden soll. Es fragt sich, ob nicht, sobald die letztere gelungen, jener Erweis schon entbehrlich geworden wäre, besonders wenn wir (auch mit Hülfe desselben) doch nur zu der auch a priori aus reinem Verstandsgebrauch ableitbaren Construction des Absoluten als des alle Daseinsmöglichkeit bedingenden gelangen sollen. Würde so überhaupt von dem „höchsten Wesen" empirisch auszugehen sein, wie die Dogmatik S. 213, S. 215 ff. will? Oder soll die Erfahrung des concreten Gottesbegriffs vorausgesetzt und eine Verbindung beider Methoden so angestrebt werden, dass zuerst das Sein aus dem Begriff eruirt, sodann das Recht jener Voraussetzung durch die regulative Denknothwendigkeit seiner allgemeinsten Grundlage gestützt werde, so scheint mehr als nöthig vorausgesetzt und nur ein Theil des Behaupteten vollständig bewiesen zu werden. Die erfahrungsmässige Realitätenfülle wird deshalb auf bloss metaphysische Allgemeinheit restringirt, weil nur diese denknothwendig ist; insofern gilt erst die Denknothwendigkeit als beweiskräftiger Factor, und was nicht direct durch sie erhärtet werden kann, würde aufzugeben sein, um nicht dem Vorwurf des parum probari zu verfallen. Diese vorläufige Beschränkung ist auch die Meinung der Dogmatik, sofern bloss der wesentliche, mit Recht betonte Gedanke, dass das wissenschaftliche Denken als Wissenwerden-wollendes Wahrheit und Erkennbarkeit, somit einen über allen Zweifel erhabenen Einheitspunkt von Denken und Sein, welcher zugleich Urmöglichkeit alles Denkens sein muss, voraussetzt, — sofern diese Erwägung schliesslich aller Coefficienten entkleidet das letzte Wort behält: „Aber freilich haben wir hiermit genau genommen noch nicht den vollen Begriff dessen, was wir Gott nennen" (S. 216). Da nun aber Dorner nicht nur von dem empirischen Gottesbegriff ausgehen will, sondern weiterhin (S. 255 ff.) dem ontologischen Argument in Verbindung mit dem physicotheologischen die Leistung zuerkennt, das Nichtsein des

concreter gedachten Gottes als undenkbar darzuthun: so wird hierdurch die Erneuerung des Versuches nahe gelegt, diesen Begriff in seiner concreten Totalität als empirisch gegebenen so zu analysiren, dass erstlich Gewissheit darüber gesucht wird, ob wir bei correctem Durchdenken dieses Gedankens das Nichtsein seines Gegenstandes überhaupt denken können, und wenn dies verneint werden muss, ob wir zweitens ein logisches Recht haben, eine Idee, die empirisch gegeben und deren innere Harmonie unter dem ersteren Gesichtspunkt dargethan ist, beliebig anzuzweifeln, bevor eine andere empirische Wirklichkeit gegeben wäre, aus welcher ein Anlass zu jenem Zweifel erwüchse. Indem wir das Problem in so negative Form kleiden, entgehen wir der Schwierigkeit, ein nicht bloss formales Datum als denknothwendig darzuthun. Ein inhaltlich bestimmtes Object als seiend zu erweisen wäre deductiv nie vollständig erreichbar, weil dazu ausnahmslose Vergleichung mit der Welttotalität gehörte. Indem wir aber ein empirisches Gegebensein voraussetzen und durch dessen Analyse zuerst jeden Zweifel an seiner inneren Möglichkeit tilgen, sodann durch Vergleichung mit dem Dasein der Einzelexistenzen en bloc jeden Zweifel an seiner äusseren Möglichkeit heben, so würde die gesetzte Wirklichkeit als unverdächtig und unwiderleglich, somit als nicht illusorische Wirklichkeit dargethan. Diese auch in der Naturerkenntniss als ultima ratio geltende Regel, nach Wegräumung aller Zweifelsanlässe auf den Ausgangspunkt naiven Wahrnehmungsglaubens zurückkehren zu dürfen, wäre bei der Gottesidee vollständiger als irgend sonst anwendbar, weil die Gottheit, wenn vorgestellt, in überall gleich übergeordnetem Verhältniss zur Welttotalität zu denken, während jede andere Idee an der ihr übergeordneten Gottesidee eine einschränkende Bedingung fände. Gott als das Mass alles Möglichen würde nicht von aussen messbar sein: eine Wahrheit, die eine practische Kehrseite darin hat, dass, wie mit Recht behauptet wird, der Zweifler von seinem Zweifel an Gott durch Anrufung Gottes befreit wird (Anselm. August Hermann Francke).

Ist eine solche Analyse möglich, durch welche constatirt

würde, dass Gott, wenn gedacht, nicht anders denn als seiend gedacht werden kann, so bedarf es, um das Sein Gottes nachgewiesen zu haben, zunächst vielleicht nur des Beweises, dass wir den problematischen Gedanken correct denken, nicht dass wir ihn als apodictischen denken müssen. Auch so wäre der Erweis der Denknothwendigkeit eines solchen Begriffs nicht entbehrlich geworden, sondern zur genetischen Erklärung der Gottesidee höchst wünschenswerth: aber der eigentlich ontologischen Analyse müsste derselbe vorangehen, nicht folgen. Vielmehr möchte es unabweislich sein, dem Beweissystem in jener begriffsmässigen Durchdringung der concreten, alle bezüglichen Erfahrungsvorstellungen einschliessenden Gottesidee seinen resümirenden Abschluss zu geben. Suchen wir real-genetisch eine Phänomenologie des religiösen Bewusstseins oder dialectisch-genetisch eine Phänomenologie des theologischen Bewusstseins darzustellen, in keinem Falle werden wir uns begnügen dürfen, nach Vorführung der übrigen Beweise auf die Thatsache der Versöhnung aller Gegensätze im Gottesgedanken hinzuweisen, sondern es wird, um jeden Zweifel an der Identität des höchsten Gedankenproblems mit dem tiefsten Erfahrungsobject zu tilgen, der wissenschaftliche Nachweis erfordert werden, dass in dem erfahrungsmässigen Gottesbewusstsein normalerweise dasjenige ineinander vorgestellt wird, was sonst überall auseinanderzutreten scheint: Die harmonische Fülle bestimmter Attribute einerseits und das (nichtwegzudenkende) Sein andererseits. Der Phänomenolog des religiösen Bewusstseins, dem wir oben beipflichteten, weist auf einen entsprechenden Abschluss hin; es ist der Uebergang von dem „ontologischen" Beweise zu dem „religiösen Beweis", von welchem „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte" handelte. Der Phänomenolog des theologischen Bewusstseins, Biedermann, spricht dem Beweis diese Leistung ab, indem wir für die nach ihm vorauszusetzende Gottesidee auf bestimmten Inhalt zu verzichten haben. Jene Wendung zur religiösen Gewissheit würde auch von der deductiven Methode aus, wenn der ontologische Beweis die erste Stelle hätte, möglich sein; nur dürfte der Uebergang

nicht durch das Offenbarungsbedürfniss allein, das an die ontologische Denknothwendigkeit eines das Denken selbst begründenden Wesens allerdings anzuknüpfen wäre, vermittelt werden: denn das Resultat der Offenbarungsempirie würde ja als gegebene Vorstellung dem Beweis bereits vorauszusetzen sein. Vielmehr würde die Vermittelung durch das folgende System der übrigen Beweise hergestellt werden indem diese den vorangehenden Hauptbeweis als in sich harmonisch dadurch bestätigen, dass sie die einzelnen Momente seines Inhalts für sich als seiend und denknothwendig erhärten, wobei eben eine entsprechende Zusammenfassung der coexistirenden Elemente doch wieder am Schluss erforderlich würde, wie auch Dorner später (z. B. S. 255. 256 zur Vollendung des physicotheologischen) wieder auf den ontologischen Beweis zurückzugreifen für nöthig erachtet. Dorner erkennt nämlich nur Einen Beweis an, der aber vom Allgemeineren, Unbestimmteren zu immer reicherem Gehalt auf Anregung des Weltbewusstseins u. s. f., jedoch so fortschreitet, dass der ontologische Gedanke durch alle sogenannten Beweise hindurch geführt wird und durch sie hindurch sich bereichert, so dass damit das System der Momente, durch die der volle Gottesbegriff constituirt wird, zur Erscheinung gelangen soll. Es könnte aber jene Zusammenfassung auch am Schluss durch einen vorzugsweise analytisch-deductiven Beweis versucht werden. Die Geschichte des Beweises zwar zeigt, was durchaus der Sache gemäss, dass die (historisch) zweite Grundform des Arguments, welche die Denknothwendigkeit des Absoluten darthun will, mehr dazu auffordert, an die einzelne Erfahrung anzuknüpfen und nur durch inductives Aufsteigen und Zusammenfassen von concreten Positionen zur wissenschaftlichen Lösung des ontologischen Problems zu gelangen; dass hingegen die deductive Beweisart, um auch ihrerseits wissenschaftlich zu verfahren, mehr und mehr zur Einschränkung ihres Objects auf allgemeinste Grundbegriffe sich gedrängt sah. Indessen ist kein Grund, auf eine Verbindung beider Methoden zu verzichten und den Knoten des Arguments so auseinandergehen zu lassen, dass die Deduction an apriorische Data gebannt,

die Offenbarungserfahrung nur an der Hand mäeutischer Induction verwerthbar bleiben sollte. Demgemäss ist es als ein bedeutsamer Fortschritt zu begrüssen, wenn Dorner in seinem ganzen dogmatischen Beweisverfahren die in der religiösen Erfahrung gegebene Beziehung auf Offenbarung (phänomenologisch) voraussetzt und andererseits den ontologischen Beweis selbst auf eine offenbarende That zurückweisen lässt. Und so würde vielleicht, wenn der überwiegend deductive, mit Dorner an den Anfang der gesammten Gottesbeweise, und der mit Pfleiderer an deren Schluss zu stellende Beweis miteinander in methodische Verbindung gesetzt würden, — als resümirender Abschluss die Wiederaufnahme der ursprünglichen (Anselmischen) Idee eine Stelle finden, welche den gefundenen, offenbarten, concreten Gottesbegriff zum Ausgangspunkt wählt, um das einzigartige und unabtrennbare Haften der Vorstellung nothwendigen Seins an demselben, — sofern er überhaupt nur klar gedacht wird, — darzuthun und zu rechtfertigen. Dass eine solche schliessliche wissenschaftliche Selbstdarstellung der religiösen Gewissheit, in welcher das alle Theologie begründende intellectuale Princip in Gott allemal sein „Eh'jeh ascher eh'jeh“ zum erneuten Ausdruck bringen würde, im dogmatischen Interesse erwünscht wäre, unterliegt keinem Zweifel. Unleugbar dürfte jeder derartige Entwurf, die ursprüngliche Idee Anselms in ihrem vollen Umfang wieder aufzunehmen und weiter zu entwickeln, auch wenn die Ausführung von dem letzten Rest scholastischer Begriffshypostasirung gereinigt würde, mannigfachen Anlass zu Einwendungen bieten, indem die Form eines mit so umfassendem Problem rechnenden Verfahrens stets Lücken zeigen, vervollkommnungsbedürftig bleiben wird. Das Princip solcher Beweisart aber und das Recht ihrer Methode ist damit nicht angefochten. Nur das könnte eingewandt werden, ob denn füglich solche Analyse eines in allen seinen Momenten vorher bereits synthetisch festgestellten Seienden den Namen eines Beweises verdiene. Allein wenn so wenig der inductorische wie der deductorische Beweis für sich Alleingültigkeit beanspruchen kann und der Gegensatz zwischen dem Mittelbaren und Unmittelbaren

im Syllogismus ebenso fliessend ist, wie jener zwischen Analytischem und Synthetischem im Urtheilen: so ist nicht einzusehen, weshalb einem Verfahren, das wie jeder Beweis zwischen einer gegebenen Hypothesis und einer darauf gegründeten Behauptung den Verband eines einheitlichen Verhältnisses aufweist, — der Name eines wissenschaftlichen Beweises versagt werden sollte, wenn auch das Verhältniss jener logischen Gegensätze und Unterschiedenheiten in Voraussetzung, Behauptung und Begründung eine eigenthümliche der Einzigartigkeit des Gegenstandes entsprechende Färbung zeigt.

Die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezar's.

Von
Eberh. Schrader.

Im Buche Daniel Cap. IV, 25—34 wird erzählt, wie in Erfüllung eines von dem mit dem babylonischen Namen Beltsazar belegten Angehörigen der jüdischen Exilsgemeinde, Daniel, gedeuteten Traumes Nebukadnezar, der König von Babel, auf (dem Dache) seines königlichen Palastes zu Babylon umhergewandelt sei und, nachdem er sich noch einmal an der Pracht und Herrlichkeit des von ihm erbauten Babel ergötzt gehabt, vom Himmel her eine Weissagung des Inhalts vernommen habe, dass er, seiner Herrschaft beraubt und ausgestossen von den Menschen, sieben Zeiten lang mit den Thieren des Feldes und nach Art der Thiere leben werde, eine Weissagung, welche sich sofort erfüllt habe. Nach Verlauf des namhaft gemachten Zeitraums (von sieben Zeiten) habe dann Nebukadnezar seinen Verstand wieder bekommen, sei in sein Reich wieder eingesetzt, und mächtiger und glanzvoller denn zuvor habe seine Herrschaft nunmehr sich gestaltet.

Längst ist bemerkt worden, dass uns eine Parallele zu dieser Erzählung in einem Berichte des Eusebius überkommen ist, den uns derselbe in der *praeparatio evangelica* (IX, 41, 6 ed. Gaisf.) und — verkürzt — in seiner (armenischen) Chronik aufbewahrt hat (s. beide Texte in *Eusebii chronic. libri duo* ed. Schoene I, 41. 42, sowie bei C. Mueller, Frgmm. hist. graec. IV, 283 sq.). Wir setzen den vollständigen Bericht der *praeparatio* in deutscher Uebertragung her. Derselbe lautet:

„Ich fand auch in der Schrift der Abydenus[1]) über die Assyrer in Betreff des Nabuchodonosor das Folgende: Megasthenes erzählt, dass Nabukodrosor[2]), stärker denn Herakles geworden, einen Kriegszug nach Libyen

---

1) Der Name *Ἀβυδηνός* ist zunächst ein Gentilicium und bezeichnet „den von Abydos“. An eine semitische Ableitung desselben (B. G. Niebuhr, Kl. Schriften, I, 187. Anm. 4) ist nicht zu denken. S. C. Müller in Frgmm. hist. grc. IV, 279 und vgl. Marc. v. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels (1857) S. 15. Anm. 1.

2) *Ναβουκοδρόσορος*. Es ist nicht gleichgültig und jedenfalls nicht zufällig, dass in diesem Excerpt aus einem nichtjüdischen (und nichtchristlichen) Schriftsteller gerade diese Aussprache und Schreibung des Namens des grossen Babylonierkönigs uns entgegentritt. Eusebius selber, der den betr. Bericht seinem Werke einverleibt hat, schreibt *Ναβουχοδονόσορος*, folgte somit der späterjüdischen, bezw. griechisch-alexandrinischen Tradition, die selber wieder auf nichts als einen Schreib- bezw. Lesefehler der Copisten des hebräischen Alten Testaments in einer Reihe von Stellen desselben (Königs- und Chronikbücher, auch Ezra, Esther und Daniel durchweg, theilweise auch Jeremia und Ezechiel) zurückgeht, während andere Stellen (bei Jer. und Ezech.) und zwar in 26 Stellen nach Kennicott und de Rossi, s. Gesen. thes. p. 840, die durch die babylonischen Originalinschriften als die allein richtige erwiesene, zunächst consonantische Schreibung, bezw. Aussprache נבוכדראצר, zwei (Jer. 49, 28; Ezra 2, 1 Ketîb), jedenfalls was die Schlusssilbe anbetrifft, auch die sogar vokalisch correcte Schreibung: נבוכדראצור d. i. Nbûkdr'ṣôr bieten, vgl. babylon. Nabû--kudurri-uṣur (phonetisch geschrieben: Na-bi-uv-ku-du-ur-ri-u-ṣu-ur). Die Aussprache mit dem Vokal o bezw. u in der letzten Silbe hat sich noch in der griechisch-alexandrinischen Wiedergabe des Namens als *Ναβουχοδονόσορος* erhalten. Wir können somit folgende Wandlungen der Aussprache des Namens des Babylonierkönigs constatiren: 1) heimisch-babylonische Aussprache: Nabû-kudurri-uṣur; 2) griechisch-babylonische Aussprache: *Ναβουκοδρόσορος*, auch (Strabo ed. Bekker) *Ναβοκοδρόσορος*); 3) hebräisch-babylonische Aussprache: נבוכדראצור, ursprünglich wahrscheinlich Nĕbû-khodr-'ĕṣôr, d. i. נְבוּכַדְרְאצֹר, dann mit fälschlicher Verdoppelung des צ Nebû-khodr-'eṣṣôr gesprochen, später in noch weiterer Corrumpirung נְבוּכַדְרֶאצּוֹר gesprochen und geschrieben; 4) hebräisch masorethische Schreibung und Aussprache: נְבוּכַדְנֶ(א)צַּר d. i. Nebûkhadneṣṣar; daher unser deutsches „Nebukadnezar“, sowie das genauere Nebuchadnezzar der Engländer. Die der Vulgata (Nabuchodonosor u. s. w.) folgenden Romanen bieten den Namen in der durch diese an die Hand gegebenen Aussprache.

und Iberien [1]) unternommen und, nachdem er diese (Gebiete) unter seine Botmässigkeit gebracht, einen Theil derselben am rechten (Ufer) des Pontus angesiedelt habe. Danach aber, so wird bei den Chaldäern erzählt, sei er auf die Königsburg gestiegen und habe, von einem Gotte begeistert, ausgerufen und gesagt: „„Ich hier, Nabukodrosor, kündige euch den Eintritt des Unheils an, das abzuwenden weder Bel, mein Vorfahr, noch die Königin Beltis die Schicksalsgöttinnen zu überreden die Macht haben. Kommen wird Perses, das persische Maulthier, [2]) der Eure Gottheiten zu Verbündeten haben wird: er wird aber die Knechtschaft bringen. Mitschuldig wird dabei der Sohn der Mederin [3])

---

1) Die Lesung Ἰβηρίην ist gesichert; vgl. auch Strabo's ἕως Στηλῶν und nachher ἐκ τῆς Ἰβηρίας (p. 687).

2) Ἥξει Πέρσης ἡμίονος. Gemeint ist natürlich Cyrus, der Perser.

3) [υἱὸς] ἔσται Μήδης, nach einer Conjectur A. v. Gutschmid's. Der überlieferte Text bietet ἔσται Μήδης. Folgt man demselben, so könnte man diese Form des persönlichen Eigennamens, der natürlich nur gentilisch zu deuten wäre, statt dessen man aber Μῆδος erwartet, nur begreifen, wenn man den Namen als einen zum Zwecke der Erzielung eines Gleichklangs mit dem andern: Πέρσης künstlich und eigens gebildeten ansähe. Auffällig bliebe das aber trotzdem. Dazu ist nicht recht einzusehen, wie der „Meder" ein αὔχημα der „Assyrer" (vgl. folgd. Anm.) habe genannt werden können: die Assyrer haben die Meder bekämpft, ihrer „gerühmt" haben sie sich nicht, es sei denn als von ihnen überwundener! Die „Mitschuld" der Meder am Sturze des Babylonierreichs könnte man sich auf Umwegen ja wohl zurechtlegen. Aber stets erscheinen die Meder in der Tradition doch nur als beim Falle Niniveh's und dem Sturze des Assyrerreichs in selbständiger Weise mitwirkend: von einer Betheiligung auch beim Falle Babylon's, es sei denn in der Gefolgschaft des Persers, melden wenigstens die bisher bekannten Quellen, Xenophon eingeschlossen, nichts. Dazu ist nun durch die neuaufgefundene Cyrusinschrift ebenso wie durch die annalistische Nabunitinschrift gleicherweise bestätigt, dass es lediglich Cyrus, der Perser, war, auf dessen Rechnung der Fall Babels zu setzen; von dem — vom Perser unterschiedenen — „Meder" ist bei dem Sieger, ebenso wie bei dem Berichterstatter der Besiegten keine Rede. Ich sage: „von dem vom Perser unterschiedenen Meder"; denn dass, wenn z. B. im B. Jeremia c. 50 flg. — auf welches Orakel beiläufig durch die neugefundenen Inschriften ein überraschendes Schlaglicht fällt — wiederholt von „Medern" und „Mederkönigen" die Rede

sein, der Stolz der Assyrier [1]). O möchte doch, bevor die Mitbürger zu Grunde gehen, [2]) eine Charybdis oder das Meer ihn aufnehmen und gänzlich vernichten, oder er, anderswohin sich wendend, durch die Einöde gejagt werden, wo weder Städte noch die Fussspur eines Menschen angetroffen werden, wohl aber wilde Thiere weiden und Vögel umherschweifen, während er allein in Felsklüften und Schluchten umherirrt. Mir aber möge, ehe denn er dieses sich in den Sinn kommen lässt, ein besseres Ende zu Theil werden."" Nachdem er diese Weissagung gethan, verschwand er plötzlich."

Der Wortlaut des kürzeren Berichts der armenischen Chronik a. a. O. ist dieser: „— *audi et Abidenum*: „*fortior etiam Heracle erat*", *inquit, qui et talibus verbis scribit. Megasthenes* [3])

---

ist, als von solchen, von denen der Untergang Babels erwartet wird, nicht auf die Mitwirkung eines selbständigen Mederreichs bei dem Falle Babels oder gar auf die ausschliessliche Herbeiführung desselben durch die Meder zu schliessen ist, bedarf füglich keiner Erörterung. Dieses vorausgeschickt, glaube ich mich dahin aussprechen zu sollen, dass mir durch die Conjectur A. v. Gutschmid's a. a. O., der gelesen wissen will: *Οὗ δὴ συναίτιος υἱὸς ἔσται Μήδης, τὸ Ἀσσυρίων αὔχημα*, jedenfalls die Hauptschwierigkeit gelöst zu sein scheint. Der „Sohn der Mede" d. i. „der Mederin" kann, wenn man mit dem Genannten Herodot I, 185—188 einerseits, des Alex. Polyhistor Amyitis, die medische Gemahlin des Nebukadnezar, andererseits heranzieht (vgl. Berossus-Josephus bei Eusebius — Schoene I, 47. 48), kaum ein Anderer sein, als der letzte inschriftliche Babylonierkönig Nabunahid d. i. Nabunit = Labynetus II. Wie sich hierzu die biblische Sage fügt, darüber s. u.

Wie auch die Annahme und Aussage der „Mitschuld" des „Sohnes der Mederin", d. i. des Nabunit, durch die citirte Annaleninschrift Nabunahid's ihre Rechtfertigung erhält, zeigt der wiederholte Hinweis der Inschrift darauf, dass „der König nicht nach Babylon kam, Nebo nicht nach Babylon kam und Bel nicht auszog" (Av. II, 5. 6. 10. 11. 19. 20). Augenscheinlich fand das Volk von Babylon in der Vernachlässigung der Götter Babel's seitens des Königs, des „Stolzes der Babylonier", den letzten Grund seiner Verwerfung.

1) *Ἀσσυρίων*, Conjectur A. v. Gutschmid's für *Ἀσσύριον* des überlieferten Textes. Für den Sinn der Worte s. S. 626 Anm. 2.

2) *δῦναι*, Conj. Toup's für *δοῦναι* des Textes.

3) Der armenische Text bietet in Uebersetzung: *magnus robore*, nahm somit den griechischen Eigennamen als ein Appellativum. S. darüber C. Mueller und A. Schöne z. d. St.

ait: „Nabukodrosorus, qui Heracle robustior erat, in Libicorum Iberorumque terram exercitu comparato pervenit atque profligans et opprimens sub manum subegit, et partem aliquam ex iis in anteriorem plagam maris Pontici ducens habitandam transtulit. Tum vero postea narratur a Chaldaeis, quod ut veniens ad regiam rediit, deo quodam (in eum) penetrante, mentemque ejus occupante, ita loquutus sit: Ego Nabukodrosorus, o fortes Babelonii, imminentem vobis calamitatem praenuntiabo.“ Et alia quaedam singulatim his adjiciens scribit. Post quae iisdem addens historicus dicit: „Qui cum majestate imperabat, inopinato a visu (ab oculis) sublatus evanuit.“

Wie man sieht, werden hier zwei Gewährsmänner namhaft gemacht: einmal Abydenus und sodann Megasthenes; ausserdem wird einer bei den Chaldäern sich findenden Tradition Erwähnung gethan. Die Frage, um die es sich zunächst handelt, ist die: auf welche dieser Autoritäten geht welcher Theil des Berichtes zurück? — Zwar dass schliesslich der ganze Bericht, so wie wir ihn haben, aus der Feder des Abydenus geflossen, ist ja nicht zu bezweifeln. Aber dieser selber citirt den Megasthenes, den Zeitgenossen des Seleucus Nicator. So fragt es sich: was in dem Berichte ist auf Rechnung dieses letzteren, was auf Rechnung des Abydenus zu setzen, und auf wessen Autorität geht insbesondere die als der „chaldäischen Tradition“ entnommen bezeichnete Mittheilung zurück? — Da zuletzt Megasthenes namhaft gemacht war, hat man für die letztere wohl an diesen gedacht (selbst Winer schwankt!), und diese Annahme könnte denen sehr plausibel erscheinen, welche die biblische Erzählung als eine Umformung dieses Berichtes des Griechen betrachten zu sollen glauben: Megasthenes mit seiner Erzählung böte so gewissermassen den Prototypus für die Darstellung des anderthalb Jahrhunderte später lebenden Verfassers des Buches Daniel. Eine nähere Betrachtung des Abschnittes lässt indess diese Annahme als eine gänzlich unzulässige erscheinen. Durch das: *Μετὰ δὲ, λέγεται πρὸς Χαλδαίων, ὡς ἀναβὰς κτλ.* = *Tum vero postea narratur a Khaldaeis, quod* etc. wird der Bericht über die Sage von Nebukadnezar's Weissagung und Entrückung auf das Schärfste

abgetrennt von dem mit *Μεγασθένης δέ φησι* = *Megasthenes ait* beginnenden Abschnitte. Jener Bericht von des Königs Entrückung, geht aber ohne alle und jede äussere Abgrenzung mit den Worten: *ὁ δὲ οἱ παῖς Ἀμιλμαρούδοκος ἐβασίλευσε* über in den anderen von Evilmerodach's Nachfolge in der Herrschaft u. s. w., welcher letztere sicher ein solcher des Abydenus, nicht des Megasthenes war, wie denn auch der armenische Eusebius, indem er referirt: *audi et Abidenum: „fortior etiam Heracle erat", inquit, qui et talibus verbis scribit: Megasthenes ait — — — Et alia quaedam singulatim his adjiciens scribit. Post quae iisdem addens historicus dicit"* etc., augenscheinlich für die Darstellung wenigstens von *Et alia* an den Abydenus als Autorität angesehen wissen will. Da nun aber in dem griechischen Eusebius der *praeparatio evangelica* das in dem armenischen Eusebius mit den Worten: *Et alia quaedam singulatim his adjiciens scribit* Angedeutete mit dem durch das: *Μετὰ δὲ, λέγεται πρὸς Χαλδαίων* = *Tum vero narratur a Khaldaeis* eingeleiteten Bericht über die Weissagung Nebukadnezar's zu einem unzertrennlichen Ganzen zusammengehört, so ist damit bewiesen, dass dieser ganze Bericht über die Weissagung und Entrückung auf die Rechnung des einen Abydenus zu setzen ist. Es stimmt damit und erhärtet das Ausgeführte, dass an allen sonstigen Stellen, wo der bezügliche Abschnitt des Megasthenes angeführt wird, derselbe lediglich die Aussage über Nebukadnezar's Zug nach Libyen und Iberien und den Vergleich mit Herakles enthält vgl. Jos. Antiq. X, 11, 1; contra Apion. I, 20; Strabo p. 687. S. die Stellen bei C. Müller, Frgmm. hist. graecc., II, 417, welcher letztere nach dieser Richtung überhaupt bereits das einfach Richtige erkannt und ausgesprochen hat.

Das Zeitalter des Abydenus selber ist bekanntlich streitig. Sicher ist, dass er nach Megasthenes schrieb, den er citirt. Da indess auch noch Josephus seiner nicht erwähnt, doch wohl, weil er ihn nicht kannte, so ist, zugleich mit Rücksicht auf das sprachliche Colorit,[1]) mit Wahrscheinlich-

---

1) S. darüber B. G. Niebuhr, Kl. Schriften, I, 188.

keit geschlossen, dass er im 2. christlichen Jahrhundert lebte (vgl. M. v. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels, Berl. 1857 S. 14). Die Aufzeichnung unserer Sage durch den Genannten in der Gestalt, in der sie uns überkommen ist, wäre demnach eine verhältnissmässig späte. Es lässt sich indess zuversichtlich annehmen, dass wie derselbe die sonstigen auf Babylon bezüglichen Notizen seines Werkes aus guten alten Quellen schöpfte, dieses auch von unserer Sage gilt, welche ächt babylonisches Gepräge trägt und, von einigen späteren Zuthaten abgesehen, durchaus heimisch babylonischen Ursprung verräth.

Wir setzen das Letztere zunächst in's Licht. Auf heimisch babylonischen Ursprung weist schon die Erwähnung des *Βῆλος* und der *Βῆλτις*, d. i. des Bi'lu und der Bi'ltuv, zweier ächt babylonischer Gottheiten, und dazu die Aufführung derselben mit ihren heimisch babylonischen Namen.[1]) Dasselbe giebt die Wahl der Worte und die ganze Ausdrucksweise in der über die Feinde ausgesprochenen Verwünschung an die Hand. Auf dasselbe endlich führt — ist Gutschmid's Conjectur, wie wir meinen, eine begründete — die Erwähnung des „Sohnes der Mederin" neben dem Perser als welche beiden das Unglück Babel's herbeigeführt hätten (s. o.). Denn diese Tradition kann in ihren concreten Aussagen — wie immer diese letzteren mit den historisch beglaubigten Aussagen in Ausgleich zu setzen — nur auf heimisch babylonischem Boden gewachsen sein: nur hier konnte sich die Erinnerung an die in Aussicht genommenen Vorgänge in der überlieferten Weise erhalten. Sie stützt sich und rechtfertigt sich dazu als eine heimisch-babylonische durch den Bericht des Herodot, der seine, wenn auch geschichtlich noch so dürftigen, Notizen über Labynetus I. = Nebukadnezar und Labynet II. = Nabunit (I, 188) eben auch nur auf babylonischem Boden gesammelt haben wird. Die Chaldäersage des Abydenus und der Bericht des Herodot

1) Beiläufig mag angemerkt werden, dass in analoger Weise in dem alten Babylonischen Kalender ein Tag des Monats (in den betr. Stellen des „zweiten Elul") dem „Bi'lu und der Bi'-lit von Babylon" geweiht war (IV Rawl. 33, col. III, 22).

sind auf demselben Boden gewachsen und entstammen ausserdem beide einer Zeit, in welcher die Erinnerung an das gewaltige Babylonierreich sich bereits zusammengezogen hatte in die Erinnerung an die beiden hervorstechendsten Herrscher: den grossen, eigentlichen Reichsgründer Nebukadnezar und den König des Reichsunterganges Nabunit.[1])

In demselben Maasse nun aber, wie diese Darstellungen den nationalen und lokalen Typus an sich tragen, in demselben Maasse vermissen wir diesen umgekehrt bei der biblischen Darstellung. Abgesehen von dem Besteigen des Palastes in Babel seitens des Königs erscheint hier so ziemlich Alles des lokalen und nationalen Charakters entkleidet. Es ist die Rede von einem „Reiche", das dem Nebukadnezar „genommen werden" solle — durch wen dieses geschehen solle und nachher geschehen sei, wird nicht gesagt. Nebukadnezar, der unzweifelhafte Verehrer der babylonischen Gottheiten, erscheint als Verehrer des alleinigen, wahren, nämlich jüdischen Gottes. Anstatt der Wüste weiter und des Umherirrens in derselben ist ganz allgemein von einem Ausgestossenwerden aus der Gemeinschaft der Menschen und einem Leben mit den Thieren des Feldes die Rede, und während zudem in der Darstellung des Abydenus dieser Wüstenaufenthalt den Feinden Nebukadnezar's und der Babylonier — und ganz begreiflicherweise! — angewünscht und angedroht wird, ist es in der biblischen Version Nebukadnezar selber, den das Unheil trifft. Es leuchtet ein: so sicher des Abydenus Bericht „chaldäischen Ursprungs" ist — wie er solches sein will! — ebenso sicher ist der biblische, so wie er vorliegt, dieses nicht, und es fragt sich so schliesslich lediglich nur noch, ob zwischen beiden Berichten (nicht bloss Traditionen! —) überhaupt Zusammen-

1) Mit dem Ausgeführten steht nicht in Widerspruch, dass sich Abydenus sonst über die Könige zwischen Nebukadnezar und Nabunit auf's Beste unterrichtet erweist — charakterisirt er doch selber das, was er über die Weissagung des Nebukadnezar mittheilt, als „bei den Chaldäern" umlaufende Sage, diese Sage dadurch von dem, was ihm als im engeren Sinne geschichtlich gilt, auf das Schärfste sondernd.

hang besteht und, wenn dieses der Fall, welcher Art dieser ist? —

Dass von einer einfachen Entlehnung des abydenischen Berichtes aus der Bibel keine Rede sein kann, so wenig diese Annahme durch das Zeitalter der Codificirung beider Berichte ausgeschlossen erscheint, darüber kann nach dem Ausgeführten kein Zweifel sein.[1]) Nicht minder leuchtet aber ein, dass ebensowenig „die Sage des Abydenus für ein spätes Machwerk zu halten ist, das zum Theil aus den Weissagungen, c. 2 und 4, theils aus der Erzählung vom Wahnwitze Dan. c. 4, und endlich aus der Erklärung der unbekannten Schrift durch Daniel c. 5 zusammengesetzt“ wäre (C. von Lengerke, B. Dan., S. 151; vgl. F. Hitzig, B. Dan., S. 57, der bei diesem Anlasse den mit seinen Notizen für uns unschätzbaren Abydenus kurzer Hand für einen „schlechten Schriftsteller“ erklärt!). Wir haben vielmehr im Gegentheil in dem Berichte des Abydenus eine auf eine alte Tradition zurückgehende, den Stempel ächt- und alt-babylonischen Ursprungs an der Stirn tragende Darstellung, eine Darstellung zudem, welche sich als von der hebräischen durchaus unabhängig charakterisirt: die Sage, wie wir sie bei Abydenus lesen, verräth wohl in der Wahl von etlichen Ausdrücken, Worten und Wendungen griechische Färbung, bezw. Ueberarbeitung[2]); im Uebrigen trägt sie durchweg heimisch-babylonischen Typus.

---

1) Auch auf eine Benutzung des biblischen Berichtes durch den Abydenus (Kliefoth, Zündel) führt in der Darstellung des Letzteren nichts. Es ist diese Ansicht lediglich als Zugeständniss des irgendwie beschaffenen Zusammenhangs der beiden bezüglichen Berichte zu registriren. Die Citate aus den bezüglichen Schriften, auch der Ad. Hilgenfeld's s. *de Wette-Schrader*, Einl. in's A. T., 8. A. S. 493.

2) Dahin gehört auch das τὸ, Ἀσσυρίων αὔχημα im Sinne von: „der Stolz der Babylonier“, nach bekanntem Sprachgebrauch seit Herodot. — Ganz anders fasst M. Büdinger in der unlängst durch die Güte des Verfassers mir zugegangenen Untersuchung über „Die neuentdeckten Inschriften über Cyrus“ (Wien 1881, Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der Wiener Akademie) den Beisatz „Assyriens Stolz“. Er bezieht ihn a. a. O. 18 (721), indem er an der überlieferten Lesart als „der Meder“ festhält, auf den auch in der Annaleninschrift

So haben am Ende die beiden Berichte — der biblische und der des Abydenus — überhaupt nichts mit einander zu schaffen? — Gewiss, historisch bilden sie ein gänzliches Auseinander: weder kannte Abydenus die Erzählung der Bibel, noch der Verfasser des Buches Daniel den Bericht des Abydenus — auch nur etwa in der Fassung von dessen Gewährsmann. Die schriftlich fixirte Sage von Nebukadnezar's Weissagung und Entrückung würde schwerlich von einem Schriftsteller, der sie in dieser schriftlichen Concipirung vor sich sah, in der Weise umgestaltet und total verändert worden sein, wie wir das für den biblischen Bericht würden anzunehmen haben: das ist das Körnchen Wahrheit, welches in der Ansicht Lengerke's (und Hitzig's) von der gänzlichen Andersartigkeit der biblischen Sage und der des Abydenus liegt. Aber auch der diametral entgegengesetzten Hengstenberg's fehlt ihre relative Berechtigung nicht. Dass zwei Berichte, die, wie der biblische und chaldäische bei Abydenus, dieselbe Persönlichkeit, den König Nebukadnezar, in derselben Situation — auf dem Dache seines Palastes zu Babylon umherwandelnd — weissagen lassen; die weiter das als Verwünschung bieten (Austreibung in die Wüste und Leben unter Thieren), was der andere in modificirter Form als Weissagung bietet (Ausstossung des Königs aus der menschlichen Gesellschaft und seine Verthierung), nicht ein gänzliches Auseinander repräsentiren und unmöglich ausser aller Beziehung zu einander stehen können, das ist das Berechtigte in den Aufstellungen Hengstenberg's. Die beiden Berichte stehen allerdings in wirklicher, innerer Beziehung

(s. u.) namhaft gemachten Gobryas, „der in der Cyropädie als überaus mächtiger Grosser erscheint, der auch nach dem Uebertritte zu Cyrus im Besitze seines Fürstenthums und seiner herrlichen Burg verbleibt, Treue hält und nur Rache an dem schlechten Könige von Babylon ersehnt, der ihm seinen einzigen Sohn gemordet hat." Abgesehen von dem oben S. 620 Anm. 3 Erörterten scheint mir diese Combination an dem Umstand zu scheitern, dass das Land Guti, dessen Statthalter Gobryas war, wenigstens auf den Inschriften niemals zu „Medien" gerechnet ward, so dass die Bezeichnung des Statthalters als eines „Meders" zum Mindesten sehr befremdlich sein würde.

zu einander; aber historisch bilden sie ein völliges Auseinander. Dieselben sind die unabhängig von einander zu Stande gekommenen Ausgestaltungen einer und derselben babylonischen Volkssage, zu denen sich als dritte Variation der knappe Bericht des Herodot über Labynetus I., den Gemahl der Nitocris, und seinen Sohn Labynetus II., den Gegner des Cyrus, gesellt, so jedoch, dass, abgesehen von Herodot, die anscheinend verhältnissmässig spät in der Gestalt, in der sie jetzt vorliegt, niedergeschriebene Ueberlieferung derselben bei Abydenus nach Form und Inhalt die grössere Ursprünglichkeit für sich hat. Die Form, welche die Sage in der hebräischen Tradition, beziehungsweise durch den Verfasser des Buches Daniel erhalten hat, geht zu einem Theile auf einfache Missverständnisse zurück (Beziehung auf den Chaldäerkönig Nebukadnezar, was die Sage von den Feinden der Chaldäer verstanden wissen wollte, und Verwandlung des in der Sage in Aussicht genommenen Aufenthaltes unter Thieren in ein Leben und Werden wie die Thiere); zum anderen Theile ist sie auf das Bestreben des Verfassers der Danielapokalypse zurückzuführen, die gerade in den wesentlichsten Punkten missverstandene Sage zur Illustrirung des von ihm gepredigten Satzes, dass selbst der Mächtigste der Erde doch gänzlich in der Gewalt des Höchsten sei, dessen Thun Wahrheit und dessen Wege Recht, und der die, so in Hochmuth wandeln, zu erniedrigen vermag (Dan. 4, 22. 29. 34), zu benutzen. Die Darstellung im B. Daniel ist die jüdisch-apokalyptische Umformung der uns bei Abydenus in relativ ursprünglicher Gestalt überlieferten babylonischen Volkssage.

In einem Punkte — um auch das zum Schluss noch anzudeuten — treffen alle drei Versionen: die bei Abydenus überlieferte Volkssage, der biblische Bericht des Buches Daniel und der des Herodot zusammen, darin nämlich, dass sie sämmtlich den König des Unterganges des Reiches unmittelbar dem grossen, eigentlichen Reichsgründer anschliessen und ihm folgen lassen, und zwar dieses in dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater. Das Schema bietet:

Herodot:	B. Daniel:
1. Labynetus I. = Nebukadnezar, Vater;	1. Nebukadnezar, Vater;
2. Labynetus II. = Nabunit, Sohn.	2. Belsazar, Sohn.

Chaldäische Volkssage bei Abydenus:

1. Der Gemahl der Mederin Amyitis = Nabukodrosor, Vater;
2. Der „Sohn der Mederin" = letzter König Babylons, Sohn.

Es leuchtet ein, dass an den betr. Stellen des B. Daniel (5, 2. 11. 19. 22) die bezüglichen chaldäischen Wörter für „Vater" und „Sohn" in keinem anderen als dem ganz gewöhnlichen Sinne genommen werden dürfen und insbesondere weder jenes mit der Bedeutung „Vorfahr", noch dieses mit der anderen „Enkel" oder „Nachkomme" ausgestattet werden darf.

Ueber die Substituirung des Belsazar, des Sohnes des letzten wirklichen babylonischen Königs Nabunit, anstatt dieses letzteren in der Bibel s. G. Rawlinson, the five great monarchies of the ancient eastern world, II. ed. III, 70 und vgl. meinen Art. „Belsazar" in Schenkel's Bibellexikon I, 391 ff., sowie die Nachträge und Berichtigungen zu demselben in „Die Keilinschriften und d. A. T." (1872) zu Dan. 5, 1 und in dem Art. „Belsazar" bei Riehm, HBA., I, 162 flg. Der neu gefundenen auf die Regierung Nabunahid's sich beziehenden Annaleninschrift (Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeol. VII, 139 ss.) steht in beregter Hinsicht noch zu entnehmen, dass *habal šarri* „der Sohn des Königs", also doch wohl sein Erstgeborener, d. i. Bi'l-šar-uṣur = Belsazar, bereits im 7. Jahre des Königs bei der Armee in Akkad, d. i. Nordbabylonien, verweilte, vermuthlich dort ein oder das Commando führend (Inschr. Av. II, 5; vgl. 10 (= IX. Jahr); 19 (= X. Jahr); 23 (= XI. Jahr).

Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage

mit besonderer Rücksicht auf

Ed. Reuss: La Bible. Ancien Testament. 3ème Partie: L'histoire sainte et la Loi. 2 Tomes, Paris.

Von

Prof. Dr. Kayser

in Strassburg.

Dritter Artikel.

Sachkundige Leser meiner beiden Artikel über den gegenwärtigen Stand der Pentateuchfrage werden darin die Berücksichtigung der Ansichten vermisst haben, welche im verflossenen Jahre von Delitzsch in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben und von Dillmann in seinem Commentar über Exodus und Leviticus entwickelt sind. Selbstverständlich ist die Besprechung derselben nicht mit Fleiss gemieden worden, sondern nur darum unterblieben, weil der jetzt erst veröffentlichte Aufsatz schon im vorigen Sommer geschrieben wurde und fertig war, bevor die genannten Arbeiten erschienen oder zu meiner Kenntniss gekommen waren. Was damals nicht geschehen konnte, fühle ich mich jetzt gedrungen in einem dritten Artikel nachzuholen, der eigentlich hätte der zweite sein müssen, um so mehr gedrungen, als ich von vielleicht vorhandenen aber nicht kund gewordenen Instanzen gegen die Graf'sche Hypothese redete, welche die Verfechter der letzteren erst abzuwarten hätten, bevor sie an ein Aufgeben derselben denken könnten. Wenn nun solche Instanzen ans Licht getreten sind, und zwei bewährte Meister alt-testamentlicher Wissenschaft von verschiedenem Standpunkte aus eine in den Hauptzügen zusammenstimmende,

der hier vertheidigten entgegengesetzte Ansicht über die Entstehung des Pentateuchs vortragen, so ist es die unerlässliche Pflicht eines Berichterstatters, diese neueste Vertheidigung des vorexilischen Ursprungs der sogenannten Grundschrift (Q), in ihren Beweismitteln darzustellen und zu erwägen. Ich habe mich dieser Pflicht nach Kräften unterzogen, und wenn das Ergebniss nicht auf Zustimmung lautet, so möge, wer mein Urtheil nicht hinlänglich begründet findet, mich lieber des Unvermögens zeihen, mich auf Anderer Standpunkt zu versetzen, als des mangelnden Willens, auch durch gute Gründe mich überzeugen zu lassen.

Nach Delitzsch und Dillmann beruht die in Q enthaltene Kultgesetzgebung auf Grund alter unverfälscht mosaische Tradition wiedergebender Gesetzesstücke, ist vollgültige Urkunde für die vorexilische Zeit und in dieser noch redigirt. Das darin verarbeitete ältere Schriftwerk, von Delitzsch nach Klostermann das Heiligkeitsgesetz, von Dillmann das sinaitische Gesetzbuch (S) genannt, reicht in die Anfangszeiten hebräischer Cultur hinauf. Seine Reste sind vornehmlich in Lev. 17—26, aber auch anderwärts in den mittleren Büchern des Pentateuchs zu erkennen. Gemeint ist, wie man sieht, das Gesetzbuch, welches die Vertreter der Graf'schen Hypothese dem Propheten Ezechiel oder einem Manne aus seiner Schule zuschreiben. Diess die gemeinsame Idee der beiden Gelehrten in ihren allgemeinsten Umrissen. Im Einzelnen freilich bieten ihre Ansichten mancherlei und nicht unwichtige Differenzen dar. Delitzsch ist nichts weniger als unempfindlich gegen die Argumente der neuen von Reuss[1]) und Graf datirenden Pentateuchtheorie; er gesteht ihr zu, dass sie Wahrheitselemente enthalte (627), lässt ihre Quellenscheidung gelten, sowie die Reihenfolge der Quellenschriften: Jehovist, Deuteronomium, elohistische Thora (388 ff.); er, der früher den Pentateuch in der Richterzeit fertig werden liess, findet an der Betheiligung Esra's bei der Codification nichts Anstössiges (223),

1) Wir freuen uns den eigentlichen Vater der Hypothese endlich an die Spitze gestellt und die Hypothese nach seinem Namen genannt zu sehen.

es steht ihm jetzt fest, dass der Entstehungs- und Entwickelungsgang, aus welchem die Thora in ihrer vorliegenden Schlussgestalt hervorgegangen ist, bis in die nachexilische Zeit hineinreicht und vielleicht sogar in der Zeit wo der samaritanische Pentateuch und die griechische Uebersetzung entstand, noch nicht völlig zur Ruhe gekommen war (620). Worauf er beharrt, ist, dass die elohistische Thora vorexilisch ist (346sq.), und mehr noch liegt ihm am Herzen nachzuweisen, dass sie nicht ein Werk freier Dichtung sei, sondern auf mosaischer Ueberlieferung beruhe (223sq.). Dillmann hat seine Gesammtansicht noch nicht dargelegt; wir wissen nur, dass er den Jehovisten (seinen C) für jünger hält als den zweiten Elohisten (E seinen B) und das sinaitische Gesetz (S). Der erste Elohist (Q sein A) ist wahrscheinlich älter als J (=C) und hat wohl in der ersten Königszeit geschrieben, weil er das Vorbild der Stiftshütte nicht in dem salomonischen Tempel, sondern in einem der früheren Heiligthümer, sei es Silo oder Nob oder einem andern, fand. Der Deuteronomiker ist der jüngste Schreiber am Pentateuch. Die Ansicht ist, abgesehen von strengerer Quellenscheidung und Anerkennung eines besonderen Codex zumeist in Lev. 17—26, im Wesentlichen diejenige geblieben, welche die kritische Schule vor dem Erscheinen des Graf'schen Werkes insgesammt vertrat, und Dillmann's Verhalten gegen letzteren und seine Nachfolger viel entschiedener ablehnend, als es bei Delitzsch der Fall ist. Auch der Ton der beiden Gelehrten ist sehr verschieden. Während Delitzsch, welcher auf seinem dogmatischen Standpunkt von der neuesten Wendung der Pentateuchkritik viel unangenehmer berührt sein musste, als sein Berliner College, das relative Recht derselben anerkennt und nur gegen solche Aeusserungen scharfen Tadel erhebt, welche seinen Glauben an die Dignität des Alten Testamentes verletzen, sieht Dillmann in den Arbeiten Graf's, Wellhausen's und der Anderen nur „grosse Wasser, die sich allmählich verlaufen", wohl ohne erheblichen Schaden angerichtet zu haben, und ist über die Maassen freigebig mit Beschuldigungen der Willkür, Verkennung der richtigen Grundsätze kritischen Verfahrens und gründlicher Verkehrt-

heit. Diese Gereiztheit erinnert unwillkürlich an Ewald, von dem doch nicht verlautet ist, dass er seinen hohepriesterlichen Ephod sammt Urim und Thummim in Sachen des A. T. auf irgend eines Schülers Schultern gelegt habe. Auch dürfte der Beweis nicht allzuschwer werden, dass die Graf'sche Hypothese auch von ihren neuesten Bestreitern nicht tödtlich verwundet oder auch nur in die Enge getrieben ist.

Die späte Datirung des Priestercodex gründet sich bekanntlich bei Reuss, Graf und Wellhausen auf die Wahrnehmung, dass die demselben entsprechenden Zustände, namentlich in Betreff der Gottesdienststätte, des Priesterthums und seiner Einkünfte, der Festfeiern und Opfergaben, theils kurz vor dem Exil, theils nach der Restauration, besonders seit Esra erst vorhanden sind. Man schliesst daraus, dass das Buch (Q) nach dessen Norm Esra im Verein mit Nehemia seine Reform vollzog, nicht früher verfasst ist, und dieser Schluss wird als der richtige erwiesen durch den Nachweis, dass jenes Buch vor dem Exil und während desselben allen biblischen Schriftstellern unbekannt war, und erst von den jüngsten aus den Anfängen der griechischen Zeit gekannt ist. Diese Deduktion erklären Delitzsch und Dillmann für ungültig. Gegen die Beweiskraft des geschichtlichen, aus dem späteren Aufkommen der Institutionen entnommenen Arguments stellen sie überall den Grundsatz auf, und besonders Dillmann betont ihn nachdrücklich und wiederholt, dass ein nicht beachtetes Gesetz darum dennoch in Schrift vorhanden gewesen sein kann; Delitzsch (I, 10.) findet es nicht einmal befremdend, dass das priesterliche Gesetz bis in die nachexilische Zeit grossentheils Theorie blieb, es sei eben Israel in der Periode der Richter in eine Barbarei zurückgefallen, welche es bis zum babylonischen Exil nie völlig und auf die Dauer verwunden habe. Aber als ob beide sich bei dieser Abweisung des geschichtlichen Zeugnisses doch nicht recht behaglich fühlten, suchen sie zugleich zu zeigen, dass die nachexilische Praxis in Angelegenheiten des Cultus weit früher begonnen habe. Der literargeschichtlichen Beweisführung, die den Mangel jedweder Bezeugung des PC vor Esra ins Licht stellt, halten sie entgegen, die Gesetzgebung

Esra's könne nicht wie ein Meteor urplötzlich aus der Luft gefallen sein, sie sei es auch nicht, ihre Grundlinien, wenn auch nicht ihr Wortlaut, fänden sich schon vom D. vorausgesetzt und in dem weit älteren Sinai- oder Heiligkeitsgesetz gezeichnet. Ich glaube in diesen Sätzen die Hauptinstanzen beider Kritiker gegen den späten Ursprung von Q richtig angegeben zu haben und bekenne von vornherein, dass wenn sie erwiesen wären, die Graf'sche Hypothese, als auf mangelhafter, einseitiger Information beruhend, aufgegeben oder doch bedeutend ermässigt werden müsste. Um so eingehender sind diese Aufstellungen zu prüfen.

Zuerst die Behauptung, dass die vom PC gebotenen Gottesdienst-Einrichtungen nicht erst nach dem Exil ins Leben getreten sind, sondern schon früher bestanden haben oder erstrebt wurden.

Was zunächst den Cultusort betrifft, so ist die Graf'sche Thèse, dass die in der Richterzeit und in dem grössten Theile der Königsperiode unbekannte, im Bundesbuch (Ex. 20, 24) noch gar nicht geforderte, im Deut. (XII) erst verlangte und von Josia durch Zerstörung der Höhen zu Gunsten Jerusalems durchgesetzte Legitimität nur Eines Heiligthums, von dem PC schon vorausgesetzt, und in der Fiktion der Stiftshütte in die Urzeit zurückdatirt sei, und eben desshalb dieser Codex aus einer Zeit stammen muss, wo der Gedanke an eine Mehrzahl von Kultorten entschwunden war, und die alleinige Geltung des Tempels in Jerusalem keiner Rechtfertigung mehr bedurfte. Es wird nun in diesem Bezuge von Delitzsch (XI, p. 564) und Dillmann (p. 384 ff.) eingeräumt, dass wenigstens bis auf Hiskia der Jehovadienst an verschiedenen Orten als gesetzlich galt und unangefochten fortbestand. Auch die volle Historicität der Stiftshütte ist so gut wie aufgegeben, wenn Delitzsch (p. 59) für das Stiftszeltbild in Q nur gleiche Berechtigung wie für das Offenbarungszelt in J in Anspruch nimmt, und noch mehr, wenn Dillmann (p. 271 ff.) unverhohlen bekennt, dass im Anfang der Königszeit der mosaische ohel moed nicht mehr, aber auch ein Gesetz wie Exod. 25—31 nicht vorhanden oder doch nicht in Kraft war, und den Typus der Stiftshütte in

einem der früheren Heiligthümer sucht. Was sie nicht gelten lassen, ist, dass die Idee eines allein berechtigten Centralheiligthums erst aus der späteren Königszeit datire. Die Forderung eines solchen, meint Delitzsch (p. 341. 562 ff.), sei Forderung der gesammten Thora. Das Bundesbuch gebe die Wahl der Opferstätten nicht frei, sondern verlange ihre Bezeichnung durch Jehova, es gestatte zwar eine Pluralität von Orten, wo Jehova geopfert werden könne, aber habe nicht eine gleichzeitige Pluralität legitimer Opferorte, sondern den Ortswechsel des Centralheiligthums im Laufe der Zeit im Sinne. Die Stätte, wo Jehova seines Namens Gedächtniss stiftet, sei der Ort der Bundeslade mit dem sie bergenden Stiftszelt (II, 64). Auch Dillmann (p. 271) ist bestrebt in dem Zeitalter der Richter und der ersten Könige ein Hauptheiligthum nachzuweisen, welches nach einander in Silo, Nob und Gibeon sich befunden hätte, nur dass die Bundeslade nicht immer darin war. Das kritische Ergebniss aller dieser Erwägungen für die chronologische Reihenfolge der im Pentateuch zusammengearbeiteten Schriften soll doch wohl dieses sein, dass der Verfasser des PC, eben weil er im Besitz einer echt mosaischen Tradition von einer allein gültigen Opferstätte, dem die Bundeslade schirmenden Wanderzelte, war, nicht die deuteronomische Forderung dieser Einzigkeit, ihre praktische Durchführung durch Josia und ihre völlige Verwirklichung bei der Restauration hinter sich zu haben brauchte. Diese Tradition ist aber in der vordeuteronomischen eben so wenig als derselben entsprechende Zustände nachweislich. Das Stiftszelt findet sich nur in Stücken von Q selbst (Jos. 18, 1; 19, 51; 21, 2) und in der Chronik (1 Reg. 8, 4 ist eine nach letzterer gemachte Interpolation). Von einem Centralheiligthum in Silo weiss zwar der Jehovist (Jos. 18, 8 ff.), aber es befindet sich noch im Lager, wie ganz Israel vor der Besitznahme der einzelnen Stammgebiete. Seither gab's eine Menge von Opferstätten im ganzen Lande, welche zwar an Bedeutung und Frequenz unterschieden sein mussten, von denen aber keine eine Prärogative beanspruchen konnte. Delitzsch's Deutung von Ex. 20, 24 auf den Ortswechsel des Centralheiligthums mit

der Bundeslade ist eine unzulässige Combination von Berichten verschiedenen Ursprungs. Ist es auch richtig, dass die Auswahl der Opferstätten nicht menschlicher Willkür anheimgegeben ist, sondern Jehova selbst den Ort bezeichnen muss, wo ihm gedient werden soll, so hat gerade der Jehovist, der diese Vorschrift giebt, in der Patriarchengeschichte eine Mehrheit solcher Orte kenntlich gemacht, und darunter solche, wo die Bundeslade nie gestanden hat. Und wollte man sagen, Bethel, Pniel und andere seien illegitim geworden, eben weil diese nicht dahin kam, woher nehmen dann Nob und Gibeon ihre Legitimität, wo sie nie war? Nicht einmal die Priesterschaft in Jerusalem erhob sofort Ansprüche auf die alleinige Berechtigung ihres Tempels, obwohl solche Gelüste sich frühe genug regen konnten. Dass Jesaja ihn den Heerd Gottes nennt, ist selbstverständlich, dass er aber dieses Prädikat anderen, dem reinen Jehovacultus gewidmeten Altären würde verweigert haben, dafür mangelt jeder Beweis. Der Deuteronomiker endlich bezeugt selbst, dass er eine Neuerung fordert, und beruft sich dabei auf keine Tradition. Vor dem Chronisten thut es überhaupt Niemand, und dieser thut es, weil er den PC für eine mosaische Urkunde ansieht. Dieses Alles zeigt, dass die Stiftshütte dieses Codex nur die in die Urzeit zurückdatirte Idee eines alleingültigen Opferortes ausdrücken kann; die Idee selbst findet sich ausgesprochen erst im Deuteronomium vor. Soll daher Q wenigstens vorexilisch sein, so muss in Ermangelung einer älteren Tradition von einem Centralheiligthum bewiesen werden, dass ein solches darin nicht vorausgesetzt, sondern wie im D. erst verlangt wird. Diess ist die Ansicht, welche Herr Repetent Dr. Kittel in seiner Kritik der Geschichte Israels von Wellhausen (Theolog. Studien aus Würtemberg 1881, p. 39 ff.) vertheidigt. Sein Hauptbeweis liegt in Lev. XVII, wo es V. 8 und 9 heisst: Jedermann vom Hause Israel oder von den Fremdlingen, der ein Brandopfer oder sonstiges Opfer opfert, es aber nicht zur Thüre der Stiftshütte bringt, um es Jehova zu opfern, der soll ausgerottet werden aus seinem Volke. Hier blicke nicht die Voraussetzung durch, das Gewollte sei schon

überall befolgt, sondern das Gegentheil. Die örtliche Einheit des Gottesdienstes, auf welche augenscheinlich aller Werth gelegt werde, sei vielmehr erst Forderung. Wohl, wenn die ganze Stelle integrirender Theil von Q wäre und der Verfasser letzterer Schrift, wie Wellhausen und Dillmann behaupten, selbst ein älteres Gesetz aufgenommen hätte! Anders aber verhält sich die Sache, wenn hier zwei Gesetze von einem späteren Redaktor combinirt sind, ein älteres, welches alle Opfer beim Heiligthum das Jehova's Wohnung ist und nicht auf dem Felde den Bamot darzubringen gebietet, und ein jüngeres aus oder nach Q, welches auf den Ritus des Dankopfers Bezug hat. Der Schein, als verlange Q noch die Darbringung jedes Opfers beim Centralheiligthum, entsteht erst aus seiner Zusammenarbeitung mit einer älteren Quelle, welche diese Forderung wirklich hat. Die ungefähre Gleichzeitigkeit dieser letztern mit dem Deuteronomium mag daraus erschlossen werden. Für Q selbst ist damit Nichts ausgerichtet und der Beweis, dass die Vorstellung von der Stiftshütte kein Hinderniss für den vordeuteronomischen oder wenigstens vorexilischen Ursprung von Q sei, ist nicht erbracht.

Die von einander abweichenden Gesetze über die zum Priesteramt berechtigten Personen sind schon erwähnt (p. 336): das Priesterrecht aller dem Stamm Levi Angehörigen im Deuteronomium, der Ahroniten allein im PC, und es ist zugleich gezeigt, dass Ezechiel eine Zwischenstellung zwischen dem D und dem PC einnimmt, wenn er die Unterordnung der übrigen Leviten unter die Zadokiten fordert und dadurch motivirt, dass jene sich des Priesteramts durch Betheiligung an Götzenopfern unwürdig gemacht hätten. Es scheint die Folgerung unabweislich, dass der PC, welcher als uranfänglich darstellt, was der D. noch nicht kennt und Ezechiel erst vorschreibt, jünger sei als Ezechiel, zumal die zwei unterschiedenen Classen im Stamm Levi erst in den jüngsten Büchern uns begegnen. Dieser Konsequenz zu entgehen und das hohe Alter des Unterschieds zwischen Priestern und Leviten zu erweisen, ohne dem klaren Sinn von Deut. 18,6 ff. und Ez. 44 Gewalt anzuthun, schlagen

Dillmann und Delitzsch Umwege ein, welche wie jede Auskunft der Verlegenheit in unüberwindliche Schwierigkeiten verwickeln, unüberwindlicher, als die einfache These von Curtiss, das Deuteronomium leugne den Unterschied der Classen nicht. Der amerikanische Theologe verstösst doch nur gegen den Wortlaut des einen Deuteronomiums, sie aber gerathen sowohl mit dem D. als mit Ezechiel in Konflikt. Da ihre Lösungen des Problems auseinander gehen, sind wir genöthigt, auch jede im Besondern zu betrachten.

Die Degradirten Ezechiel's sind nach Delitzsch (VI, 288) die nicht zum Geschlechte Zadok's gehörigen Ahroniten. Die Geschichte weiss aber Nichts von einem ausschliesslich ahronitischen Priesterthum. Funktionirten Nachkommen Ahron's in Silo, Nob und Jerusalem, so waren Gersoniten Priester in Dan. Das jehovistische Buch (Num. 16 nach der angenommenen Quellenscheidung) berichtet zwar von einem Aufstande der Rubeniten wider Mose und seinen Stamm, vielleicht um das allgemeine Priesterrecht in Anspruch zu nehmen, der damit vermengte PC allein von einem Verlangen der Leviten nach gleichem Recht mit Ahron und seinen Söhnen und Exod. 32, 29 bezeugt das Priesterrecht Levi's. Der Deuteronomiker (10, 6—9) deutet eine Vererbung des Priesterthums in der Familie Ahron's an, schliesst aber dasjenige der übrigen Leviten so wenig aus, dass er an derselben Stelle die Erwählung des ganzen Stammes Levi zum Priesterstamm erwähnt und auch C. 18 die Gleichberechtigung aller Leviten anerkennt, und es ist diess nicht eine Eigenthümlichkeit, ich möchte sagen eine Privatansicht dieses Gesetzgebers, wie Delitzsch p. 284 es zu fassen scheint, sondern die ganze vorexilische Zeit weiss es überhaupt nicht anders (Deut. 33., Reg.) Es ist demnach Verkennung des wahren Sachverhalts, wenn derselbe Gelehrte (II, 63) aus Deut. 10 ein nach alter Tradition de jure divino bestehendes levitisch-ahronitisches Priesterthum nicht aber ein allgemein levitisches auch nicht ahronitisches eruirt, und ein müssiges Geschäft, den Deuteronomiker gegen die unmögliche Beschuldigung, dass er die Prärogative der Ahroniten schmälern wolle, in Schutz zu nehmen, p. 565. Diese Prärogative, die

er so wenig kennt, als seine Zeit, ist erst aus der Chronik in die vorexilische Zeit hineingetragen, und unter dem Druck dieser Vorstellung, möcht' ich sagen, sind die Leviten-Priester des D. unvermerkt in ahronitische Priester umgesetzt. Es lässt sich nun freilich auf diese Weise mit Ez. 44 ein Abfinden treffen: der Prophet will für die Zukunft das Priesterrecht der Ahroniten überhaupt auf das ahronitische Geschlecht der Zadokiten beschränken. Aber müssen wir fragen: Was und wo waren denn die untergeordneten Leviten? In Jerusalem nicht, wo Fremde die niederen Tempeldienste versahen, und die Abgesetzten an ihre Stelle treten sollten. Und wenn Ezechiel von levitischen Tempeldienern etwas wusste, warum hätte er nicht einfach gesagt: die degradirten Aaroniten sollen ihren Stammesgenossen aus anderen Geschlechtern gleichgestellt werden? Mit der Aufstellung Delitzsch's verschwinden die gemeinen Leviten aus der Geschichte, in der er sie doch zu haben bemüht ist. Ezechiel kennt keine zu degradirenden Aaroniten, sondern nur Leviten überhaupt, unter diesen sollen die Zadokiten allein Priester bleiben und der PC, indem er die neue Unterscheidung in die Urzeit hinaufrückt, setzt einfach für Zadokiten Söhne Ahron's ein. Diess die einfache Lösung des Räthselknotens, den nicht Ezechiel, sondern Delitzsch auf Grund der Chronik geschlungen hat. Lässt man letztere aus dem Spiele, so ist Alles klar und plan.

Dillmann (p. 417ff.), viel weniger durch die Chronik beeinflusst, wird zwar in seiner Darstellung der Entwickelung des Priesterthums gerechter, macht aber das Verhältniss der Thatsachen zu den Gesetzen nicht durchsichtiger. Das Deuteronomium, mit seiner förmlichen Anerkennung des Priesterrechts aller Angehörigen des Stammes Levi, muss sich hier eine andere Umbiegung gefallen lassen. Das abstrakte Recht, erklärt uns Dillmann, sei freilich vom Deuteronomiker theoretisch anerkannt; damit sage er aber nicht aus, dass in Wirklichkeit in seinen Augen alle Leviten Priester seien, insonderheit nicht die in den Landstädten als Lehrer, Richter, Verwalter oder als Höhenpriester fungirenden Leviten; als echte Priester gelten ihm bloss diejenigen

des Nationalheiligthums in Jerusalem. Wenn das Volk in Juda seine Bamotpriester dafür gehalten, und sie selbst auf Gleichberechtigung mit den Zadokiten in Jerusalem Anspruch machten, so seien diese Ansprüche in Jerusalem immer für ungültig angesehen worden. Es wird nicht schwer halten, die Unrichtigkeit dieser Auffassung darzuthun. Nicht das Landvolk und die Landpriester allein fordern die Parität aller Leviten mit ihren praktischen Konsequenzen, sondern der Deuteronomiker mit ihnen und er zeigt es, indem er in dem Augenblick, wo er die Abstellung der Höhen vorschreibt, zugleich die Uebersiedeluug ihrer Priester an den Tempel in Jerusalem mit den gleichen Amtsbefugnissen und Einkünften, wie sie die Zadokiten hatten, verlangt. Es steht also hier nicht eine Anschauung einer andern, die der Tempelpriesterschaft derjenigen der Bamotpriester entgegen. Oder sollte der Deuteronomiker etwa kein Jerusalemite sein, vielleicht selbst ein Höhenpriester, und doch die Höhen abgeschafft wissen? Sollte der Hohepriester Hilkia, der das Deuteronomium publicirte, eine andere Ansicht vom Priesterrecht der Leviten gehegt haben, als seine Amtsgenossen am Tempel? Und wenn diess nicht, hätte er etwa gedacht: Lasst uns nur einmal die Höhen einstellen unter vorläufiger Beruhigung ihrer Priesterschaft, unter Vorspiegelung von günstigen Aussichten für die Zukunft: mit ihren Ansprüchen, wenn sie erhoben werden sollten, werden wir seiner Zeit schon fertig werden? Das sind die Consequenzen, zu denen Dillmann's Darstellung unwiderstehlich hindrängt. Und das ist erst die eine Schwierigkeit derselben. Die willkürliche Abschwächung des deuteronomischen Grundsatzes der Gleichberechtigung aller Leviten verwickelt in eine andere mit Ez. 44. Der Prophet, ein Glied der priesterlichen Aristokratie der Hauptstadt und durchdrungen von ihren kirchenrechtlichen Anschauungen, spricht hier von Levitenpriestern, die zur Strafe ihrer Betheiligung am Höhendienst ihr herkömmliches Priesterrecht einbüssen sollen. Wie können sie aber eines Rechtes verlustig gehen, das ihnen in Jerusalem nie oder schon lange nicht mehr zugestanden war? Entweder redet Ezechiel fälschlich von Degradation, oder

Dillmann hat die jerusalemitische Tradition vom alleinigen Priesterrecht der Zadokiten und der Unterordnung der übrigen Leviten ersonnen. Sie ist sichtlich nur postulirt, damit der im PC gelehrte Unterschied von Priestern und Leviten nicht erst von Ezechiel aufgebracht sei. Das ist er nun allerdings nicht. Die Thatsache ist älter als Ezechiel, wenn auch jünger als das Deuteronomium. Die wohlgemeinte Fürsorge seines Verfassers für die Leviten fand kein Entgegenkommen in Jerusalem. Um nach der Zerstörung der Höhen nicht brodlos zu werden, mussten diejenigen, welche die Hauptstadt bezogen, sich zu einer untergeordneten Stellung bequemen (2 Reg. 23, 9). Was der Priesterschaft in Jerusalem gelungen war, das rechtfertigt Ezechiel und stellt es als Theorie für die Zukunft auf.

Ist unsere Auffassung richtig, so kann jedenfalls von einer vordeuteronomischen Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten weder als Thatsache noch als Theorie der priesterlichen Kreise die Rede sein, aus denen ja das Deuteronomium selbst hervorgegangen ist und der PC kann nicht älter sein, als dieses Buch, weil nicht allein die Spuren von irgendwelcher Wirkung des priesterlichen Gesetzes fehlen, sondern auch die Anschauungen und Bestrebungen, aus denen es hätte hervorgehen können. Die Verhältnisse, die es erzeugen konnten, traten erst mit der Reform Josia's ein, mit dem thatsächlichen Konflikt zwischen Stadt- und Landpriestern, welcher, durch die Zerstörung der Höhen hervorgerufen, mit der freiwilligen oder gezwungenen Unterordnung einzelner oder der Mehrzahl der Leviten unter die Zadokiten in Jerusalem endete. Damals, nicht früher, konnte ein Mitglied der Priesterschaft der Hauptstadt versuchsweise es wagen, die beanspruchte Prärogative als ein uraltes Recht darzustellen. Aber wenn er es that, wenn der PC damals entstanden ist, so erwarten wir billig darin Spuren des eben ausgebrochenen Kampfes um Vorrecht seitens der Stadtpriester, um Parität seitens der Landpriester zu finden. Solche Spuren sollen nun wirklich nach Kittel (164 ff.) in dem elohistischen Theile von Num. 16 vorhanden sein, in dem Berichte von dem Aufstande Korah's und seiner leviti-

schen Genossen, welcher die fortdauernden freventlichen Ansprüche an das Priesterthum dämpfen will, und das Entstehen des PC vor Ezechiel sich auch dadurch erweisen, dass Alles, was darin von dem Dienste der Leviten gesagt ist, das Tragen des Zeltes und seiner Geräthe nur für den Wüstenzug passt, der Verfasser aber für den Aufenthalt in Canaan ausser dem vagen „sie dienen den Priestern“ noch kein anderes Geschäft derselben anzugeben weiss oder zu nennen wagt, während Ezechiel das Prinzip ihrer Unterordnung konsequent und konkret durchführe bis zum Waschen und Schlachten. Das Argument ist scharfsinnig und neu; es beruht aber auf Verkennung der Art von Q und wird dadurch hinfällig. Es ist gerade die Eigenthümlichkeit dieser Schrift, die Gesetze, sollen sie auch für ewige Zeiten gelten, nur in der Weise gegeben und ausgeführt sein zu lassen, wie es in der mosaischen Zeit möglich war, und es darf darum nicht auffallen, dass bloss das Tragen des Zeltes und der heiligen Geräthe hervorgehoben ist. Das übrige zu jeder Zeit in Canaan Mögliche ist aber desswegen nicht ausgeschlossen oder unbestimmt gelassen. Es ist im Gegentheil ausdrücklich gesagt, dass die Leviten zu besorgen haben alles, was zu besorgen ist für die Priester und für die ganze Gemeinde, für die Söhne Israels vor dem Versammlungszelt (Num. 3, 7. 8). Letzteres kann unmöglich etwas anderes sein, als das Schlachten der Opferthiere, das Waschen der Opferstücke, kurz dasselbe, was Ezechiel ausdrücklich angiebt. Ein Unterschied ist nicht vorhanden, und gerade die Kürze des Ausdrucks in Num. zeigt, dass der Verfasser voraussetzen konnte, Jedermann würde verstehen, was er meine. Was Num. 16 betrifft, so könnte ich ohne Nachtheil für die hier vertretene Ansicht, zugestehen, dass die Erzählung vom Aufstand der Rotte Korah's und ihrer Bestrafung fortdauernden Ansprüchen der Leviten auf das Priesteramt vorbeugen soll. Wissen wir ja doch, dass der Leviten nicht viele zur Rückkehr geneigt waren, und Esra noch Mühe hatte, solche aufzutreiben, wovon Mitursache gewesen sein mag, dass die Wenigsten in die untergeordnete Stellung, die man ihnen allein noch anbieten konnte, ein-

willigen wollten. Aber ich glaube nicht, dass die Stelle nur unter Voraussetzung eines noch nicht ausgefochtenen Kampfes begreiflich sei. Liebt es einmal der priesterliche Verfasser, seine Vorschriften auf irgend eine fingirte Veranlassung hin gegeben sein zu lassen, wie das Strafgesetz gegen die Sabbatschänder nach einer Sabbatschändung oder die Reinigkeitsgesetze nach einer Verunreinigung, so gehört die historisirende Einleitung zu seiner literarischen Manier, und es ist gewagt, sie in dem besonderen Falle für den Reflex der Situation und der Bestrebungen seiner Gegenwart anzusehen, und z. B. aus der Geschichte von Korah zu schliessen, dass zu seiner Zeit die Herabsetzung der Leviten eine erst werdende gewesen sei. Ezechiel bedarf zu seinem Verständniss nicht des PC, sondern bloss des Deut. Der PC dagegen hat das seit Josia gewordene, durch den Propheten motivirte Verhältniss zu seiner Voraussetzung. Denn dass Ezechiel bloss das von den Leviten beanspruchte Priesterthum am Tempel als Strafe vorenthalten wolle und es nicht gewesenen Priestern entziehen wolle (p. 156), scheint mir, trotz des in 44,13 vermissten עוד nicht annehmbar, und hier habe ich Delitzsch auf meiner Seite. Diese allzulang gewordene Untersuchung dürfte gezeigt haben, dass man den verschiedenen Gesetzesstellen über das Priesterthum dann allein gerecht werden kann, wenn man den Unterschied von Priestern und Leviten als das erst zur Zeit des Exils gewonnene Resultat einer mehrhundertjährigen Entwickelung und nicht als von Anfang an thatsächlich und zu Recht bestehend ansieht, d. h. wenn man dem PC das jüngste Datum in der Reihenfolge der Pentateuchschichten anweist.

Eben so fruchtlos ist das Bestreben, das Hohepriesterthum, so wie der PC es zeichnet, in der vorexilischen Zeit nachzuweisen. Zwar Rangunterschiede hat es immer gegeben und musste es geben, wo ein zahlreiches Priesterpersonal vorhanden war, und an der Spitze der Priesterschaft Jerusalems stand ein Würdenträger, kurz הכהן, in den Büchern der Könige bisweilen הכהן הגדול genannt, der Mittelmann zwischen König und Priesterschaft. Von besonderen kultischen Befugnissen desselben weiss die vorexilische Geschichte

nichts. Selbst Delitzsch (p. 230) kann und will ihm das ausschliessliche Recht der Orakelertheilung durch Ephod nicht vindiziren. Wenn aber derselbe Gelehrte behauptet, der Hohepriester des PC sei dem geschichtlichen Oberpriester der Königszeit an Würde nicht überlegen, und zwar aus dem Grunde, weil nirgends berichtet ist, dass ein anderer als der Hohepriester Kultusakte im Allerheiligsten verrichtet habe so ist diess das negativste aller Argumente. Ich will kein Gewicht darauf legen, dass der PC nicht allein Kultusakte im Allerheiligsten, sondern auch das Betreten desselben jedem anderen als dem Hohenpriester untersagt, und 1 Reg. 8, 6, wo die Priester die Bundeslade in diesen Raum schaffen, eine Uebertretung bezeugt ist; es mag diess wegen des Gewichtes der Lade eine Ausnahme gewesen sein, und der Chronist, der das Faktum ohne Klausel nacherzählt (II, II. 5), hat es wohl so angesehen. Aber fragen dürfen wir, welche Kultusakte denn im Allerheiligsten vorgenommen wurden? Doch nur der Versöhnungsritus Lev. 16. Singuläre Befugniss des Hohepriesters, Kultusakt im Allerheiligsten und Versöhnungstag fallen also zusammen. Wenn letzterer vor dem Exil nicht gefeiert wurde, so kann unmöglich ein Kultusakt im Allerheiligsten, sei es vom Hohepriester, sei es von einem anderen vorgenommen erwähnt sein, und das Ansinnen Delitzsch's, man möge ihm einen solchen vorweisen, ist ein unbilliges.

Der Versöhnungstag aber ist vor dem Exil nicht gefeiert worden noch verordnet gewesen. Gegen diese Behauptung erhebt Dillmann (p. 524) Einsprache mit der Bemerkung: „es sei schlechthin unglaublich, dass man nach dem Exil ohne Anhalt in den älteren Gesetzesschriften eine derartige Feier sollte als mosaische Satzung neu eingeführt haben.“ Das Unglaubliche kann dennoch wahr sein: hat doch die christliche Kirche des 4. Jahrhunderts, die in solchen Dingen gewiss ebenso scrupulös war, als das Judenthum, das Weihnachtsfest ohne Anhalt in den apostolischen oder überhaupt älteren Schriften als apostolische Satzung eingeführt (Const. ap. V, 13; VIII, 333); und die Geschichte des vorexilischen Israel schweigt so beharr-

lich über die Feier des Versöhnungstages, als die Kirchengeschichte der 3 ersten Jahrhunderte über die des Weihnachtsfestes. „Das Schweigen der Geschichte", entgegnet Dillmann, „beweist nichts, sonst müsste man annehmen, der Versöhnungstag sei nicht vor dem ersten christlichen Jahrhundert entstanden." Aber die Geschichte schweigt nicht bloss; überall, wo von den Festfeiern des 7. Monats erzählt wird, ist kein Raum für den Versöhnungstag. Er ist, wie Delitzsch zugesteht (IV, p. 173 ff.), weder bei der Tempelweihe (2 Reg. VIII) noch bei der Restauration des Kultus (Esr. III, 1—6), noch bei dem neuen Bundesschlusss (Neh. VIII ff.) begangen worden. „Die Vernachlässigung der Feier bei der Promulgation des Esra-Gesetzes beweist nur, dass es Gesetze geben kann, welche nicht ausgeführt werden." Wenn das Gesetz vom Versöhnungstage existirte, freilich! Aber die Frage ist ja, ob es existirte? Und diese Frage ist zu verneinen. Wenn Sacharja mehrere Busstage kennt, aber nicht den Versöhnungstag, wenn Ezechiel 2 Sühntage verordnet, einen am ersten des 1., den andern am ersten des 7. Monats, ohne von ferne anzudeuten, dass er einen herkömmlichen Gebrauch oder ein zu Recht bestehendes Gesetz umändern wolle, so ist das mit dem früheren Vorhandensein von Lev. 16 unverträglich. Wenn Esra und Nehemia den Tag nicht begehen lassen, eben in dem Augenblick, wo sie den PC zum öffentlichen Rechtsbuch machen, so kann dieses Cap. 16 nicht einmal in dem damals verlesenen und sanktionirten Codex gestanden haben, sondern muss noch jüngeren Ursprungs sein. Dillmann behauptet zwar, eine spätere Interpolation hätte den exegetischen Augenschein gegen sich. Mich wenigstens lehrt der Augenschein nur, dass es besser bei den Fest- oder Festopfergesetzen stünde, dass seine Stellung unmittelbar vor dem eingeschalteten Gesetzbuch Lev. 17—26 Verdacht erregt und dass eine Entsündigung Aaron's und seines Hauses bald nach ihrer Weihe (Lev. 9) den Verdacht noch bestärkt.

Wellhausen hebt ferner noch die durchgehende Differenz der Opfertheorie des PC von der vorexilischen Praxis hervor. In der früheren Zeit handle es sich darum,

ob und wem Opfer gebracht werden, im PC um das Wie der Darbringung, um den Ritus; Sünd- und Schuldopfer, Räucher- oder Weihrauchopfer als besondere Gattungen, sowie das Abend-Brandopfer seien vor dem Exil unbekannt. Gegen alle diese Aufstellungen erhebt man Widerspruch.

Was zuerst das Sünd- und das Schuldopfer betrifft, so behaupten Delitzsch (I, 1 sq.), Dillmann (p. 413), sie seien schon früher erwähnt. Aber die von ihnen angeführten Belegstellen sind doch nicht beweisend. Auf Ps. 40, 7, wo חטאת neben anderen Opfergattungen steht, wird man bei der Unsicherheit über das Alter der einzelnen Psalmen und die Integrität von Liedern, welche im kirchlichen Gebrauche waren, nicht viel bauen dürfen; das כסף חטאת und כסף אשם 2 Reg. 12, 17 ist füglich Geldbusse. Hos. IV, 8 bedeutet חטאת im Parallelismus mit עון Sünde nicht Sündopfer, und wenn den Priestern zum Vorwurf gemacht wird, darnach gierig zu sein und davon zu leben, so reicht der Gedanke an eine Geldbusse hier ebenfalls aus. Mich. VI, 7 ist חטאת neben פשע wieder Sünde, es liegt allerdings dieser Stelle die Idee eines sühnenden Opfers zu Grunde, aber die Sühnkraft haftet am dargebrachten Brandopfer, wie sie ja auch sonst öfters bezeugt ist (Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie, II. Ausgabe p. 408). Hier aber handelt es sich um das Bestehen des Sünd- und des Schuldopfers als besondere von jenem abgezweigte Gattungen, und davon ist Ezechiel der erste Zeuge. Die von Kittel (p. 59) wiederholte Bemerkung Delitzsch's (I p. 8), dass Ezechiel 40, 39 bei der ersten Erwähnung dieser Opfer davon wie von einer allbekannten Sache rede, nnd erst 43, 19 ff. das Sündopfer beschreibe, verschlägt nichts: dasselbe ist ja auch der Fall mit dem ausschliesslichen Priesterrecht der Zadokiten, welches, wenn auch C. 44 erst gefordert und motivirt, doch 40, 46 schon vorausgesetzt ist. Endlich das Dilemma, womit derselbe Gelehrte (p. 60), von der Differenz zwischen Ezechiel und dem Sündopfergesetz Ex. 29, 10—14, Lev. 8, 4—17 ausgehend, die Priorität des letzteren erweisen will: „Entweder will Ezechiel trotz dieser Differenz dasselbe Gesetz, wie der PC, dann muss er diesen voraussetzen; oder aber, er will ein

anderes — dann setzt er den PC erst recht voraus" — dieses Dilemma verfängt nicht, weil ein dritter Fall möglich ist, derjenige, dass er es nicht kennt, und darum weder bestätigen noch ändern will. Und dieser 3. Fall ist das Richtige.

So wenig als die besonderen Gattungen Schuld- und Sündopfer scheint mir das für sich allein bestehende *Weihrauchopfer* und der *Räucheraltar* bezeugt. Es wird nun zwar behauptet (Kittel, p. 53), wo זבח und הקטיר durch die Copula verbunden an einander gereiht sind, wie 1 Reg. 3, 3; 22, 44; 2 Reg. 16, 4, müssen zwei verschiedene Dinge: Schlachtopfer und Räucheropfer gemeint sein. Kann aber nicht geleugnet werden, dass jedes Schlachtopfer aus den 2 aufeinanderfolgenden Handlungen des Schlachtens (זבח) und des Räucherns auf dem Altar des geschlachteten Thieres oder seiner Fettstücke (הקטיר) besteht, und dass der eine Terminus so gut wie der andere auch von dem ganzen Opferakt gebraucht wird, so ist nicht einzusehen, wie die Zusammenstellung זבח והקטיר nicht denselben Opferakt nach seinen 2 Elementen: Schlachten und Verbrennen ausdrücken sollte, lieber als Schlachtopfer und Weihrauchopfer. Es ist diese Fassung recht eigentlich durch 1 Reg. 13, 2 geboten. Ohne besonderes Rauchopfer ist auch ein besonderer Räucheraltar nicht von Nöthen und es ist die Ansicht Wellhausen's, dass letzterer erst später in Q eingetragen ist. Man will ihn in Lev. 16 nachweisen. Der Brandopferaltar im Vorhof heisse V. 12 המזבח מלפני י״י, der Altar aber V. 18 אשר לפני יהוה ohne מן sei der Räucheraltar im Innern des Heiligthums. Diese Subtilität zeigt nur, wohin selbst ein Meister des Hebräischen sich durch apologetisches Interesse einmal kann verleiten lassen. Dass auch der Brandopferaltar *vor Jehova* stand, und der *Altar vor Jehova* genannt wurde, braucht nicht gesagt zu werden; die Bezeichnung mit מִן ist eine so wenig stehende, dass keine Stelle ausfindig zu machen ist, wo dieses מִן ohne ein vorhergegangenes Verbum der Entfernung gebraucht wäre. Es ist hiernach vergebliche Mühe, das blosse Räucheropfer und den Räucheraltar in dem ersten Tempel zu suchen.

Es ist endlich unbestritten, dass 2 Reg. 16, 15 und noch

Esr. 9,5 nur von einer Minchah des Abends reden, und auch Ezech. 46, 13 ff. eine Olah blos für den Morgen vorschreibt. Dillmann (p. 313) will nichtsdestoweniger Ex. 29, 28 ff., Num. 28, 3 ff., wo auch eine Abend-olah geboten ist, nicht für jünger gehalten wissen, zumal diese auch in Lev. 6, 16 einem vom Verfasser von Q aufgenommenen älteren Stücke schon geboten sei. Der kritische Grundsatz dass jedes Gesetz, dessen Ausübung in anderen Büchern nicht bezeugt ist, auch aus jüngerer Zeit datire, zeige sich hier gerade als ad absurdum führend. Was es mit dem Alter von Lev. 6 auf sich hat, soll weiter unten zur Sprache kommen. Doch gesetzt, auch Dillmann hätte damit Recht, so läge nicht bloss der Mangel eines Zeugnisses für die Ausübung vor, sondern ein Zeugniss der Vernachlässigung des Gebotenen. Dass aber Esra, welcher das Volk auf die Priestergesetzgebung verpflichtete, so harmlos, wie es XI, 5 geschieht, von einer Abend-Mincha sollte geredet haben, ohne ein Wort der Rüge wegen der Uebertretung beizufügen, ist gewiss noch weniger glaublich, als die spätere „Einschmuggelung eines so fundamentalen Gesetzes in den Pentateuch“.

Die bisherigen Erörterungen sollten den vorurtheilsfreien, nicht zum Voraus von einer andern Pentateuchtheorie eingenommenen Leser überzeugen, dass den Geboten und Anschauungen der P C über die wichtigsten Angelegenheiten in Kultsachen, heilige Orte, Personen, Zeiten und Handlungen entsprechende Zustände in der vorexilischen Zeit nicht vorhanden waren, noch mehr dass die geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen das Entstehen jener Satzungen begreiflich ist, erst seit der letzten Königszeit und mehr noch nach dem Exil sich einstellten und sie sollten so den Schluss rechtfertigen, dass der Codex, welcher sie enthält, nicht um viele Jahre früher geschrieben ist, als er eingeführt wurde. In den Augen der neuesten Bestreiter der Graf'schen Hypothese ist aber dieser Schluss ein Trugschluss, nicht allein weil ein geschriebenes Gesetz unwirksam, so zu sagen latent bleiben kann, sondern ganz besonders, weil uns in den Blättern des Pentateuchs ein erweislich uraltes Buch erhalten

sei, welches jene Institutionen wenigstens ihrem grösseren Theil nach so gut fordert, wie Q, worin es bruchstückweise aufgenommen ist, das Heiligkeits- oder Sinaigesetz. Gegen ein solches Dokument mit seinem handgreiflichen Zeugniss vermag kein noch so scheinbares Räsonniren auf Grund der Geschichte etwas auszurichten — wenn es nämlich so alt und so umfangreich war, als behauptet wird. Wir besitzen im Pentateuch, lesen wir bei Dillmann (p. 534), Reste eines alten Codex, welcher, obwohl von dem Bundesbuch unabhängig, doch sachlich gleiche Vorschriften enthält, zum Theil allerälteste Gesetze, welche nicht bloss in Ezechiel und Deuteronomium schon vorausgesetzt werden, sondern in der gesammten prophetischen und übrigen Literatur der vorexilischen Zeit wiederklingen, und dieses Gesetzbuch legt nach Delitzsch (XII p. 621) ein gewichtiges Zeugniss dafür ab, dass es ein wirklich mosaisches Fundament ist, auf welchem nicht allein die Religion und Moral Israels beruhen, sondern auf welchem auch dessen Ritualgesetz unter göttlicher Leitung sich nach und nach ausgebaut hat.

Es ist unbestreitbar und auch von Niemand bestritten, dass die religiös-moralischen und sozialen Vorschriften in Lev. 17—26 überall in den vorexilischen Büchern des AT Parallelen haben. Für den PC, welcher in seinen authentischsten Theilen gerade von solchen Bestimmungen Umgang nimmt, kommt diese Thatsache nicht in Betracht; es muss vielmehr gefragt werden, ob das Sinaigesetz auch eine Reihe von Ritualgesetzen in der Art von Q enthielt, so dass in letzterer Schrift nur die vollständige systematische Ausbildung der von Alters her zu Recht bestehenden Kultordnung geboten wäre, und darum bedarf der ursprüngliche Umfang der in Lev. 17—26 eingeschalteten Sammlung von Gesetzen einer eingehenden Untersuchung. Von vorn herein sei eingeräumt, dass nicht alles dazu Gehörige seine anfängliche Stelle behalten haben muss. Der Redaktor, welcher sie einfügte, kann füglich einzelne Stücke daraus dislocirt, vorweggenommen oder nachgebracht haben, besonders wenn er in Q, das ihm den Plan lieferte, an verschiedenen Stellen Analoges vorfand. Findet sich daher in anderen Theilen

des Pentateuchs in Anschauungen und Ausdruck Verwandtes, so wird es als Urbestandtheil derselben anzusehen sein. Delitzsch (XII, p. 621) rechnet hierher das Sabbathgesetz Ex. 31, 12—14, weiter Lev. XI, 43—49 den Schluss des Gesetzes über Reines und Unreines, welcher wenigstens einen Theil des Vorhergehenden zur Voraussetzung hat, und wohl mit demselben hinter 20,25 gestanden haben kann, endlich das Gesetz über die Quasten, Num. 15, 37—41. Klostermann (p. 409) fügt noch anderes hinzu, Ex. 6,6—8 Offenbarung des Namens Jehova, 12, 12[b] das Gericht, das Jehova an den Göttern Aegyptens üben will, Num. 10, 9.10 über den Gebrauch der Posaunen im Krieg und bei den Festen. Ich habe selbst schon das Meiste hiervon vorher bemerklich gemacht (Vorexil. Buch p. 38, Anmerk. 62. 80. 85. 181 ff.). Dieses Alles aber reicht zum Beweise nicht aus, dass das „Heiligkeitsgesetz" eine Q verwandte, wenn auch minder ausführliche Kultgesetzgebung enthielt. Anders stünde allerdings die Sache, wenn mit Klostermann auch Num. 3, 12. 13 (Anwendung des Erstgeburtgesetzes Ex. 13 auf die Auswahl der Leviten) 10,8 wo von den Söhnen Ahron's, den Priestern, die Rede ist, Ex. 29,38—46, das Gesetz vom täglichen Opfer, wo das Versammlungszelt, Ahron und seine Söhne erwähnt werden, oder mit Dillmann (p. 313,373 ff., 438ff.) das Gesetz über Sünd- und Schuldopfer, Lev. V, 1—7, 21—26, das nachträgliche Opfergesetz Lev. VI, VII, und vielleicht das Speisopfergesetz C. II diesem Codex beizuzählen wären. Wir hätten dann, weil die sonstige Bekanntschaft Ezechiel's mit demselben nicht abzuleugnen ist, neben Q ein zum mindesten vor-ezechielisches Gesetzbuch, welches alle aus Kult- und Literär-geschichte geführten Beweise für den jüngeren Ursprung von Q hinfällig machen müsste; die Kultgeschichte bliebe im alten Geleise: ein geschriebenes Kultgesetz, welches bis auf Ezechiel nicht ausgeführt und latent geblieben, seither aber allmählich offenbar und in Kraft getreten wäre. Empfiehlt sich nun bei genauerer Betrachtung die dem Heiligkeitsgesetz (Dillmann's S, unser Ez) hier zugeschriebene Ausdehnung? Liegen in den angegebenen Perikopen ursprünglich demselben integrirende Stücke vor? Die von Kloster-

mann angeführten Stellen in Ex. 29 Num. 3 und 10, 8 tragen alle die auch von Dillmann anerkannten Merkmale von Q an sich (ohel moed, Ahron und seine Söhne = Priester, Leviten im Unterschied von ihnen) und der Ausdruck ist auch sonst nicht Ez, sondern Q entsprechend. Letzteres ist der Fall auch bei den Opfergesetzen, welche Dillmann seinem S (= Ez) zuweist, einmal in Lev. II. Nähte lassen sich darin kaum entdecken, es sei denn der Personwechsel in V, 5. Das kann ein Zeichen sein, dass der Redaktor von I—VII Vorlagen benutzte, nicht aber, dass auch S darunter war, zumal Alles ohne Ausnahme im Styl von Q gehalten ist.

Cap. V, 1—7. 21—26 passen gleichfalls in den Zusammenhang des Sünd- und Schuldopfergesetzes; es ist darin ein so regelmässiger Fortschritt in der Angabe der Einzelfälle bemerklich, in welchen solche Opfer zu leisten sind, dass eine Ausscheidung dieser Abschnitte nur störend wäre, ausserdem haben sie, das Eine עמית V. 21 ausgenommen, die Sprache von Q, und dieses Wort allein kann unmöglich so schwer wiegen gegen die sonstigen zahlreichen linguistischen Berührungen mit Q, dass es die Annahme einer besonderen Quelle erheischte. In Cap. VI und VII zieht Dillmann so Vieles ab, weil die Art von Q darin mit Händen zu greifen ist, dass für seinen Sinaicodex nur noch abgerissene Fragmente übrig bleiben. Warum diese letzterem angehören sollen, warum sie nicht einem der Redaktoren des PC sollten zugeschrieben werden, deren Art sie an sich tragen, ist mir nicht klar geworden, es sei denn, weil diese Gesetze nach VII, 38 auf dem Sinai dem Mose geoffenbart sein sollen, wie der Grundstock von Lev. 17—26 laut 25, 1 und 26, 46, Bemerkungen in Eingangs- und Schlussformeln deren historischer Werth den Ueberschriften der Psalmen gleichzustellen ist. Alle diese Fragmente können aus Q sein, oder von einem Schreiber herrühren, der seinen Styl nachahmt; dass sie einem ältern Gesetzbuch entlehnt sind, dafür entbehren wir aller Beweise.

Kommen wir nun auf Lev. 17—26 selbst und erkundigen wir uns, was nach Dillmann darin von Ritualgesetzen dem Grundstock seines S schon angehört! Die Stellen, welche

hier in Betracht kommen, sind XIX, 5—8 über das Dankopfer, 20—22 über das Schuldopfer, XXI, 16—24 über die Leibesfehler, welche zum Priesterdienst unfähig machen, XXII, 3—7 über die zufälligen Verhinderungen an diesem Dienst; 10—14, welches Bestimmungen darüber enthält, wer an dem Genuss der Qodaschim Theil nehmen darf, und 17—28 über die Beschaffenheit der Opferthiere. Wir gehen sie im Einzelnen durch. Die erste XIX, 5—8 ist nur eine Variante zu VII, 15 ff. Sie mag älter sein als die Parallele, sofern sie für alle Dankopfer gestattet, noch am 2. Tage davon zu essen, was Cap. VII nur vom gelobten oder freiwilligen Dankopfer gelten lässt. Darum ist sie aber nicht aus S, mit dem sie keine sprachliche Verwandtschaft hat, sondern sie ist in dieser Hinsicht Q so ganz ähnlich, dass Dillmann sich (p. 551) gedrungen fühlt, daraus den Schluss zu ziehen, der Verfasser von Q (sein A) habe die für Opfersachen gebrauchten Formeln nicht selbst geprägt, sondern nur aufgenommen. Die übrigen in Frage stehenden Perikopen in ihrer jetzigen Gestalt leitet Dillmann selbst von seinem A oder einem Redaktor in seiner Manier ab, nur soll die Grundlage aus S sein (p. 555. 563 ff.). Aber 19, 21—22 ist nur eine Glosse des Redaktors und das Uebrige trägt keine Spuren von Ueberarbeitung an sich, ausser 22, 24[b] einem versprengten Rest von S. Es ist daher viel näher gelegt, diese Stücke insgesammt von Q oder einem seiner Ergänzer abzuleiten und sie erst durch den Redaktor an ihre jetzige Stelle eingewebt sein zu lassen. Sind aber die rituellen und liturgischen Perikopen nicht Urbestandtheile von S, so kann letztere Schrift, wenn noch so alt, das hohe Alter der Kultgesetze in Q nicht mehr beweisen, und alle Instanzen, welche aus Kult- und Literärgeschichte gegen den vorexilischen Ursprung von Q geltend gemacht worden sind, bleiben in ihrem Rechte. Das speziell Kultische, haben wir gesagt, hatte in dem Urtext des in Lev. 17—26 eingearbeiteten Gesetzbuches keine Stelle. Dagegen müssen wir in Abweichung von Dillmann (p. 619 ff.) die Zugehörigkeit der Schlussrede C. 26 zu demselben festhalten. Sie trägt von Anfang bis Ende so sehr die stylistischen Eigenthümlichkeiten des vorausgehenden

Codex an sich, dass nur mit Hülfe der ihr mit C. 18—20 gemeinsamen Ausdrücke die Bruchstücke desselben Codex in C. 17. 21—25 zu erkennen sind. Auch liegt das Motiv der Ausscheidung dieses Capitels für Dillmann nicht in seiner Sprache, sondern in seinem Inhalt. Es ist in der That dasselbe, wie sich weiter zeigen wird, ein Stein des Anstosses, an welchem die ganze Pentateuchtheorie dieses Gelehrten straucheln und zu Falle kommen muss.

Die vollständige, systematische Ausführung dieser neuen Theorie steht freilich erst am Ende des ganzen Werkes in Aussicht, indess lässt sie sich deutlich genug aus Aeusserungen gelegentlich des Speisegesetzes, p. 480ff., und in der Einleitung zu Lev. 17—26 p. 584 erkennen, so dass ihre Besprechung schwerlich als verfrüht gelten dürfte. Nach der Ansicht Dillmann's hat der uralte, sinaitische mit dem Bundesbuch verwandte Codex S zwei Bearbeitungen erfahren, die eine, welche besonders rituelle Vorschriften aufnahm, von A dem Verfasser der früher sogenannten Grundschrift (unser Q); die andere mehr paränetisch gehaltene, von einem Unbekannten (X), der aber höchst wahrscheinlich der Jehovist (sein C) ist, und namentlich die Ermahnungsrede (Lev. 26) hinzugefügt hat. Der Redaktor des Pentateuchs hat beide von einander unabhängige Werke des A und C (Q und JE) selbstverständlich mit den darin enthaltenen, aber nicht in derselben Ordnung stehenden Fragmenten des alten S abwechselnd gebraucht, bald aus der einen Schrift ausgelassen, was er aus der anderen schon früher gegeben hatte oder später noch geben wollte, bald, wenn er aus der einen etwas aufnahm, auch aus der andern das Verwandte gleich beigefügt, weil er wusste, dass Beides auf Grund von S ausgearbeitet war. Die Urschrift von S wird ihm desswegen, schliesse ich, auch noch zu Handen gewesen sein. Wie komplizirt diese Hypothese ist, welchen weiten Spielraum sie dem subjektiven Ermessen lässt, sieht Jedermann auf den ersten Anblick ein. Dillmann weiss, was der Redaktor von sprachlich und sachlich ganz gleichartigen Versen aus A oder C oder direkt aus S herübergenommen hat, mit einer solchen Bestimmtheit anzugeben, als ob dieser ihn selbst hätte bald die eine, bald

die andere seiner Quellen in die Hand nehmen und sich daraus die bezeichneten Verse in die Feder diktiren lassen. Die Kunst der Zerlegung ist dieselbe, die man zur Zeit bei den Vertheidigern der Urevangeliumshypothese bewundert hat. Es liegt nicht in meinem Sinne sie an einem Beispiel anschaulich zu machen, da Jeder sie in dem Commentar zu Lev. 17. 21 ff. sich selbst ansehen kann. Ich untersuche lieber, wie die Hypothese in ihren Hauptzügen sich mit den Thatsachen sei es geschichtlichen sei es literärischen verträgt, und frage zuerst: Was ist von den beiden Bearbeitungen von S durch A und C, oder um die im 2. Artikel angenommenen Bezeichnungen beizubehalten, was ist von der Aufnahme von Ez in Q und J durch ihre Verfasser selbst zu halten?

Eine Ueberarbeitung von Ez durch den Schreiber von Q ermangelt des Scheines nicht. Es begegnet uns nicht allein überhaupt jenes Buch nur in Q eingefasst, sondern auch seine Fragmente stehen nur unter Perikopen von Q und sind bisweilen durch Zusätze aus Q oder in dem Geiste und der Schreibart von Q erweitert. Das ist der Fall in Cap. 21. 22. Hier liesse sich nach Ausmerzung einiger späteren Glossen die Hypothese vertheidigen. Aber sie verstösst, um nicht von C. 17 zu sprechen, gegen den Textbestand in C. 23 und 25. In ersterem ist nicht, wie Dillmann behauptet (S. 576), eine ältere Festgesetzgebung in eine jüngere Gestalt gebracht, sondern es sind zwei von einer unabhängige Festgesetze ineinandergeschaltet, sonst käme das Laubhüttenfest nicht mit Differenzen ein zweites Mal in einem Nachtrag an die Reihe. In C. 25 ist ein Gesetz über das Sabbatjahr mit einem anderen über das Jubeljahr zusammengeschmolzen und der Redaktor hat Mühe genug gehabt, beide unter einen Hut zu bringen. Die Aufnahme von Ez in Q ist darnach nicht durch den Verfasser des letzteren, sondern durch einen Redaktor geschehen, welcher beide, Ez und Q, vor sich hatte, und auch in C. 21. 22 den Text von Ez durch Auszüge aus Q bereicherte. Q ist, wie mir scheint, überhaupt kein Sammelwerk, sondern eine Schrift aus einem Gusse. Wie der Verfasser in der Genesis die, sozusagen, aus der

jehovistischen Patriarchengeschichte abstrahirte, dogmatische Essenz in freier Reproduktion dem religiösen Bewusstsein seiner Zeit angemessen wiedergiebt, so lässt er angeschlossen an einzelne Fakten des Wüstenzugs die Kultgesetze, in Verbindung mit der Geschichte der Eroberung, die Rechtsverhältnisse sich entfalten, welche einzuprägen ihm am wichtigsten schien. Wer diesen Charakter des Buches in Erwägung zieht, wird dadurch schon der Vorstellung abgeneigt sein, dass die besonderen mit Ueberschriften und Unterschriften versehenen kleineren Gesetzessammlungen, namentlich auch Ez zu dem ursprünglichen Corpus seines Werkes gehörten.

Mit der anderen Bearbeitung von Ez (= S) durch den Jehovisten (Dillm.: C.) im 8. Jahrhundert steht es aber noch viel schlimmer. Man sucht umsonst in den auf ihn zurückgeführten Stellen Anklänge an seine Schreibart; der fliessendere Styl, und die Warnung vor Götzendienst genügen unmöglich, um ihn kenntlich zu machen, zumal letztere auch im Bundesbuch und im Deuteronomium nicht fehlt. Zudem unterscheidet sich die Sprache dieser Stücke nicht im mindesten von derjenigen der Theile von Ez, welche in Q aufgenommen sind. Die Nöthigung, diese 2. vermehrte Ausgabe von Ez im jehovistischen Buche anzunehmen, entsteht erst, wenn man alle Stellen von Ez, welche in Q fehlen (wie diejenigen vom Götzendienst), nicht auf Ez direkt zurückführen will, oder auf eine so alte Quelle, wie man sich Ez denkt, nicht zurückzuführen vermag. Da muss dann der Jehovist aushelfen, der im 8. Jahrhundert schreibend wohl C. XVIII, 25. 27. 28. XX. 22 ff. von der geschehenen Austreibung der Kananiter reden und Israel vor ihren Götzendiensten unter Androhung gleicher Strafe warnen und cap. 26 die Widerspenstigen mit dem Exil bedrohen kann (p. 620). Die jehovistische Bearbeitung ist weiter Nichts als das leichte Zelt, darin die mit dem hohen Alter von Ez unverträglichen Stellen untergebracht werden. Und dieses Zelt ist zu eng, Dillmann kann sich nicht verhehlen, dass gegen Ende von C. 26 der Eindruck der vollendeten Katastrophe wiederklingt, und lässt daher den Schluss von einem exilischen Schreiber umgestaltet sein. Wenn ich eine Hypothese aufgestellt habe

und stosse auf einen Abschnitt, der sich damit nicht reimen will, so streiche ich ohne Nöthigung im Texte selbst, ohne Spuren von abweichender Schreibart, von Mangel an Zusammenhang oder Dubletten, das Widerstrebende einfach aus und die Hypothese bleibt stehen! Sind das wohl die richtigen Grundsätze der Kritik? Dieses 26. Capitel, welches sich von der Urgestalt von Ez nicht loslösen, dessen Integrität sich nicht bemäkeln lässt, ist und bleibt der Verräther des Zeitalters des Buches, und ich kann nicht umhin, die ganze zweite Ueberarbeitung von Ez durch den Jehovisten in dieselbe Kategorie mit Wellhausen's verschiedenen Recensionen von J und E einzureihen, welche Dillmann so treffend als Verlegenheitshypothesen bezeichnet hat (Vorwort, p. VII).

Zur Erklärung des Textbestandes von Lev. 17—26, scheint es mir, bedarf es der ganzen Hypothese von 2 Bearbeitungen von S nicht, und auch nicht der Annahme, dass der doppelt überarbeitete Codex uralt sein müsse. Man stelle, um sich dessen zu überzeugen, was demselben in den genannten Capiteln angehört, synoptisch neben die verwandten Stellen aus Bundesbuch, Ex. 34 und Deuteronomium, wie folgende Tabelle es thut:[1])

Levit.		Exod.	Deuter.
In XVII. 3—9	Verbot anderen Göttern als Jehova und anderswo als beim Tempel zu opfern	(XX. 24) XXII. 19	XII.
10—14	Kein Blutgenuss		XII. 23. 24.
XVIII.	Ehe und Keuschheitsgesetze		
3—5	Einleitung		
6—7	Verbot blutschänderischer Ehe mit der Mutter		
8	„ „ mit einem andern Weibe seines Vaters		XXIII. 1. (XXVII. 19)

1) Für die dieser Urkunde angehörigen Stücke berufe ich mich auf die in Art. II gegebene Scheidung.

Levit.		Exod.	Deuter.
9—15	Verbot blutschänderischer Ehe mit Schwester, Halbschwester, Enkelin, Tante, Schnur		(XXVII, 22)
16	„ der Ehe mit der Schwägerin		XXV, 5 sq. gestattet Leviratsehe
17	„ „ mit Mutter und Tochter		(XXVII, 23)
18	„ „ mit zwei Schwestern zu gleicher Zeit		
19	Verbot des Umgangs mit dem Weibe in ihrer Unreinigkeit		
20	„ des Ehebruchs mit dem Weibe des Nächsten	XX, 14	V, 17
21	„ des Molechopfers		XII, 31 XVIII, 10
22	„ unnatürlicher Vermischung		cf. XXIII, 19
23	„ der Begattung mit einem Vieh	XXII, 18	(XXVII, 21)
24—30	paränetischer Schluss		
XIX.2thlw.	Israel soll ein heiliges Volk sein	XIX, 6 XXII, 30	VII, 6 XIV, 2. 21 XXVI, 19
3ª	„ die Eltern ehren	XX, 12	V, 16
3ᵇ	„ den Sabbat halten	XX, 8	V, 12
4	„ Götzendienst meiden, sich keine Götzenbilder machen	XX, 23 sq. XXXIV, 14. 17	V, 7 sq.
9—18	Nächstenliebe		
9. 10	„ keine Nachlese halten		XXIV, 19 sq.
11. 12	„ nicht stehlen, lügen, betrügen	XX, 7. 15. 16	V, 11. 17
13	„ nicht bedrücken, noch rauben und dem Arbeiter seinen Lohn nicht vorenthalten.		XXIV, 14 15

Levit.		Exod.	Deuter.
9—18	Nächstenliebe		
14	„ dem Tauben nicht schmähen und den Blinden nicht irre leiten		XXVII, 18.
15	„ in Rechtshändeln sich gerecht verhalten	XXIII, 2—8	XVI, 16—20
17. 18	„ nicht hassen und sich rächen		
19. 20	Verbot der Heterogenea		XXII, 9—11
23—25	Das Obst von jungen Bäumen soll erst im fünften Jahre gegessen werden		
26	Man soll nicht mit Blut essen		XXI, 20—27
	„ keine Zauberei noch Wahrsagerei treiben	XXII, 17	XVIII, 8—22
27. 28	„ Haar und Bart nicht rund scheren, noch sich Einschnitte machen in Trauer		XIV, 1
29	„ die Tochter nicht entweihen		(XXIII, 18. 19)
30	„ Sabbath halten, das Heiligthum ehren		
31	„ sich nicht wenden an Todtenbeschwörer und Zauberer	XXII, 17	XVIII, 9—14
32	„ das Alter ehren		
33. 34	„ den Fremdling nicht bedrücken	XXII, 20 XXIII, 9	XXIV, 17
35—37	„ rechtes Mass und Gewicht halten		XXV, 13—16
XX. 1—5	Strafgesetz wegen des Molechopfers		XII, 31 XVIII, 10
6—8	„ wider solche, die Wahrsager befragen		
9	„ wegen Verletzung der Kindespflicht	XXI, 17	
10	„ wegen Ehebruch		XXII, 22

Levit.		Exod.	Deuter.
11—14	Strafgesetz wegen Blutschande		
15. 16	„ wegen Begattung mit einem Vieh	XXII, 18	(XXVII, 21)
17	„ wegen Ehe mit der Schwester		
18	„ wegen Beischlaf mit einer Menstruirenden		
19—21	„ wegen Ehe mit Tante und Schwägerin		
22—26	Schlussermahnung mit Beziehung auf XI in V. 25		
27	Strafgesetz gegen Wahrsager	XXII, 17	
XXI. 1. 6ª. 7. 8ᵇ. 9	Verhalten des Priesters in Trauer und bei Verehlichung		
10—15	„ des Hohepriesters		
XXII. 2. 9. 15. 16	Priester sollen sich des Geheiligten des Volkes enthalten		
29—30	Lobopfer	XXII, 9 XXIII, 18. 19	
31—33	Schlussermahnung		
XXIII.	Festgesetze	XXIII, 14 sq. XXXIV, 18 sq.	XVI,
9—14ª	Erstlingsgarbe zu Ostern		
15ᵇ—17. 20	Speisopfer zu Pfingsten		
22	Verbot der Nachlese		XXIV, 19 sq.
39—43	Laubhüttenfest		
(XXIV. 15. 16)?	Strafgesetz gegen Gotteslästerer		
17—22	„ wider Todschlag und Verletzung	XXI, 12. 23 sq.	XIX, 11 sq.
XXV. 1—7 17—22thln.	Sabbatjahr	(XXIII, 10. 11)	(XV, 1 sq. 12 sq.)
35—38	Gegen Zins nehmen	XXII, 24	XV, 7—11 XXIII, 20. 21
39ª. 40ª. 42. 43. 46ᵇ. 55.	Milde gegen Knechte		
XXVI. 1	Verbot der Götzenbilder, mazzeboth		

Levit.		Exod.	Deuter.
2	Sabbat halten und Heiligthum ehren wie XIX. 30		
2—45	Segen und Fluch	XXIII. 20—24	XXVIII.

Diese Tabelle ist sehr lehrreich. Man sieht, das in Leviticus verarbeite Gesetzbuch, das wir Ez genannt haben, hat zahlreiche Parallelen, bald im Bundesbuch oder Deuteronomium allein, bald in beiden zugleich. Das Mehrere, welches es enthält, besteht in genauerer Auseinanderlegung der Einzelfälle, wie in den Ehe- und Keuschheitsgesetzen und in den Strafandrohungen, in wenigen Geboten über die Enthaltungen der Priester und bei Gleichheit in der Zahl der Feste und ihrer Beziehung auf Ernteverhältnisse, in der Angabe der Speiseopfer zu Ostern und Pfingsten, endlich in dem Verlangen des Sabbatjahres.

Zur Abfassung dieses Codex bedurfte derjenige, welcher ihn zusammengestellt, keiner anderen Gesetzesquellen als des Bundesbuches und des Deuteronomiums und einiger Rücksichtnahme auf die Praxis seiner Zeit — vom Sabbatjahr wissen wir ohnehin, dass Jeremias auf seine Einführung drang. Dies alles — falls er später schrieb als der Deuteronomiker. Letzteres lässt nun Dillmann nicht gelten; der Deuteronomiker ist ihm der jüngste Schreiber. Es ist mir nun freilich nicht recht klar geworden, ob nach seiner Ansicht der D seine Parallelen zu S (Ez), die nur in A und nicht in C stehn, aus A selbst oder aus dem Urtext S geschöpft haben soll. Gegen erstere Annahme müsste ich Protest einlegen, weil, wie im ersten Artikel gezeigt, der D in den wichtigsten Punkten, z. B. in dem Festgesetze und in den Bestimmungen über den Stamm Levi von A abweicht, eine stillschweigende Abrogation aber des zu Recht Bestehenden ihm nicht unterstellt werden darf. Den Jehovisten (C) hingegen hat er gewiss benutzt, wie der Augenschein lehrt, sowohl in Geschichte als Gesetz (Ex. 34) und ebenso auch das Bundesbuch. Hier stossen wir nun aber auf eine literärische Schwierigkeit, welche Dillmann's Auffassung der Pentateuchgeschichte nicht löst.

Bei aller Eigenthümlichkeit seines Styls trägt der Deuteronomiker doch überall noch unverkennbare Spuren seiner Vorlagen an sich nicht allein in seinen geschichtlichen Erinnerungen, sondern auch in der Wiedergabe der Gesetze sei's des Bundesbuches, sei's in Ex. 34; die sprachlichen Berührungen hingegen mit S (Ez) und mit Lev. 26 (aus C) fehlen ganz, denn der Gebrauch derselben sprichwörtlichen Redensart in Deut. 28, 12 und Lev. 26, 19 kann doch keine Abhängigkeit beweisen. Ist es bei diesem Sachverhalt nicht viel wahrscheinlicher, dass zwar Ex. 34, aber nicht Lev. 26 in dem jehovistischen Buche stand? Damit fällt aber die Bearbeitung von S durch den Jehovisten, von der ich weiter oben aus anderen Gründen gezeigt, dass sie nur ein Lückenbüsser der Hypothese ist. Ergiebt sich hieraus, dass der D. A (Q) überhaupt nicht, das Jehovistische Buch nur ohne Stücke aus S, S selbst nicht in der fertigen Redaktion gekannt hat, so bleibt nur das Eine noch möglich, aber nothwendig ist es nicht, nämlich eine gemeinsame Grundlage für diejenigen Parallelen in Deut. und Levit. anzunehmen, welche nicht im Bundesbuch stehn, welche Grundlage dann der eine wie der andere Verfasser in seiner besonderen Schreibart, wie das auch bei den Gesetzen der Bundesbuches der Fall ist, wiedergegeben hätte.

Das käme der Ansicht von Delitzsch ziemlich nahe, der auf Grund des Deuteronomiums zwar auch ein älteres Gesetz ausser dem Bundesbuch postulirt, aber dasselbe während des späteren Wüstenaufenthaltes vielleicht in Moab nicht am Sinai gegeben, auch nicht in das Jehovistische Werk aufgenommen sein lässt, und wenn nicht dessen Inhalt doch die Redaktion für jünger ansieht als das Deuteronomium (p. 446 sq. 622 sq.). Darin aber kann ich diesem Gelehrten nicht beistimmen, dass die vorausgesetzte Vorlage des D. auch speciell Cultisches, besser gesagt Liturgisches enthalten haben müsse, dass z. B. das ausführliche Gesetz (Lev. 22, 20—25) über die Fehler, welche opferbare Thiere zum Opfergebrauch untauglich machen, zu seinem Bestande gehört habe. Auch ohne diese Vorlage konnte der Deuteronomiker verbieten fehlerhafte Thiere zu opfern (XVII. 1), da Volk und Priester wissen mussten, was damit gemeint sei. Ebensowenig ist in Deut., XII.

wo die einfache Schlachtung überall gestattet wird, eine Abrogation des Gesetzes Lev. XVII. 1 zu suchen. Ich glaube (Art. II. p. 542 f.) nachgewiesen zu haben, dass die Forderung jede Schlachtung solle beim Heiligthum geschehen und von einem Opfer begleitet sein nur ein aus der Verschmelzung zweier Quellen resultirender Schein ist. Hat aber das Gesetz selbst nicht existirt, so hat es der D. auch nicht abrogiren wollen, und wir haben auch hier keine Veranlassung aus dem Vergleiche beider Stellen auf das Vorhandensein von liturgischen Elementen in der Vorlage einen Schluss zu ziehen. Ich weiss nun wohl, dass die Behauptung der Codex Ez hätte gerade solche nicht mit befasst, einer sehr verbreiteten Ansicht entgegen tritt. Man liebt es jetzt das Deuteronomium für ein Volksbuch anzusehen, welches ebendeshalb nach Art der Propheten die sittlich religiösen Lehren in den Vordergrund stelle, und von den Vorschriften über die besonderen Pflichten und Verrichtungen der Priester absehn konnte. Damit sei keineswegs unverträglich, dass zu gleicher Zeit letztere, so wie sie in Q stehn und theilweise auch in S (Ez) sich vorfinden, schon codificirt waren. Es sei eine irreführende Voraussetzung, wenn man das Verhältniss des deuteronomischen zu dem priesterlichen Gesetz lediglich unter dem Gesichtspunkt der relativen Priorität und Posteriorität ansehe, beide können ebensowohl neben als nach einander bestanden haben (Kittel, p. 37). Ich habe ein schwerwiegendes Bedenken gegen diese Auskunft zu Gunsten des hohen Alters der priesterlichen Thora, sei's in Q sei's in der von Delitzsch und Dillmann vorausgesetzten Gestalt von Ez, und es scheint mir kaum möglich das Deuteronomium für das Produkt einer neben der priesterlichen Entwickelung des Mosaismus einhergehenden, und in theilweisem Gegensatz zu ihr stehenden prophetischen Richtung anzusehn. Es ist nämlich dieses Buch von einem Oberpriester Hilkia ans Licht gebracht, von Jeremia gepredigt, von Priestern eingeführt worden, gewiss nicht gegen ihr Interesse. Würde Hilkia wohl dasselbe bevorzugt, mit besonderer Vorliebe veröffentlicht und zur Grundlage einer neuen Bundesschliessung gemacht haben, wenn andere genuin priesterliche vorhanden waren, die nicht

bloss die Alleinberechtigung des Tempels in Jerusalem, sondern auch die Prärogative seiner Priesterschaft und deren Einkünfte aus den heiligen Gaben des Volkes viel bestimmter aussprachen? Gerade weil es ein Priester ist, der dem D. Geltung verschaffte, vermag ich nicht eine nebenhergehende in höherm Grade priesterliche Richtung in der letzten Königszeit für wahrscheinlich zu halten.

Das eben geäusserte Bedenken führt mich schliesslich zu einem Einwurf allgemeinerer Art gegen die Priorität von Ez in irgendwelcher Form vor dem Deuteronomium, einem Einwurf, welcher alle übrigen in der Schatten stellt. Von einem uralten für mosaisch geltenden Buche, das noch dazu in amplifizirter Gestalt in 2 so wichtige Schriften über die Urzeit wie Q und JE aufgenommen sein soll, von einem Buche, welches wenigstens in seinen Ueberarbeitungen sowohl das priesterliche als das prophetische Interesse vertrat, erwartet man billig einen Nachhall in der übrigen Litteratur zu finden, zumal der Redaktor des Pentateuchs es noch in den Händen hatte. Liegen Spuren davon vor? Bei den vorexilischen Propheten nicht: die religiösen und moralischen Grundsätze, die darin ihren Ausdruck gefunden haben, begegnen uns freilich auf jeder Seite, aber wer wird behaupten, dass sie aus dem Leviticus entlehnt sein müssen? Ein von Mose herrührendes Cultgesetz ist ihnen nicht allein unbekannt, sondern Jeremias läugnet sogar, dass ein solches gegeben sei. Der Deuteronomiker, von welchem wir noch am ersten eine Bezugnahme auf Ez erwarten, schreibt oft inhaltlich dasselbe vor wie Ez aber in gänzlich abweichenden Ausdrücken. Hilkia, welcher nach den götzendienerischen Zeiten Manasse's und Amon's für die Restauration der alleinigen Verehrung Jehova's seine ganze Kraft einsetzte, und alle Ursache gehabt hätte den alten Codex wieder ans Licht zu ziehen, findet — das Deuteronomium. König und Volk sind erschüttert durch die Flüche in Deut. 28, deren Inhalt ihnen doch aus Lev. 26 hätte bekannt sein müssen. Der Priester Jeremias, so oft er Gesetze citirt oder darauf anspielt, blickt nur auf das Bundesbuch oder das Deuteronomium zurück. Allen Schreibern bis zum Exil ist das Gesetzbuch unbekannt, nirgends

ist ein Gebot, auch wenn es der Sache nach identisch ist, sprachlich von demselben tingirt. Erst bei Ezechiel taucht es auf: er kennt es so genau, dass manche Verse seiner Weissagungen wie daraus abgeschrieben erscheinen, er hat sich so gänzlich in dasselbe hineingelebt, dass er überall in seiner Sprache redet. Was können wir hieraus schliessen? Wenn der Prophet dieses sonst nicht nachweisbare Buch wirklich vorgefunden hat, nur diess eine, dass dasselbe ein aus der Manasse'schen Verfolgung geretteter und darum um so kostbarerer Familienschatz war. Diess ist schwer glaublich, zumal andere ältere Religionsbücher erhalten geblieben sind und von Manasse nicht berichtet ist, dass er sie zu vernichten strebte. Der Nöthigung, aber nach einer so ganz unwahrscheinlichen Auskunft zu greifen, entgehen wir ohne alle Mühe, wenn wir die beiden vermehrten Ausgaben von S rein aufgeben, und ohne die vom Redaktor beigefügten Ueber- und Unterschriften von S zu berücksichtigen, das Buch für das nehmen, wofür es sich zu erkennen giebt, für eine Zusammenstellung der wichtigsten Religions- und Moralgesetze Israels aus den Anfangszeiten des babylonischen Exils. Die Restauration, wie zuversichtlich auch gehofft, liegt dem Verfasser noch in weiter Ferne; das Land muss seine versäumten Sabbatjahre abtragen, bevor man darin wieder säen und ernten wird. Die Sprache ist anerkannter Massen diejenige Ezechiel's und darum dieser Prophet für den Verfasser zu halten. Das ist freilich nach Dillmann's Erklärung, p. 534, eine gründlich verkehrte, auf falschen kritischen Grundsätzen beruhende und schon widerlegte Hypothese. Delitzsch (XII. 617 sq.), auf welchen sichtlich die Beweisführung für dieselbe einigen Eindruck gemacht hat, urtheilt billiger, dass sie nahe genug lag und Ezechiel entweder der Verfasser oder der Nachbildner des Buches ist. Dass er letzteres nicht sein kann, habe ich so eben gezeigt. Somit wird er der Verfasser sein, wenn nicht umgekehrt das Buch selbst eine Nachbildung von Ezechiel's Weissagungen ist. Ich will nicht wiederholen, was zu Gunsten ersterer Annahme im zweiten Artikel gesagt ist. Es hat jedenfalls nicht die geringste Unwahrscheinlichkeit, dass der Prophet das Wichtigste aus Bundesbuch und Deuteronomium mit Berück-

sichtigung der Gewohnheiten seiner Zeit und der Bedürfnisse der Exulanten zu ihrem Nutzen und Frommen zusammenstellte.

Ich glaube gezeigt zu haben, dass die Annahme eines alten sinaitischen Codex oder Heiligkeitsgesetzes zur Erklärung des von Lev. 17—26 ganz entbehrlich, sein Vorhandensein vor dem Exil unbezeugt, ja unverträglich ist mit den bekannten Thatsachen der Cult- und Litterärgeschichte Israels. Das alte Buch, welches die Grundlinien der mosaischen Religion, Moral und Gottesdienstordnung abgegeben haben soll, welche die Folgezeit nur auszubilden hatte, dieses Buch, auf dessen Entdeckung so viel kritische Kunst verwendet worden, ist, wenn nicht Alles trügt, nicht aufgefunden, sondern zu dem Zwecke erfunden, die Beweiskraft des Zeugnisses der Cult- und Litterärgeschichte gegen den vorexilischen Ursprung des P. C. zu lähmen. Fällt das Fundament weg, auf welches die Gesetzgebung von Q aufgebaut sein könnte, und, wie mir scheint, muss es wegfallen, so gebricht dem vorexilischen P. C. jede Stütze, und es steht mit dem hohen Alter desselben um kein Haar besser als im verflossenen Jahre: Die grossen Wasser der Graf'schen Hypothese sind noch nicht verlaufen, und der dagegen aufgeschüttete Damm, den entlang sie ihren Weg in das alte Flussbett finden sollen, hat sich rissig gezeigt. Die Hypothese selbst ist weder überwunden noch beschädigt. Der Grundfehler von Dillmann's Commentar bei allen sonstigen Vorzügen desselben, die Niemand höher als ich schätzen kann, liegt in dem allzugrossen Vertrauen auf textkritischen Scharfsinn und in übermässigem Misstrauen gegen das Zeugniss der Geschichte. Soll es zu einer endgültigen Lösung der Pentateuchfrage kommen, so darf sie nicht ausschliesslich auf litterarkritischem Wege gesucht werden. Nur die Vergleichung aller im Pentateuch enthaltenen Gesetze nach Inhalt und Sprache untereinander, die Zusammenreihung des in beider Hinsicht Gleichartigen, die Ermittelung der Zeitfolge der ganzen Schichten und der einzelnen Gesetze nach den logischen Verhältnissen der Ursprünglichkeit oder Abhängigkeit, und zuletzt und vornemlich das Zusammenhalten der so gewonnenen Resultate mit der Geschichte wird zum Ziele führen.

Die Totaphoth nach Bibel und Tradition.

Von

Dr. Gottlieb Klein

in Elbing.

Die biblischen Bestimmungen über das Gebot der Totaphoth bilden den ersten Gegenstand unserer Untersuchung, die von diesem ausgehend, sich über die Geschichte des durch die Controversen, die sich an ihn in den verschiedensten Zeiten knüpften, interessanten Gebrauchs der Phylakterien erstrecken sollen. Zum Verständnisse der betreffenden Bibelstellen ist, wie der Verlauf der Untersuchung zeigen wird, eine kritische Betrachtung des Passahfestes vorauszuschicken, was hier in aller Kürze geschehen soll.

Als altes, sehr wichtiges Fest lebte in Israels Bewusstsein das Passahfest. Seine Selbständigkeit hatte das israelitische Volk bei der Einsetzung dieser Feier verlangt und die mannigfaltigsten Gebräuche sollten den Gefühlen des Dankes und der Ergebenheit Ausdruck geben. Allerdings herrscht unter den biblischen Schriftstellern keine Einstimmigkeit in der Auffassung der Bedeutung des Passahfestes. Schon das Wort פסח hat ihnen grosse Schwierigkeiten bereitet. Die Grundschrift Ex. 12, 1—21[1]) kennt zwei Deutungen dieses Wortes, die eine, V. 11, etymologischer Art: ihr sollt es in Eile essen, es ist da Pessach des Ewigen, da soll offenbar der ähnliche Klang des Wortes פסח mit חפזון[2]) uns über die Bedeutung des Festes Aufschluss ertheilen; die zweite Deutung will in dem Worte פסח die Schonung aus-

---

1) Ich schliesse mich hier den Forschungen Ewald's, Knobel's Nöldeke's und Schrader's an.

2) Vgl. George, Die älteren jüd. Feste, p. 98.

gedrückt finden, die der Ewige dem israelitischen Volke angedeihen liess, beim Tödten der äpyptischen Erstgeburt. Die Grundschrift begnügt sich mit diesen Deutungen und geht sogleich zu den Verordnungen und Gesetzbestimmungen, die das Passahfest betreffen, über. V. 13—20 giebt ein abgerundetes Ganze, dem nichts hinzuzufügen wäre, denn es hat für sämmtliche Vorkommnisse des Passahfestes reichlich gesorgt. Was ist aber mit den Versen 21—24 zu beginnen? Der Gesetzgeber scheint hier wieder von vorne anfangen zu wollen.

Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik d. A. T., S. 40) betrachtet diese Verse als der Grundschrift angehörig, aber gewiss mit Unrecht. Betrachten wir zunächst den betreffenden Vers 21: „Und Moses berief alle Aeltesten in Israel und sprach zu ihnen, thuet euch um und nehmet euch Schafe, Jedermann für seine Familie und schlachtet das Pessach." 22. „Und nehmet ein Büschel Ysop und tunket es in das Blut in dem Becken, und berühret damit die Oberschwelle und die Pfosten. Und es gehe kein Mensch zu seiner Hausthüre hinaus, bis an den Morgen." 23. „Denn der Ewige wird hindurchziehen, die Aegypter zu schlagen, und wenn er das Blut sehen wird an der Oberschwelle und an den zwei Pfosten wird er an der Thür vorübergehen und wird den Verderber nicht in eure Häuser kommen lassen, euch zu schlagen." Auffallend ist es, wie Nöldeke, der die Composition der Grundschrift so tief erfasst hat, es nicht herausfinden konnte, dass gerade die Verse 21—24 seiner Auffassung zuwiderlaufen. Einzelne Abweichungen in den beiden Stellen hätten ihn schon dahin führen können, dass 21—24 viel älter sein müssen als die Grundschrift, ja dass der Verfasser des Stückes V. 1—20 das Stück V. 21—24 vor sich gehabt und nach ihm gearbeitet hat.

Was soll das Gebot V. 21 משכו וקחו לכם צאן bedeuten, nachdem schon V. 2—6 ausführlich über die Bestimmung und Darbringung des Lammes gesprochen worden ist? Als Recapitulation wäre dieser Vers an die unrechte Stelle gerathen.

Wer jedoch den Charakter der Grundschrift kennt, wer

sich davon überzeugt hat, dass sie das „Gesetzliche mit aller Breite ausführt", wird wohl zugeben müssen, dass der präcise Gesetzesspruch ihr nicht angehören kann. Es ergiebt sich vielmehr, dass die Grundschrift nach diesem Vers gearbeitet, ja dass sie ihn erweitert und commentirt hat. V. 21 befiehlt allgemein: „Nehmt euch Schafe", dafür specialisirt die Grundschrift: „Ein Jeder nehme sich ein Lamm". Ein ausführliches Gesetz muss alle Eventualitäten berücksichtigen, daher die ausführlichen Bestimmungen in den Versen 4 und 5. Ob במכסת und תכסו eine Deutung des allerdings etwas schwierigen משכו V. 21 ist, will ich dahingestellt sein lassen.

V. 21 sagt kurz: ושחטו הפסח, die Grundschrift erweitert diess, indem sie zu ושחטו das Subjekt und die Zeitbestimmung hinzufügt.

Dasselbe lässt sich von den folgenden Versen 22 und 23 nachweisen. Nöldeke, a. a. O. S. 41, sagt: „Letzteres (die Einsetzung des Passah) ist für die Grundschrift das eigentlich Wichtige; hier gilt es, rituelle Bestimmungen anzubringen; ja nach ihrer ganzen Anlage muss sie das hier thun, zunächst freilich nur für die Israeliten bei ihrer Auswanderung, aber wie Abraham zunächst das Gesetz der Beschneidung empfängt, welches dann sogleich auf alle seine Nachkommen ausgedehnt wird, so ist es hier."

Wir erweitern diese sehr wichtige Bemerkung, indem wir hinzufügen: Die Grundschrift nimmt aus der Vergangenheit solche Sätze auf, die sie der Zukunft als Gesetz, als feste Norm darbieten kann. Ein Vergleich des V. 22 mit V. 10 wird diess bestätigen. Die alte Quelle V. 22 verbietet in der Nacht, in der die Erstgeburt getödtet wird, das Haus zu verlassen, לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר, das Blut, das an den Thürpfosten klebt, schützt vor dem Tode. Wer es aber wagt, diesen gesicherten Herd zu verlassen, der hat sein Leben dem Würgengel preisgegeben. Die Grundschrift kann von diesem Hausarrest keinen Gebrauch machen. Im Gegentheil, ihr ist diese Nacht ein ליל שמרים V. 42; sie muss also das Verbot לא תצאו entweder ganz beseitigen oder ihm eine ganz andere Färbung geben. Und letzteres nehmen wir in der That bei ihr wahr. V. 9 befiehlt sie das Pessach-

opfer in derselben Nacht zu verzehren, und nichts davon übrig zu lassen bis zum Morgen. Ihrer Art und Weise entsprechend, hätte die Grundschrift hier noch den ihr geläufigen Schluss hinzufügen können: „Diess soll euch sein eine immerwährende Satzung, weil kein Mensch zu seiner Thüre herausging bis zum Morgen.“

Dass V. 23 b. die ursprüngliche Form und V. 13 nur eine Nachbildung ist, unterliegt keinem Zweifel. Es ist der Tendenz der Grundschrift zuwider, Gott einen Verderber משחית beizugesellen, sie betont daher Gottes persönliches Eingreifen, V. 12 ועברתי והכתי und sie weiss geschickt den משחית aus dem Text zu entfernen, indem sie ihm eine andere Deutung giebt: משחית heisst nicht der Verderber, sondern das Verderben. Um ja keiner anderen Erklärung Raum zu lassen, fügt sie zum Schluss noch hinzu: בהכתי בארע מצרים, indem ich das Aegypterland schlage.

Wir fahren in der Sonderung der Quellen fort. Aus den verschiedenen Berichten, die vorliegen, geht hervor, dass das Sterben der Erstgeburt und die Einsetzung des Pessach im engsten Zusammenhange stehen. Schon Ex. 4, 33 spricht Gott zu Moses: Du sollst dem Pharao sagen, Israel ist mein erstgeborener Sohn, und ich spreche zu dir, entlasse meinen Sohn, dass er mir diene. Wirst du dich dess aber weigern, so will ich deinen Erstgeborenen erwürgen.

Dagegen bedürfen die Berichte über die Weihung der Erstgeburt eine scharfe Sichtung. Nöldeke, a. a. O. S. 44, sagt: „Von Cap. 13 sind nur 1 f. und 20 zur Grundschrift zu ziehen. V. 2 wird durch Num. 3, 12 f., 8, 16 f. für diese gesichert. Dagegen sind ihr V. 3—10 sicher fremd, in welchen die wirkliche Einsetzung des Festes der ungesäuerten Brode aus einer anderen Quelle viel kürzer, aber mit paränetischen Zusätzen.[1]) Damit hängen nun aber V. 11—16 zusammen, in denen wir ganz ausnahmsweise ein Ritualgesetz ausführlicher als in der Grundschrift haben.“ Wir stimmen

---

1) Vgl. den Monatsnamen Abib V. 4, wie unten Ex. 23, 15. 34, 18, während die Grundschrift die Monate einfach zählt, die beim Jahvisten beliebte Aufzählung kanaanitischer Völker, V. 3 u. s. w.

mit Nöldeke, der sich Knobel anschliesst, darin überein, dass auch wir die Verse 1. 2. 20 zur Grundschrift ziehen. Die Heiligung der Erstgeburt will sie hier noch nicht behandeln; sie begnügt sich daher mit dem ganz allgemein gehaltenen Satze: heilige mir jedwede Erstgeburt. Was sie unter dieser Heiligung versteht, erfahren wir erst Num. 3, 12. 45. 8, 16 indem sie dort ihren in Ex. 13. 2 gebrauchten Satz anführt und zugleich erweitert. Grössere Schwierigkeiten bereiten die Verse Ex. 13, 3—16. Eine Einheit in diesem Stücke zu finden, mit Knobel (nach dem die Verse 3—19 dem Rechtsbuch angehören) und Nöldeke dürfte aus folgenden Gründen schwer halten: a) Nach Ex. 12, 26. 24; 13, 14, Deut. 6, 20, Jos. 4, 6. 21 sind wir berechtigt anzunehmen, dass dem והגדת Ex. 13, 8 eine Frage vorangegangen sein muss. b) Bilden die Verse 4-7 ein Ganzes.[1]) c) Wird nirgends sonst gesagt, dass das Essen der ungesäuerten Brode ein אות sein solle. d) Erkennen wir in dem Worte זכרון V. 9 eine symbolische Auffassung des unverständlichen Totaphoth im V. 16.

Wir glauben daher das 13. Capitel in folgende Theile zerlegen zu müssen: 1) V. 1 und 2 gehören der Grundschrift an, 2) V. 3. 3) 4—7, 4) das Fragment 8—10, 5) 11—16. Wie sich diese einzelnen Stücke zu einander verhalten, wird sich im Verlaufe der Betrachtung ergeben. Wir beginnen mit dem 5. Stücke, denn dieses hat sich uns als älteste Quelle ergeben. V. 13 befiehlt das alte Gesetz, die menschliche Erstgeburt in natura Gott zu weihen. Dass wir unter והעברת nicht das zu verstehen haben, was die Thargg. und nach ihm sämmliche jüdischen Commentare darunter verstehen, nämlich: Du sollst absondern, unterliegt keinem Zweifel.

Geiger (Urschrift, S. 305) sagt: „An mehreren Orten der Könige, des Jeremias, Ezechiel und des jüngeren Jesaias wird uns gesagt, dass der Götzendienst des Baal und Molech darin bestanden, die Kinder zu schlachten, sie im Feuer zu verbrennen, שרף באש, und besonders wird das Thal Hinnom

1) Vgl. Ex. 23, 15. 34, 18.

— das desshalb später Bezeichnung der Hölle wurde — als die Stätte dieses schmachvollen Dienstes genannt. Von einem „Durchführen“ der Kinder durchs Feuer erfahren wir sonst nichts und liegt es nur in unserem העביר und dieses steht, wie wir gesehen, zuweilen gar ohne den unentbehrlichen Beisatz באש. Was ist es nun mit diesem „Durchführen“? Was uns die alten Commentatoren darüber berichten, giebt sich auf den ersten Augenblick als bloss aus den Bibelstellen errathen kund. Wie nun, wenn dieses ganze „Durchführen“ bloss eine alte Correktur wäre für das Verbrennen? Und dass es eine solche ist, bezeugt unser Text 2. Chr. 28, 3, die Parallelstelle zu 2. Kön. 16, 3, wir lesen hier ויבער את בניו באש und wir ersehen daraus, dass das הֶעֱבִיר überall bloss Correktur ist für הִבְעִיר, von dem wir nun begreifen, wie es auch zuweilen ohne באש stehen kann.“

Unter והעברת haben wir demnach nicht „durchführen“, ebensowenig „absondern“, sondern „verbrennen“ zu verstehen. Die Erstgeburt sollte wirklich geopfert werden, was das זבח V. 15 auch bestätigt.[1]) Dass dieser Opferkult in Israel vorhanden war, erfahren wir aus Ex. 22. 28.[2]) Der entschiedenste Nachdruck, den die Bibel auf das Verbot, die Kinder zu opfern, legt, berechtigt zur Annahme, dass dieser Opfercult zu einer Zeit in Israel stark verbreitet gewesen sein müsse.[3]) Eine spätere Zeit war bestrebt die Spuren der heidnischen Gottesverehrung gänzlich zu verwischen, um an ihre Stelle der Menschheit würdigere Opfer zu setzen. An dem Grundstock der alten Tradition zu rütteln, vermag sie jedoch nicht, sie lässt daher zuweilen das alte Gesetz wie es ihr vorliegt, giebt ihm aber eine ganz andere, ihren Anschauungen entsprechende Fassung; ein Verfahren, dem wir bei der Grund-

---

1) Vgl. Geiger, a. a. O. Anmerk.

2) Zum Ausdruck נתן im Sinne von „opfern“ vgl. Lev. 20, 2, 3, und sonst.

3) Vgl. Deut. 12, 31. 18, 10 u. a.

4) Ueber das versuchte Sohnesopfer vgl. Geiger, Jüdische Zeitschrift, VII. 41 f. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern, Leipzig 1876, S. 58.

schrift oft begegnen.[1]) Eine solche Milderung des alten Gesetzes erkennen wir in V. 13, in dem neu hinzugekommenen Gesetze über Lösung der Erstgeburt. Ezechiel 20 ermöglicht den Beweis, dass wirklich das strenge Gesetz V. 12 zu einer Zeit ohne V. 13 existirt hat. Ez. 20, 15 f. geisselt die israelitischen Zustände, „weil die Israeliten die Ruhetage entweiheten und ihre Augen an den Götzen ihrer Väter hingen, darum gab ihnen Gott Satzungen, welche nicht gut waren, und Rechte, durch welche sie nicht leben sollten, und er verunreinigte sie durch ihre Gaben, indem er befahl, dass sie jegliche Erstgeburt durchs Feuer führen sollen, בהעביר כל פטר רחם. Diess that Gott um ihnen Grauen zu verursachen, Entsetzen bei ihnen zu erregen, damit sie ihn dann durch seine strafende Hand erkennen." Was nun Ez. unter בהעביר versteht, ersehen wir aus V. 31, wo er באש hinzufügt,[2]) ganz das alte Verbrennen der Erstgeburt. Wenn der Prophet diess Gesetz als ein nicht gutes bezeichnet, wenn er es ein Recht nennt, durch das man nicht leben sollte, so geht aus seinen Ausdrücken klar hervor, dass ihm nur Ex. 13, 12 und nicht 13 vorgelegen, dass er die mildernde Clausel der Lösung der Erstgeburt nicht gekannt hat.[3])

Ebensowenig kann Ex. 13, 14 b hierher gehören, denn es wäre sehr seltsam, dass sich derselbe Gedanke wiederholen sollte.

Wir glauben daher die zweite Hälfte des Verses 14 in der Weise rekonstruiren zu können. Ex. 3, 18 heisst es: Komme du und die Aeltesten Israels zum Könige von Aegypten und ihr sollt ihm sagen: der Ewige, der Hebräer Gott ist uns erschienen, so lass uns denn ziehen drei Tagereisen weit in die Wüste, dass wir opfern unserem Gott (ונזבחה). Ex. 5, 3. 8, 17 erscheint ונזבחה לד' אלהינו als stereotype Redensart.[4]) Die Annahme, dass das פסח auch unter dem Namen זבח bekannt war, wird demnach nicht als ganz unberechtigt erscheinen. Ein Fest unter diesem Namen ist

1) Vgl 12. 13 mit V. 23 und das oben dazu Bemerkte.
2) Vgl. noch 16, 21.
3) Vgl. Dozy, Die Israeliten zu Mekka, S. 7 f.
4) Vgl. noch 8, 22—24.

aus Samuel bekannt, 1. Sam. 1, 21; 2, 19; 20, 6. Nun findet sich in der That זבח in Verbindung mit פסח Ex. 12, 27, eine Deutung erlangt jedoch nur das Wort פסח, während זבח ganz unberücksichtigt bleibt ואמרתם זבח פסח הוא אשר פסח. Vergleichen wir aber Ex. 13, 15, so finden wir זבח, das offenbar ein vorangegangenes זבח erklären will, das in der vorliegenden Quelle fehlt: dass diese beiden Texte sich gegenseitig ergänzen, ist augenscheinlich. Wir stellen nun die alte Quelle folgendermassen her:[1]) והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו זבח הוא לד׳ ויהי כי הקשה. V. 15 Schluss ist Zusatz wie V. 13, dann folgt V. 16. Das alte Gesetz hat also am Sebachfeste folgende Pflichten dem Israeliten auferlegt: V. 12. Jede Erstgeburt in natura Gott zu weihen. Dieses nur einmal im Jahre sich wiederholende und nur an der Erstgeburt auszuführende Opfer genügte nicht, ein Jeder musste an sich ein Zeichen der Gottergebenheit tragen und darum verordnet V. 16: Dies soll sein zum ראת an deiner Hand und zu טוטפת zwischen deinen Augen.

Was diese Totaphoth eigentlich bedeuten, wissen wir freilich nicht mehr. Aus dem Zusammenhang ergiebt sich jedoch, dass irgend eine körperliche Verstümmelung gemeint sein müsse. Von den mannigfachen Erklärungen, die das Wort erfahren hat, erscheint Knobel's als die einfachste, dem Sinne wohl am nächsten kommende. Er sagt zur Stelle: „טטפות für טפטפות kommt von טָפַף, welches verwandt mit דפה, arab. דפע, דפק und נדף sowie mit תָּפַף tupfen, stossen, stampfen (wie arab. טף) schlagen bedeuten muss und bezeichnet ein angetupftes Zeichen wie *στίγμα* von *στίζειν*."[2])

Möglicherweise sind die Verbote gegen körperliche Verstümmelung gegen unsere Stelle gemünzt, vgl. Ex. 19, 28 mit 21, 5. Deut. 14, 1 erhebt diese Möglichkeit gar zur Wahrscheinlichkeit.

Wie haben sich nun die späteren biblischen Quellen zu dem strengen Gesetze Ex. 12, 12 verhalten? Der Verfasser

1) nach 12, 27.

2) Ueber den bei den Alten sehr verbreiteten Gebrauch, Zeichen auf der Stirne einzubrennen, vgl. Knobel's Comm., S. 130.

von Ex. 34, 19 hat unsere Stelle bereits in der verbesserten Gestalt, sie ist aber bei ihm ganz corrumpirt. Zunächst fehlt das hartklingende והעברת. Um das fehlende Verb. im Satze zu ergänzen, wird aus הזכרים Ex. 13, 12 das unverständliche תזכר, in לי erkennt man noch das ursprüngliche ליהוה, in שור das שגר. Möglicherweise ist das ד: in מקנך aus לך entstanden. Dagegen nimmt er V. 13, der nichts Anstössiges enthält, vollständig auf.

Das Fragment Ex. 13. 8 ff. ist aus den Versen 14—16 gebildet, 13, 8 ist eine tropische Auffassung des V. 16. Das leichtere Wort זכרון, das neu hinzugekommene „auf dass die Lehre Gottes in deinem Munde sei“, belehren uns über die Intention des Verfassers. Wie derselbe sich mit dem והעברת abgefunden hat, wissen wir nicht. Möglich, dass er es in קדש wie V. 1 umgewandelt hat und die Grundschrift, die ihm das אות und זכרון 12, 13, 14 — freilich wieder in anderem Sinne — entlehnt, mag ihm auch das קדש entlehnt haben.

13, 3 ist aus Vers 9 entstanden. Aus אות und זכרון wird hier kurzweg זכור, darauf folgt כי בחזק יד aus כי ביד חזקה u. s. w. entstanden.

Aus dieser Untersuchung ergiebt sich nun Folgendes: In der ältesten Zeit kannte man das Passahfest als ein Fest, an dem die Erstgeburt geopfert wurde. Das Gesetz aus jener Zeit verpflichtete ferner einen jeden Israeliten sich durch besondere Zeichen auf der Hand und zwischen den Augen Gott zu weihen. Die späteren Quellen annulliren das strenge Gesetz, indem sie das והעברת Ex. 13, 12 entweder wie Ex. 34, 19 ganz beseitigen oder, wie die Grundschrift, es thut in קדש umdeuten und die Totaphoth werden tropisch als זכרון aufgefasst.

Es sind nun noch zwei Stellen zu betrachten, an denen von Totaphoth die Rede ist: Deut. 6, 8 und 11, 18. Wir haben gesehen, dass das Gebot der Totaphoth im engsten Zusammenhange mit dem Gebot der Weihung der Erstgeburt und dem Passahfest steht. Von diesem Zusammenhang weiss der Deuteronomiker nichts, dass die menschliche Erstgeburt Gott geweiht werden soll, ist ihm überhaupt ganz fremd; er kennt bloss die Erstgeburt von Rindern und Schafen 12. 6, die man

Gott heiligen soll (תקדיש) 15, 19. Ob diese Heiligung am Passah und nur an diesem Feste vorgenommen werde, erfahren wir nirgends bei ihm. Es macht den Eindruck, als ob der Deuteronomiker ganz nach Willkür mit seinen Quellen verfahren wäre. Freilich ist gerade in dieser Willkür sein erweiterter religiöser Gesichtskreis zu erkennen.

Betrachten wir beispielsweise Deut. 6, 20 ff. Das Stück ist offenbar nach Ex. 13, 14—16 gearbeitet. Aber wie verfährt der Deuteronomiker? Dass Gott die ägyptische Erstgeburt getödtet hat, mag er nicht erzählen, denn als Aequivalent müsste dann jegliche Erstgeburt Gott geweiht werden, wie es das alte Gesetz fordert; ebensowenig kann er in diesem Zusammenhange das Gebot der Totaphoth vorbringen: er lässt daher kurzweg beide weg.[1]) Demselben Verfahren begegnen wir in C. 7. Deut. 7, 1—15 entspricht genau Ex. 34, 11—16 und 23, 23. 24. 32. Ex. 34, 17 ff. folgt die Feier des Passahfestes und die Lösung der Erstgeburt, das passt wieder dem Deuteronomiker nicht und er verlässt hier seine Quelle. Die Einsetzung des Passahfestes folgt bei ihm erst 16, 1 ff., aber ohne jedwede Spur von der Weihung der Erstgeburt und dem Gebot der Totaphoth, ja er trifft Bestimmungen über das Passahfest, die von denjenigen in Ex. abweichen, so z. B.: Deut. 16, 1 בקר, während nach Ex. nur Schafe und Ziegen zum Pessachopfer gebraucht werden dürfen. Und wo wir sie am allerwenigsten erwartet hätten, kommen die Totaphoth zum Vorschein. Ob es dem Deuteronomiker bloss darum zu thun war, Ex. 13, 16 an irgend einem Platze anzubringen, oder ob er noch andere Absichten damit in Verbindung bringen wollte, wir können das nicht mehr entscheiden. Soviel wissen wir, dass er die Totaphoth aus dem Zusammenhange, in dem sie Ex. 12, 16 stehen, gerissen hat und dadurch zugleich bekundet, dass er sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung — nämlich als körperliche Verstümmelung — nicht gefasst haben wollte. Was jedoch die Verse in diesem Zusammenhange aussagen, hat Knobel rich-

1) Vgl. übrigens Deut. 4. 22 אותת und לעיניגו mit Ex. 13, 16 אות und עיניך.

tig erkannt, dem wir uns ohne Weiteres anschliessen: „Wenn Deut. 6. 8, 11, 18 vorgeschrieben wird, man solle die göttlichen Gebote zu einem Zeichen an die Hand binden und dieselben sollten zu טוטפת zwischen den Augen sein, so ist damit nur gemeint, sie sollen so unzertrennlich und fest wie ein Hand- oder Stirnzeichen dem Hebräer anhangen und immer gegenwärtig sein. Denn die stigmata waren unvertilgbar.[1]) Aehnlich sollen Liebe und Wahrheit an den Hals, die elterlichen Lehren an den Hals und an die Brust, die Gebote der Weisheit an die Finger gebunden sein. Prov. 3, 3. 6. 21, 7. 3. Der jüd. Gebrauch der Gebetsriemen, worüber Winer RWB. s. v. Phylacterien, wird mit Unrecht auf diese Stelle gegründet.“

Die Tradition.

Der Gebrauch, gegen den Knobel sich richtet, besteht im Sinne der Tradition in Folgendem: Jeder Israelite ist verpflichtet in Folge des Gebotes Ex. 13. 19, 16 und Deut. 6. 8, 11, 18 sich Thefillin (precatoria) anzulegen. Diese sollen aus zwei ledernen Kapseln bestehen, deren eine sei auf der Stirn über den Zwischenraum zwischen den Augenbrauen, da wo das Haupthaar anfängt, befestigt, während die andere über den Ellbogen auf das Fleisch des Oberarms zu liegen kommt. ידכה bedeutet nach Mechilta Bo § 17 und Parall. ידכהה die schwache, d. i. die linke Hand. Das Wort Totaphoth erklärt R. Akiba Menach. 39 b und Parall. טט בכתפי (l. בכפתי) שתים פת באפריקי שתים (vgl. Brüll, Fremdsprachliche Redensarten, p. 48, der unsere Stelle sprachlich behandelt), tat heisst im Koptischen „zwei“ und pat in Afrika „zwei“, das will nun sagen, dass man die vier Bibelabschnitte, welche die Kopfthefilla enthält, in vier Häuschen legen müsse. Genauer auf die einzelnen Bestimmungen und Gesetze, die sich an dieses Gebot knüpfen, einzugehen, ist hier nicht unsere Sache. Zusammenfassend und systematisch geordnet sind diese in Maimonides Mischne Thora: Hilchot Thefillin. Von christlichen Autoren, die über Phylacterien ausführlich ge-

1) Vgl. Maxim. 6, 8, 7.

handelt, verweise ich auf Wagenseil Sota cap. 2. p. 307 ff. Buxtorf, Synag. Jud., 170 ff.

Die Zeit zu fixiren, wann diese Deutung und mit ihr allmälig die angedeuteten Bestimmungen über die Thefillin zuerst aufkam, sind wir ausser Stande. Dagegen lässt sich annähernd Babylon als der Ort bezeichnen, von dem aus der Gebrauch der Thefillin seine Verbreitung gefunden hat.

Es ist namentlich Schorr gewesen, der zuerst in umfassender und gründlicher Weise die Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit der mündlichen Lehre mit dem Parsismus nachgewiesen hat. Man könnte seine Abhandlungen über diese Materie in seinem Chaluz VII. 1—88, VIII. 1—110 epochemachend nennen, wenn deutsche Gelehrte von ihnen Notiz genommen hätten.

In Babylon hat sich den Juden eine, ihnen bis dahin verschlossene Geisterwelt eröffnet. Dort ist der Glaube an dämonische Mittelwesen, an gute und böse Devas aufgekommen, und dieser Glaube war es, der den Menschengeist auf die schlüpfrigsten, unerquicklichsten Pfade geführt hat. Waren einmal böse Geister da, so musste der Mensch Mittel erfinden, sich vor ihnen zu schützen. Beschwörungsformeln zumeist in barbarischen, unverständlichen Worten,[1] — ein Beweis, dass diese nicht auf heimathlichem Boden entstanden — wurden in Anwendung gebracht. Ich erinnere beispielsweise an die hartklingende Zauberformel, die gegen Eitergeschwulst (סימטא) gesprochen wurde b. Schabb. 22 b: bas basjah mas masjah kas kasjah scharlai u. s. f. Solche Sprüche mögen in der ersten Zeit in Gebrauch gewesen sein da mag man sich noch gescheut haben mit dem heiligen Gottesnamen, dem Tetragrammaton, mystischen Unfug zu treiben, und fremde ausländische Zauberformeln haben genügt, um die Unholde zu bändigen oder zu vertreiben. Einer späteren Zeit standen reichere Mittel zur Verfügung. Die ganze Bibel ward eine Heilmittellehre gegen die zauberischen Spukgestalten, die eine verwilderte Phantasie in den Köpfen

1) Aehnlich bei den Römern, vgl. Ovid. Met. 14. 366 ignotosque deos ignoto carmine adorat.

der Menschen erzeugte. Ja ein Buchstabe der heiligen Schrift den ein geheimnissvolles Krönlein zierte, genügte zuweilen, um eine ganze Legion von Besessenen zu heilen. Das Recitiren einiger Bibelverse macht einen bösen Traum unschädlich. Ber. 55 b u. a. m.

Ein anderes Heilmittel gegen Dämonen und Krankheiten war das Amulet (פירתקא), dieses war entweder ein beschriebenes Pergamentstück, was eigentlich קמיעא hiess, oder ein Bündelchen Pflanzenwurzeln enthaltend, die eigentliche Kamea s. b. Kidd. 23 b.[1]) Der Inhalt der geschriebenen Amulete war verschieden, mitunter waren es Bibelverse b. Schabb. 155 b und ein solches Amulet, mit Bibelversen versehen auf persischem Boden und unter persischem Einfluss entstanden, sind eben die Thefillin, was ihr griechischer Name auch besagt. *Φυλακτήριον* ist nämlich nicht herzuleiten von *Φυλάσσειν τόν νόμον* und durch conservatoria zu übersetzen, sondern es ist ein tutamentum gegen Zauberei und böse Geister.[2])

Zum ersten Mal kommt das Wort *Φυλακτήριον* vor beim *Ἑβραῖος* zu Ez. 13, 18 הוי למתפרות כסתות übersetzt er: *οὐαὶ ταῖς ποιούσαις φυλακτήρια*; das Thargum z. St. übersetzt: רקיעי חשוך Pfühle der Finsterniss. Levy W. B. s. v. רקע bemerkt richtig, „solche Pfühle oder Kissen, die von Zauberinnen genäht wurden, womit man Theile des menschlichen Körpers (die Handgelenke und dgl.) bedeckte. Daraus geht deutlich hervor, dass man unter *φυλακτήρια* nur Schutzmittel gegen Zauberei zu verstehen hat.

Speciell für Thefillin gebraucht dies Wort Matth. 23, 5 in der Strafrede gegen die Pharisäer: *πλατύνουσιν γὰρ τά φυλακτήρια αὐτῶν*, das der Syr. übersetzt: מפתון הנון גר אמרתהון. Adler, N. T. Vers. Syr., und Smith W. B., s. v. אמר, fassen dies als ora fimbria auf; allein solches drückt der zweite Theil des Verses aus: ומרבין צנפתהון דמאניהון. Möglicherweise ist diesem Uebersetzer der Gebrauch der Thefillin fremd gewesen, aber möglich ist auch, dass er ein

---

1) Vgl. über diesen Gegenstand das sehr lehrreiche Buch von G. Brecher, Das Transcendentale im Talmud, Wien 1850. p. 155 ff.

2) Vgl. Stephanus Thesaurus s. v. *φιλ.*

eigenes Wort für Phylacterien hat, das dem Worte תפילין analog gebildet ist. Wie dieses von תפלה פלל, so ist אמרתא von אמר im Sinne von *εὐλογέω*[1]) gebildet. אמרתא wäre demnach identisch mit precatoria.[2])

Dass die Thefillin nun wirklich als Amulete, als eine Art von Exorcismus aufgefasst wurden, ersehen wir aus dem Targum z. H. L. 8. 3: אמרת כנישתא דישראל אנא בחירתא מכל עממיא די אנא קטרא תפילין ביד שמאלי וברישי וקביעא מזוזתא בסטר ימינא דדשא תולתא לקבל תיקי דלית רשו למזיקי לחבלא בי Die Gemeinde Israel spricht: Ich bin auserkoren aus allen Völkern, denn ich binde Thefillin an meine linke Hand und an mein Haupt und befestigt ist die Mesusah an der rechten Seite der Thüre, im dritten Theile der Thürpfosten der Oberschwelle zugewendet,[3]) auf dass die Dämonen keine Gewalt über mich haben. Frankel, über den Einfluss p. 90, bezieht דלית רשו nur auf die Mesusah und nicht auf die Thefillin, aber gewiss mit Unrecht. Giebt man zu, dass die Mesusah ad fugandos daemones gebraucht wurde und wird — ein Gebot, das weit eher in den Schriftworten seine Begründung findet als die Thefillin, — dann wäre es eine falsche Apologie von den Thef. solches abwenden zu wollen. Richtig erkannt haben diese Stelle Winer, Realw. b. s. v. Phylact., und Schorr, Chaluz VII. 5. b, u. A.

Noch deutlicher erfahren wir aus Berach. 23 a, dass die Thefillin ein Schutzmittel gegen Dämonen waren. Von R. Jochanan wird erzählt, dass er die Thefillin in den secessus mitgenommen habe, denn er dachte: הואיל ושרונהו רבנן נטרן, da die Rabbinen es einmal gestattet haben, die Thefillin in der Hand zu halten, indem man seine Nothdurft verrichtet, so mögen ihn diese vor den Dämonen schützen.[4])

---

1) Vgl. Targ. zu Jes. 18, 16 und Levy W. B. s. v. אמר II.

2) Die Vers. Syr. Phylact. ed. White p. 115 übersetzt: פילקטריא.

3) Haneberg, Bibl. Alterthümer, p. 481, übersetzt unrichtig: „eingehüllt in eine Kapsel“, vgl. Levy, W. b. s. v. תולתא und b. Menach. 23 b מצות לתניחה בתחלת שלש העליון.

4) Raschi erklärt das deutlich genug: ich will sie mitnehmen, damit sie mich vor Dämonen beschützen.

In Midrasch Thillim.[1]) zu Ps. 91. 7 lesen wir Folgendes: Der Herr befiehlt seinen Engeln, dass sie dich vor den Dämonen (Masikin) schützen mögen, denn es heisst: es fallen dir zur Seite tausend. R. Jizchak deutet dies so: der linken Hand werden tausend Engel beigesellt, der rechten dagegen zehntausend. Warum diese ungerade Vertheilung? Die Linke, an die man Handthefilla bindet, kann mit tausend Engeln die bösen Geister von sich fern halten, die Rechte muss mehr haben u. s. w. R. Chanina sagt: es heisst nicht, dass Engel dir überliefert werden, sondern sie fallen, das will sagen: Kommen tausend Dämonen über dich, so stürzen sie zusammen dir zur Linken, weil du mit dieser ein Gebot ausübst;[2]) kommen zehntausend Dämonen, so stürzen diese zusammen dir zur Rechten, weil diese viele Gebote ausübt.[3])

Es mag hier noch angeführt werden, dass für das Anlegen der Thefillin der Ausdruck קמע gebraucht wird. Bechor. 30 b. קומעת לו תפלין, die jüngere Parallelstelle b. Abod. sar. liest dafür קושרת und Toss. Demai II und hat gar קמטת.[4])

Von den Judenchristen wissen wir, dass sie sich auch solcher Amulete bedient hatten, dass sie aber nicht wie die Juden Verse aus dem A. T., sondern dass sie die ersten Verse aus dem Evangelium Johannes auf Pergamentstreifen geschrieben und diese mit Kapseln umgeben haben. Chrys. Hom. 72, in Matth. p. 153, vgl. Steph. Thes. v. *φυλακτήρια*. Schorr im Chaluz VII. 51. vermuthet die Mischnah Megilah 4. 8. נתנה על מצחו הריזו דרך מינות „wenn man die Thefilla auf die Stirn bindet, so ist diess die Weise der Ketzer“, beziehe sich auf die Judenchristen, denn diese sollen ihre Amulete auf der Stirn getragen haben.

Hieronymus zu Matth. 23. 5 berichtet, dass zu seiner Zeit noch Inder, Babylonier und Perser Amulete trugen zum Schutze gegen die Dämonen: quod usque hodie Indae et Persae

1) Vgl. dazu Bamid b. rabba c. 12 Tanchuma wajeze § 8 und Mischpatim Ende.

2) Wortspiel von אלף in der Bedeutung: „tausend“ und „eins“.

3) Wortspiel von רבבה mit חרבה.

4) Vgl. Löw, Ben Chananja, II. 150 ff.

et Babylonii faciunt, et qui hoc habuerit quasi religiosus in populis judicatur. Die ganze Stelle bietet sehr Lehrreiches über den Aberglauben jener Zeit dar.

Die Thefillin bei den Juden und der Kosti bei den Parsen.

Eine auffallende Aehnlichkeit hat der Gebrauch des Kosti bei den Parsen mit den Thefillin. Schorr, Chaluz VII. 45; VIII. 26. 42. 48, hat die Gesetzesbestimmungen, die sich an beide knüpfen, mit einander verglichen, den wir uns in Folgendem, zum Theil ergänzend, anschliessen. Bei Spiegel, Avesta S. 9., ist zu lesen: Der Parse kann bis zu seinem siebenten Jahre nichts Uebels thun, thut er etwas, so fällt die Schuld davon auf die Eltern. Mit dem Kosti oder dem heiligen Gürtel wird er bekleidet im siebenten Jahre in Indien, im zehnten bei den Parsen, die in Hirman leben. Vom siebenten bis zum zehnten Jahre fällt die Hälfte der Schuld an dem Ueblen, welches das Kind thut, auf die Eltern."

Nach den Rabbinen trägt ebenso der Vater die Sünden des Katan auf sich. Bis zum wievielten Jahre die gesetzliche Unselbständigkeit an dem Katan haftete, ist aus den älteren Quellen nicht zu ersehen. Die Pubertät des Knaben scheint massgebend gewesen zu sein, ihn zum Gadol zu erheben. Die religiöse Praxis hat sich jedoch dahin entschieden, dass der Knabe im Alter von dreizehn Jahren und einem Tag die Pflichten eines Gadol auf sich nehmen müsse. In diesem Alter bekommt er die Phylakterien als Zeichen seiner Selbstständigkeit, und der Vater spricht den Segensspruch: Ich danke dir, Herr, dass du mich von der Sündenlast meines Sohnes befreit hast.[1])

Spiegel, Vendidad, Farg. 18. 21—26. „Es fragte Zarathustra: Wer ist der Vergängliche, Sterbliche? Darauf entgegnete Ahura Mazda: Wer ein sündiges Gesetz lehrt, o heiliger Zarathustra. Wer während drei Nachtzeiten den Kosti nicht anzieht. Wer nicht die Gâthâs recitirt, nicht die guten Gewässer preist. Wer mir einen Menschen, der

1) Vgl. Löw, Lebensalter, 197 ff.

in solche Enge gerathen ist, in die Weite hinausbringt, der thut kein besseres Werk, als wenn er ihm nach der Breite des Rückens den Kopf abschnitte.

Bab. Berach. 47 b lesen wir: Wer ist ein Am ha Arez? Darauf entgegnete R. Ilai: Wer nicht recitirt das S'chma Morgens und Abends. R. Josua erwiederte: Wer die Thefillin nicht anlegt. R. Ilai fährt fort: Einen solchen Menschen darf man durchbohren, selbst an einem Versöhnungstage, wenn dieser auch am Sabbath trifft. R. Jochanan sagt, man darf ihn gleich einem Fische zerreissen. R. Samuel b. Jizchak fügt noch hinzu, nach der Breite des Rückens zerschlitze man ihn. b. Pesachim 49 b.

Nach Vendidad. 18. 115 ist es dem Parsen eine Sünde ohne Kosti zu gehen, s. Spiegel, Parsigramm. p. 175 V. 14: „Wenn ich ohne Kosti gegangen bin, so bereue ich es."

B. Schab. 118 b spricht R. Schescheth: Gott, lohne es mir, denn ich habe das Gebot der Thefillin treulich erfüllt. Raschi erklärt diess: er ging nämlich nie vier Ellen weit ohne Thefillin.

B. Sukk. 24 a wird es Jochanan ben Sakhai nachgerühmt, dass er nie vier Ellen ohne Thefillin gegangen sei. Dasselbe wird von seinem Schüler R. Elieser ausgesagt.[1])

B. Taanith 20 b. fragen die Schüler den R. Adobi, was ihm eigentlich sein langes Leben erwirkt habe. Unter Anderem giebt er auch an, dass er nie vier Ellen ohne Thefillin gegangen sei.

Spiegel, Einleitung in Vispered Yacna p. XXI: „Nachdem einmal diese Ceremonie (der Umgürtung des Kosti) vorgenommen war, durfte der Parse, ohne sich schwerer Sünde schuldig zu machen, den Gürtel nicht wieder ablegen, ausser des Nachts auf seinem Lager."

B. Menach 36 a wird gefragt: Wie lange darf man die Thefillin auf sich haben? Bis zum Sonnenuntergang ist die eine Antwort. R. Jakob sagt: Bis der Verkehr auf den Strassen aufgehört hat. Eine dritte Meinung der Chakhamim geht dahin, dass man sie bis zur Zeit des Schlafengehens an-

1) Vgl. Tractat Thefillin ed. Kirchheim Ende und die daselbst angegebenen Parall.

legen dürfe. Dazu bemerken die Tosafoth z. St.: Sämmtliche Gelehrte sind der Meinung, dass man von Rechtswegen die Thefillin auch Nachts anlegen dürfte, da sie aber die Besorgniss hegten, man würde in den Thef. einschlafen, so wurde von diesem Rechte kein Gebrauch gemacht.

Die Halachah in den alten Uebersetzungen.

Ex. 13, 10 lesen wir: Und du sollst beobachten dieses Gesetz zur bestimmten Zeit von Tag zu Tag. Dieser Vers und nämentlich der Schluss desselben: מימים ימימה wird von den Paraphrasten verschiedenartig gedeutet. Onkelos übersetzt: מזמן לזמן; jer. Tharg. I: Du sollst beobachten das Gebot der Thefillin zur bestimmten Zeit, nämlich an Wochentagen, nicht aber an Sabbathen und Festtagen, des Tags nicht aber des Nachts: LXX: *ἀφ' ἡμερῶν εἰς ἡμέρας*: Aquila: *ἀπὸ χρόνου εἰς χρόνον*.

Woher die Verschiedenartigkeit in der Auslegung dieses an sich so klaren Satzes? Die Mechilta z. St. Tractat Pessach c. 17 giebt uns darüber genügenden Aufschluss. „Daselbst werden die Worte החקה הזאת 13, 10 auf das Gebot der Thefillin bezogen und desshalb wird מימים ימימה gedeutet: von Tag zu Tag, d. h. alltäglich, und daraus abgeleitet, dass das Gebot des Nachts, an Sabbathen und Festtagen keine Anwendung finde, während andere es zwar „alljährlich“ erklären, aber auch diess auf Thefillin beziehen, indem dieselben alljährlich untersucht werden müssten, ob sie noch brauchbar seien. Dieser ganzen Deutung folgt auch j. Erubin 10, 1 und j. Tharg. I in voller Entwickelung; nicht minder aber die LXX, indem auch sie ימים ימימה „alltäglich“ übersetzen. Allein b. Erubin 96 a und Menachoth 36 b erfahren wir, dass diess die Ansicht Josse's des Galiläers ist, während Akiba החקה הזאת auf Pessach bezieht, מימים ימימה alljährlich erklärt, die Bestimmungen über Thef., welche früher aus dieser Stelle abgeleitet wurden, entweder anderswoher herleitet oder wirklich in Abrede stellt. Wir wissen nun auch, was die Berichtigung des j. Th. II bedeuten will, indem es durch sein מן אילין יומין לאלין ירחין andeutet, מימים

ימי sei „alljährlich" am bestimmten Monate und Tage zu erklären, das Ganze aber auf Pessach zu beziehen, was es entweder nun als selbstverständlich zurücklässt oder was bei uns ausgefallen ist.[1]) Aquilla und Onkelos, die nur in der Schule Akiba's fixirte oder jüngere Halachoth bringen, wie das Geiger vielfach nachgewiesen hat, übersetzen daher auch „von Zeit zu Zeit", d. h. „allljährlich" und beziehen das Ganze auf Pessach.

Ex. 13, 16: und zu Totaphoth zwischen deinen Augen, erklären Onkelos und j. Tharg. I: zu Thefillin; die LXX übersetzen: *καὶ ἀσάλευτον πρὸ ὀφθαλμῶν σου.* Wie Aquila Totaphoth übersetzt, wissen wir nicht mehr genau, weil die Lesarten von einander abweichen. Montfaucon liest: *εἰς ἀτίνακτα,* welches gleiche Bedeutung mit dem *ἀσάλευτον* der LXX hat. Field dagegen, in seiner Ausgabe der Hexapla im Schol. s. St. bemerkt: sincerum puto, *εἰς νακτὰ* a *νάσσω,* stipo, dense impleo. Unter *νακτὰ* hätten wir sonach die Kapseln (בתים), welche die Bibelabschnitte enthalten, zu verstehen. Wahrscheinlicher erscheint uns Montfaucon's Lesart schon aus dem Grunde, weil die LXX eine Parallele bilden. Allein was bedeuten diese Worte? Spencer (De Leg. Hebraeor. ritual. L. 4. c. 2. p. 1213 Tubing. 1732) meint: Inter eos (qui legem illam sensu tantum metaphorico exponendam censuerunt) LXX eum primis notandi veniunt, qui quod in Moisi est טוטפת ipsi non *φυλακτήρια* sed *ἀσάλευτα* transtulerunt.[2]) Frankel hat schon die Schwäche dieses Arguments erkannt, ohne jedoch die Intention der griech. Uebersetzer bei unserer Stelle erfasst zu haben. Derselbe zieht zur Erklärung b. Schabb. 57ᵇ herbei und findet in dieser Stelle, dass Totaphoth eine übliche Benennung für das fest anliegende Stirnband sei, „was auf Thefillin, die ebenfalls um den Kopf schliessen, anwendbar".

Allein aus der angeführten Stelle erfahren wir bloss, dass Totaphoth ein Stirnband ist,[3]) dass dies jedoch unbeweglich

---

1) So Geiger, Urschrift, S. 474; auf die griech. Uebers. hat er nicht hingewiesen.

2) Angef. bei Frankel, über den Einfluss S. 89.

3) טוטפת המקפת לה מאזן לאזן.

und festsitzend sein müsse — und darauf kommt es hier hauptsächlich an — steht dort nicht.

Zum Verständniss des *ἀσάλευτον* führt uns erst die Mechilta Tr. Pessach z. St.[1]) Daselbst wird die Anfertigung der Thefillin in folgender Weise angegeben: Den Inhalt der Kopfthefillah schreibe man auf vier Pergamentstreifen, diese lege man in vier Kapseln (בתים) und, um das Auseinanderfallen der Kapseln zu verhindern, umgebe man diese mit einem Pergamentstreifen.[2]) Dieser Vorschrift gemäss übersetzt nun j. Tharg. I Ex. 13, 9: ולדוכרן חקיק ומפרש על תפלת רשא קביעא כל קביל עינך בגובה. Diess sei Dir zum Andenken eingegraben und gestochen,[3]) die Kopfthefillah sei befestigt deinen Augen gegenüber auf der Höhe des Kopfes.

Aus diesen Vorschriften geht nun klar hervor, dass die Thefillin fest anliegen müssen, in diesem Sinne übersetzen daher LXX und Aquila *ἀσάλευτον* und *ατίνακτα*, das dem קביעא des j. Tharg. I ganz genau entspricht.

Deut. 6. 8 übersetzt Symmachus *διεσταλμένα*, dazu bemerkt Field im Schol. z. St.: Symmachi autem *διεσταλμένα*, sive distincta, s. deducta, s. injuncta, qua ratione de frontalibus Iudaeorum commode dici possit non habemus dicere. Die Schwierigkeit fällt weg, wenn wir annehmen, dass Symm. die Halachah im Sinne hat, nach welcher die Kopfthefilla aus vier Häuschen zusammengesetzt sein muss.

Vulgata und Syrer übersetzen diese Stellen figürlich, und es ist keine halachische Spur bei ihnen zu finden. Eine Stelle aus der Vulgata wollen wir doch näher betrachten, weil wir durch dieselbe zum Verständniss eines talmudischen Wortes gelangen, das von den Lexicographen missverstanden wurde.

Ex. 13. 16 übersetzt die Vulgata: erit igitur quasi signum in manutua, et quasi appensum quid ob recordationem. In der angeführten Stelle b. Schabb. 57[b] wird auf die Frage:

---

1) Vgl. dazu B. Menach 34[b].

2) כותביו על ד עורות ומניחן בעור אחד.

3) Vgl. Jos. A. J. 4. 8. 18 *φέρειν εγγεγραμένα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ βραχίονος* und dazu Löw, Beiträge zur jüd. Alterthumskunde, I. 25.

was טוטפת bedeute, u. a. geantwortet אמר ר"י מ"ד אפודינא. Schönhak im ha-Maschbir, Levg. W. B. und Wiesner, Scholien, erklären אפודינא aus dem griechischen *ἄμπυξ*. Die Identität dieser beiden Wörter ist schwer zu erkennen. Wir halten das Wort vielmehr für das lat. appensum, mit dem die Vulgata die Totaphoth der Bibel wiedergiebt.

Die Totaphoth bei den Samaritanern.

Aus B. Menachoth 42ᵃ ersehen wir, dass die Samaritaner das Gebot der Thefillin nicht anerkannt haben. Dort wird nämlich den Samaritanern die Berechtigung, die Bibelabschnitte für die Thefillin zu schreiben, entzogen, weil nur demjenigen dieses Recht zusteht, der das Thefillingebot anerkennt.[1]) Noch ausdrücklicher bezeugt diess Ibrahim in seinem Bibelcommentar.[2]) Vielleicht lässt sich dieser Widerspruch gegen die rabbanitische Satzung auch im samaritischen Bibeltext nachweisen. Eigenthümlich ist es, dass der Samaritaner für ידך Ex. 13, 9 und Deut. 6, 8 ידיך und für ידכם Deut. 11, 18 ידיכם setzt. Noch mehr: das Wort טוטפת, das bei uns an den drei Stellen Ex. 13, 16. Deut. 6, 8. 11, 18 defect geschrieben ist, ist bei ihm durchgehends plene. Das wird wohl nicht zufällig sein. Aus B. Menach 37ᵇ und B. Synhedr. 4ᵇ wissen wir nun, dass Ismael aus der Schreibung des Wortes Totaphoth die Halacha folgert, dass die Kopfthefillah in vier Häuschen gelegt werde. Seine Deutung geschieht in folgender Weise: es steht dreimal Totaphoth, das deutet auf die vier (Kapseln).[3]) Das will sagen nach unserer Auffassung dieser Stelle: Ismael las in seinem Bibelcodex einmal טטפות plene, also Totaphoth und die beiden anderen Male defect also: Totepheth, d. h. je ein Häuschen und zwei Häuschen, das sind vier.[4]) Um die Möglichkeit dieser Deutung auszuschliessen, schreibt nun der Samaritaner sämmtliche Totaphoth plene. Wahrscheinlich ist es auch, dass ihn

1) כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה.

2) Vgl. Geiger, Zts. d. D. M. G. XX. S. 570.

3) לטטפות לטטפת לטטפת הרי כאן ארבע דברי ר"י.

4) Diese Stelle wurde vielfach missverstanden; sämmtliche Auffassungen vgl. bei Norzi, Minchath Schai zu Deut. 18, 18.

derselbe Beweggrund veranlasst hat יד im Plural zu setzen.[1]) Der samar. Uebersetzer setzt natürlich überall den Plural, wo ihn sein Text hat. Eine Eigenthümlichkeit seiner Uebersetzung des Wortes Totaphoth müssen wir noch betrachten. In der Londoner Polygl. wird dieses durch מטפין wiedergegeben. Castelli im Lexicon übersetzt das mit Phylacterion, jedoch ohne Beleg dafür, dass dem Worte diese Bedeutung zukommt. Zum Verständniss dieses Wortes gelangen wir durch den samaritanisch-arabischen Bibelübersetzer Abu-Said; er übersetzt nämlich Ex. 13, 16 mit wenukatan bajna ajnajka, d. h. zu Punkten oder Tropfen zwischen deinen Augen.[2]) Abu-Said hat demnach מוטפת a. v. נטף tropfen, träufeln hergeleitet. In diesem Sinne wird wohl auch die Uebersetzung des Samaritaners aufzufassen sein, indem wir מטפין nicht mit Phylacterien übersetzen, sondern es für das hebräische מטפה „Tropfen" halten.

Unsere Auffassung dieses Wortes beleuchtet zugleich einen interessanten Gebrauch, den die Samaritaner noch jetzt bei der Darbringung des Pessachopfers beobachten. Petermann berichtet nämlich in seinen Reisen, S. 237, Folgendes von den Samaritanern: wir sahen „wie sich Knaben mit dem Opferblute einen Strich von der Stirne bis zur Nasenspitze machten, und Väter und Mütter dasselbe thaten." Das ist nichts anderes als die buchstäbliche Erfüllung des Gebotes Ex. 13, 16 im samaritischen Sinne: sie sollen sein zu Blutstropfen zwischen euren Augen.

Die Totaphoth bei den Sadducäern und Karäern.

Wie die geistigen Ahnen der Karäer, die Sadducäer, zu dem Gebote der Thefillin sich verhielten, lässt sich aus den vorhandenen Quellen nur schwer ermitteln. Aus Horajoth 4ª liesse sich der Beweis führen, dass die Sadducäer gegen dieses Gebot keinen Einwand erhoben; aus B. Menach. 42ᵇ scheint aber das Gegentheil hervorzugehen. Vielleicht hat Ismael die Sadducäer im Sinne, wenn er den, nach einer

---

1) Vgl. Mechilta Bo. c. 17.
2) Vgl. Freitag, Lex., IV. 325.

Seite hin, milden Satz ausspricht:[1]) viel strenger sind die Satzungen der Schriftgelehrten als die der heiligen Schrift; denn spricht einer: ich anerkenne das Gebot der Thefillin nicht, so ist er frei; spricht jemand dagegen: ich will fünf Totaphoth anfertigen, während doch die Schriftgelehrten nur vier angeordnet haben, so ist er schuldig. Das will nun sagen: man kann den Schriftsinn, den Sadducäern gleich, tropisch auffassen, dagegen darf man sich nicht gegen eine Satzung der Schriftgelehrten auflehnen.

Die Karäer erklären die Stellen Ex. 13, 16 und Parallele bildlich und ziehen zum näheren Verständniss die V. V. H. L. 8. 6, Spr. 3, 3. 7, 3 herbei. Zum ersten Male finden wir diese Ansicht ausgesprochen bei David b. Abraham, einem Zeitgenossen Saadias.[2]) Im zwölften Jahrhundert unterzieht Juda Hadassi die Gesetzesbestimmungen der Rabbaniten über das Anfertigen der Thefillin und über das Abschreiben der Bibelabschnitte einer scharfen Kritik.[3]) Ihm schliessen sich im 14. Jahrhundert Aron bei Elia[4]) und Aron bei Josef an.[5]) Beide polemisiren gegen Ibu Esra, der die Tradition aufrecht erhalten möchte. Das Wesentlichste, was die Kanäer gegen die rabbanitische Auffassung der Totaphoth einwenden, hat im 16. Jahrhundert Mordechai b. Nissan zusammengestellt.[6]) Er sagt: das Gebot Deut. 6, 8. 9, welches sich an anderen Stellen wiederholt, beobachten die Rabbaniten buchstäblich; sie legen nämlich die Thefillin an Hand und Kopf und heften die Mesusah an die Pfosten. Wenn sie nun die ganze Thorah da hinein schreiben würden, da könnte man ihnen noch recht geben, so sie aber nur vier Stellen, die das Gebot erwähnen, aufnahmen, so geschieht diess in ganz unberechtigter Weise. Unsere Weisen haben eingesehen, da für das Wort Totaphoth, das dreimal erwähnt

---

1) B. Synhedr. 88b j. Berach. 1, 4 האומר אין תפילין לעבור על דברי תורה פטור חמש טטפת לעבור על דברי סופרים חייב.
2) Vgl. Pinsker, Lickute, I. 123.
3) Vgl. Eschkol. Alph. 130.
4) im Kether Thorah z. St.
5) im Mibechar z. St.
6) Vgl. A. Neubauer, aus der Petersburger Bibliothek, S. 51 u. 99.

wird, einmal Sikkaron steht, jenes auch nur „Andenken“ heissen könne. Und in der That ist der Sitz des Verstandes in der Stirn zwischen den beiden Augen, und die Schrift will damit nur sagen, dass wir uns die Gebote genau einprägen damit wir Nichts vergessen sollen. In diesem Sinne fasst es auch Spr. 6, 21: binde sie um deinen Hals. Wer mit der Redeweise der heiligen Schrift vertraut ist, wird vielfach gefunden haben, dass wir viele Gebote nicht buchstäblich nehmen können. Wenn z. B. Deut. 10, 16 befohlen wird, die Vorhaut des Herzens zu beschneiden,[1]) so erkennt wohl ein Jeder, dass diese Stelle nur bildlich aufgefasst werden kann, in derselben bildlichen Weise sind also auch die V. V. über Thefillin und Mesusah aufzufassen.

1) Vgl. über diese Metapher die sehr instruktive Auseinandersetzung Ibn Esra's im Jesod Mora ed. Kreizenach, Frankfurt 1840, deutscher Theil S. 77.

Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium.

Von
Prof. Dr. **H. Holtzmann.**

1.

Die Prioritätsfrage.

Die letzten vier Jahre sahen drei Commentare zu den Johannesbriefen, beziehungsweise zum ersten und bedeutendsten unter denselben, erscheinen. Zwei davon sind wesentlich praktischer Natur, der von Rothe[1]) und Wolf[2]), der dritte, von Huther[3]), stellt bloss eine neue Bearbeitung längst bekannter Arbeiten dar. Der Verfasser vorliegender Studien hat sich diese Commentare zunächst im Interesse gewisser Probleme der johanneischen Kritik angesehen, bezüglich welcher es ihm bisher schwer gefallen ist und zum Theil noch immer schwer fällt, eine ganz bestimmte Stellung zu gewinnen. Die erste dieser Schwierigkeiten betrifft die Frage nach der Priorität, die wenigstens von den beiden praktischen Erklärern dahin beantwortet wird, der Brief lasse sich ohne die Annahme, dass er in seinen Lesern zugleich Leser des Evangeliums voraussetze, nicht verstehen. Auch ich habe

---

1) Der erste Brief Johannis, praktisch erklärt. Aus Richard Rothe's Nachlass herausgegeben von Dr. K. Mühlhäusser. Wittenberg, Kölling. 1878.

2) Ein exegetischer und praktischer Commentar zu den drei Briefen St. Johannis. Von Carl August Wolf. Leipzig, Kössling. 1881.

3) Die drei Briefe des Apostels Johannis, bearbeitet von Dr. Joh. Ed. Huther. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage (Meyer's kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament, 14. Abth.). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1880.

mich bisher stets demselben Resultate entgegengetrieben gefunden, uud zwar fast wider Willen, da ich aus allgemeineren Motiven vielmehr einem Standpunkte zustreben würde, der in den Briefen „ankündigende Vorboten des Evangeliums“[1]) zu erblicken vermag. Indem ich daher die Gründe, welche mir zwingend erscheinen, zusammen fasse, geschieht es zugleich ausdrücklich mit dem Vorbehalte, mich gern eines Besseren belehren zu lassen, falls Jemand die einzelnen Glieder meiner Beweisführung zu lähmen oder im Ganzen derselben ein *πρῶτον ψεῦδος* nachzuweisen vermöchte.

Um nun zu constatiren, dass Beziehungen, welche eine Erklärung im Sinne der angedeuteten Alternative verlangen, zwischen beiden Schriftstücken überhaupt obwalten, stellen wir zunächst in denjenigen Parallelen, welche das schriftstellerische Verhältniss mit besonderer Evidenz hervortreten lassen, das eigentliche Beobachtungsmaterial zusammen.

Brief.	Evangelium.
1,1. *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς . . . περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.*	1,1. *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.* 1,4. *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.*
ὃ ἀκηκόαμεν ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα.	1,14. *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.*
1,2. *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη,*	1,14. *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐθεασάμεθα.*
καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν	1,34. *κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα.* 3,11. *ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν.* 3,32. *ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε τοῦτο μαρτυρεῖ.* 8,26. *ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ.* 8,40. *τὴν ἀλήθειαν λελάληκα ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός.*

1) H. Lüdemann in dieser Zeitschrift, 1879, S. 568.

Brief.	Evangelium.
	15,15. ἃ ἤκουσα ἐγνώρισα ὑμῖν.
	16,13. ὅσα ἂν ἀκούσῃ λαλήσει.
	19,35. ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν.
καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα.	1,1. ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. 1,2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 11,25. ἐγώ εἰμί ἡ ζωή.
1,4. ταῦτα γράφομεν ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν (oder nach ℵ *B* ἡμῶν) ᾖ πεπληρωμένη.	3,29. ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται. 15,11. ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ. 16,24. ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη. 17,13. ἵνα ἔχωσι τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς.
1,5. ὁ θεὸς φῶς ἐστίν.	1,4. ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.
1,9 (2,29). δίκαιός ἐστιν.	17,25. πατὴρ δίκαιε.
1,10. ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.	5,38. τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα.
2,1. παράκλητον ἔχομεν,	14,16. ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν.
(3,7) Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.	5,30. ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν.
2,2. αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν,	11,51. ἤμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους,
οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον,	11,52. καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον,
ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.	ἀλλὰ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.

Brief.	Evangelium.
2,3. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν,	8,31. ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ.
ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.	14,21. ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με, ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου.
2,5. ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν.	14,23. ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν.
	15,10. ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου.
2,6. ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν.	13,15. ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε.
2,8. ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν.	13,34. ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν.
ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.	1,5. τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει.
	1,9. τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν.
2,10. ἐν τῷ φωτὶ μένει καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.	11,9. ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ οὐ προσκόπτει.
	11,10. ἐὰν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.
2,11. ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.	12,35. ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.
	12,40. τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς.
2,23. πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει.	15,23. ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ.

Brief.	Evangelium.
	15,24. μεμισήκασι καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου.
2,27. τὸ αὐτὸ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων.	14,26. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὑμᾶς διδάξει πάντα.
	16,13. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.
3,1. ὁ κόσμος ... οὐκ ἔγνω αὐτόν.	1,10. ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.
	16,3. οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ.
	17,25. ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω.
3,2. ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα.	17,24. ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσι μετ' ἐμοῦ.
3,5. ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.	8,46. τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;
3,8. ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν,	8,41. ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν.
	8,44. ὑμεῖς ἐκ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ.
ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.	ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς.
3,10. οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.	8,42. εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν ἠγαπᾶτε ἂν ἐμέ.
3,11. αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.	15,12. αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.
3,12. ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν.	7,7. ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά ἐστιν.
3,13. μὴ θαυμάζετε εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.	15,18. εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε.
	15,19. διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.
	17,14. ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς.
3,14. μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.	5,24. μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

Brief.	Evangelium.
3, 15. *πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.*	8, 44. *ἀνθρωποκτόνος.*
	5, 38. *τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα.*
3, 16. *ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε,*	15, 13. *μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.*
καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.	15, 12. *ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.*
3, 22. *ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν.*	9, 31. *ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ, τούτου ἀκούει.*
	15, 7. *ἐὰν τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἂν θέλητε αἰτήσασθε καὶ γενήσεται ὑμῖν.*
	15, 16. *ἵνα ὅ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῷ ὑμῖν.*
	16, 23. *ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα, δώσει ὑμῖν.*
3, 23. *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν.*	6, 29. *τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος.*
	15, 12. *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.*
3, 24. *καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ.*	14, 21. *ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτὰς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με.*
καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.	14, 20. *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν.*

Brief.	Evangelium.
4, 6. ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν.	8, 47. ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει.
4, 9. ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπεστάλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.	3, 16. οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλὰ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.
4, 10. οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς.	15, 16. οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς.
4,11. εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.	15, 12. αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.
4,12. θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται.	1, 18. θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε.
	5, 37. οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.
	6, 46. οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέ τις.
4, 13. ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν.	14, 20. ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν.
4, 14. καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκε τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.	3, 17. ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ... ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.
	4, 42. αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.
4, 16. καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν.	6, 69. καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν.

Brief.	Evangelium.
ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ.	15, 10. μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου· καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ.
5, 1. πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.	1, 12. ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτου.
	1, 13. οἱ .... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
5, 3. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.	14, 15. ἐὰν ἀγαπᾶτέ με τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε.
	14, 21. ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με.
	14, 23. ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει.
	14, 24. ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ.
5, 4 (4, 4). πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον.	16, 33. ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.
5, 6. ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος.	19, 34. ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ.
οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι.	3, 5. ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος.
	14, 17. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας.
καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.	15, 26. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.
	16, 13. τὸ πνεῦμα τῆς ἀλη-

Brief.	Evangelium.
	θείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.
	19, 35. καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία.
5, 9. εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν,	5, 34. ἐγω δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω.
	8, 17. δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν.
ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν,	5, 32. ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ.
	8, 18. καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ.
ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.	5, 36. ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου.
	10, 25. τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου, ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.
5, 10. ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ, ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.	3, 18. ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.
	3, 33. ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν, ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν.
	5, 32. οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.
5, 12. ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν.	3, 15. ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.
	5, 24. ὁ πιστεύων .. ἔχει ζωὴν αἰώνιον.

Brief.	Evangelium.
	6, 40. *ἵνα πᾶς ὁ .. πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* 6, 47. *ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον.*
ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.	3, 36. *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν.*
5, 13. *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον τοῖς πιστεύουσιν* (so ℵB, dagegen A und die Meisten *οἱ πιστεύοντες*, recepta endlich *καὶ ἵνα πιστεύητε*) *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*	20, 31. *ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.*
5, 14. *ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν.*	14, 13. *ὅ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω.* 14, 14. *ἐάν τι αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ποιήσω.* 16, 23. *ἄν τι αἰτήσητε τὸν πατέρα δώσει ὑμῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου.*
5, 16. *ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον . . . ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον, οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ.*	11, 4. *αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον.* 17, 9. *οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ.*
5, 20. *οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν . . . οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.*	17, 3. *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.* 17, 6. *ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις.*

Angesichts dieser Reihe von correspondirenden Stellen erklärt nach dem Vorgang von Bleek, B. B. Brückner u. A. auch noch Huther[1]) den Brief für eine Vorstufe des Evangeliums, wie im kritischen Lager unter Voraussetzung einer Zweiheit von Verfassern nach Zeller's Vorgang auch noch O. Pfleiderer[2]), unter der entgegengesetzten Voraussetzung Hilgenfeld[3]) thun. Dagegen lassen auf dem traditionellen Standpunkte, den sie mit den vier erstgenannten Theologen theilen, nach dem Vorgange von Lücke, De Wette, Ewald, Braune, Guericke und Haupt auch noch Rothe[4]) und Wolf[5]), auf kritischem Standpunkte Späth[6]), Mangold[7]) und Schenkel[8]) unter Voraussetzung der Identität des Verfassers, unter der entgegengesetzten Voraussetzung, also in der Nachfolge von Baur und A., Hoekstra[9]) das Evangelium dem Briefe vorangehen.

Für die Priorität des Briefes fallen besonders folgende Erwägungen in's Gewicht: 1) Der Eingang 1, 1—4 geht noch nicht hinaus über die Personificirung abstracter Kategorien, nämlich der *ζωὴ αἰώνιος* und des *λόγος τῆς ζωῆς*, spitzt sich mithin noch nicht zu in dem concreten Begriffe des Logos, findet in letzterem noch nicht den correcten und dauernden Ausdruck für eine, ihm an sich allerdings mit dem evangelischen Prolog gemeinsame, Vorstellungsweise.[10]) Erst das Evangelium ersetzt den Monarchianismus, welchen der Brief mit anderen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts gemein hat, durch eine, Vater und Sohn persönlich unterschei-

---

1) S. 34 ff.

2) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1869, S. 419 ff.

3) Einleitung in das N. T. S. 737 ff.

4) S. 2 f. steht zwar das Gegentheil. Es wird S. 704. 707 nachgewiesen werden, dass über dem Ausarbeiten des Commentars der Verfasser anderer Ansicht geworden ist. Auch habe ich selbst im Jahre 1858 Rothe in der hier angenommenen Weise lehren hören.

5) S. 3.

6) Protestanten-Bibel S. 897 ff.

7) Bleek's Einleitung in das N. T. 3. Aufl. S. 685.

8) Das Christusbild der Apostel. S. 189.

9) Theologisch Tijdschrift I. 1867. S. 137 ff.

10) Pfleiderer, S. 420.

dende, also mit bestimmterem Begriffsapparat operirende Theologie. Freilich hat auch das Evangelium den Monarchianismus keineswegs sofort überwunden; derselbe findet sich auch noch neben und nach ihm, und zwar in ausgeprägtester Form. Es könnte also auch Rückbildung vorliegen. Von dieser Möglichkeit wird unser zweiter Artikel handeln, und der dritte wird zeigen, dass im Unterschiede vom Evangelium gerade dem Briefe, wenn er auch die Thesis in unbestimmterer Weise vertritt, dafür die präcisere antithetische, nämlich die speciell gegen die Häresie gerichtete Formel eignet (4, 2).

2) Nachdem der Briefsteller zuerst Christus als παράκλητος dargestellt (2, 1), führt der Evangelist, durch seinen Christus sprechend, den heiligen Geist als ἄλλος παράκλητος ein (14, 6). In der That aber wird hierdurch doch nur die Einerleiheit der hier wie dort vertretenen Begriffswelt erwiesen.

3) Der Briefsteller erwartet 2, 18. 28; 3, 2 noch eine nahe Parusie; der Evangelist hat diese Erwartung aufgegeben. Aber der Letztere bietet überhaupt originalere und individuellere Ansichten, welche der Erstere ebenso gut dem katholischen Durchschnittsglauben näher bringen kann, als nach der entgegengesetzten Hypothese der Evangelist einen Fortschritt von diesem Durchschnittsglauben repräsentiren würde.

4) Der Briefsteller steht dem paulinischen Lehrbegriff noch näher, indem er 1, 9 Gottes Gerechtigkeit ähnlich wie Röm. 3, 26 als Motiv zur Sündenvergebung geltend macht und Christi Werk 2, 2 als ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν fasst im Anschlusse an Röm. 3, 25, wogegen der Evangelist das Werk Christi unter den ganz andern Gesichtspunkt stellt, dass der Sohn den Vater verklärt hat durch Offenbarung seines Namens unter den Menschen (17, 4—8)[1]. Aber in Bezug auf das Verhältniss von Natur und Gnade steht dafür der deterministische Evangelist dem Paulinismus näher als der Briefsteller, und 2, 2 berührt sich jedenfalls mit Joh.

---

1) Pfleiderer, S. 419 ff.

11, 51. 52 schon rein schriftstellerisch, wird sich darum dogmatisch nicht gegensätzlich dazu verhalten.

5) Auf 1. Joh. 5, 6 wird Joh. 19, 34. 35 in einer Weise Rücksicht genommen, daraus hervorgeht, dass dem Evangelisten der ursprüngliche Sinn jener Stelle fremd gewesen. Sonst hätte er bei der Umsetzung des dogmatischen Inhaltes in eine Geschichtsthatsache nicht neben dem Blut auch das Wasser, welches doch, weil auf die Taufe bezüglich, mit dem Tode Jesu nichts zu thun hat, aus Jesu Seite fliessen, aus dem Testimonium spiritus auch nicht eine rein äussere Bezeugung durch den Gewährsmann werden lassen.[1]) Aber nur schwer lässt sich das Missverständniss beweisen, vermöge dessen aus dem gegen den Doketismus angerufenen Zeugniss des Geistes eine äusserlich constatirte Thatsache geworden sein soll. Dagegen verweisen wir für die umgekehrte Annahme auf den Schluss dieses Artikels (S. 711).

6) Der Fortschritt vom Brief zum Evangelium bezeichnet zugleich einen Fortschritt in Bezug auf den griechischen Ausdruck. Aber es giebt auch Rückschritte, und die Voraussetzung der Identität des Verfassers ist erst noch zu untersuchen.

7) Der Brief wird bei Papias und Polykarp schon benutzt zu einer Zeit, da sichere Spuren von der Benutzung des Evangeliums fehlen. Aber letzteres taucht dafür bei Justin auf, und es wäre begreiflich, wenn die populärere von beiden Schriften, zugleich auch die weniger gegen das traditionelle Christenthum anstossende, schneller bekannt geworden sein sollte[2]).

Für die andere Seite der Alternative spricht Folgendes:

1) Unzweifelhaft liegt auf Seite des Evangeliums die grössere Originalität, daher der Brief sich eher wie ein Nachtrag zum Evangelium ausnimmt, als dieses sich eignet, die Erfüllung der Verheissungen des Briefes darzustellen. Man beachte, wie der Briefsteller als Hauptinhalt die Predigt Jesu

1) Pfleiderer, S. 420.

2) Nach Ewald (Gesch. Isr. VII, S. 217 f.) wäre das Evangelium früher geschrieben, der Brief aber früher veröffentlicht worden.

den Gedanken ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν (1, 5) und als Hauptgebot, das Gott durch Jesus gegeben, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (4, 21) namhaft macht. An Beides hätte er sich bei Abfassung des Evangeliums besser erinnern dürfen, als dadurch geschieht, dass Joh. 3, 19; 8, 12; 9, 5 vielmehr Christus als φῶς und Joh. 13, 34; 15, 12 die durch die Liebe Christi motivirte Liebe der Christen als dessen neues Gebot erscheint.[1]) Aber diese und andere Fälle von Inconcinnität führen vorher noch, als es zur Entscheidung der uns hier interessirenden Frage kommt, vor das zweite der zu besprechenden Probleme, welches vielmehr der Identität des Verfassers gilt.

2) Zu constatiren ist die Unverständlichkeit mancher abbreviirten und contrahirten Formeln des Briefes ohne das Evangelium. Es sind namentlich Stellen wie 2, 2 (= Joh. 11, 52); 23 (= Joh. 15, 23. 24); 27 (= Joh. 14, 26); 3, 8 (= Joh. 8, 44); 4, 6 (= Joh. 8, 47); 5, 12 (= Joh. 3, 36); 14 (= Joh. 14, 13. 14), in welchen man nicht bloss die kürzere, sondern auch die reifere, jedenfalls die spätere Form wahrzunehmen glaubt.[2]) Bei genauerer Verfolgung ladet aber auch eine solche Beobachtung leicht vielmehr zu der Beantwortung der zweiten Frage ein, sofern sie eher am Platze scheint unter der Voraussetzung, dass hier ein Späterer auf Grund des Evangeliums und der Bekanntschaft seiner Leser damit arbeitet, als wo man von der Annahme der Identität des Verfassers und insonderheit der apostolischen Echtheit beider Schriften ausgeht. Denn wenn der Brief auch für uns Heutige des Evangeliums als eines Commentares bedarf, so folgt daraus noch nicht ein Gleiches für die ersten Leser, sofern diese ja an der mündlichen Verkündigung des, als so lange unter ihnen anwesend gewesen zu denkenden, Apostels einen viel besseren Commentar gehabt hätten.[3])

1) Hoekstra, S. 159. Vgl. daher die Verlegenheit der Exegeten zu 4, 21 auch noch bei Rothe und Wolf. Jener findet die betreffende ἐντολή nur „der Sache nach“ (S. 162) in den Evangelien, dieser nur „im Geiste unserer Religion“ (S. 232).

2) Braune in Lange's Theol. hom. Bibelwerk, N. T., XV, 2. Aufl. 1869, S. 11.

3) Huther, Reuss, Wolf, S. 9.

3) Etwa die Hälfte der obigen Parallelen ist von der Art, dass sie im Evangelium die Capitel 13—17 berühren.[1]) Der Commentar scheint es daher besonders auf die Abschiedsreden abgesehen zu haben. Aber die Situation des inmitten der Seinigen redenden und von ihnen Abschied nehmenden Christus steht an und für sich zu derjenigen des apostolischen Oberhirten, der seinen Gemeinden das schriftliche Vermächtniss des Briefes hinterlässt, in einer näheren Analogie als die des Joh. 1—12 mit den Juden streitenden Christus.

Ist aber auch keine der drei Schlussweisen in ihrer Allgemeinheit geeignet, ein sicheres Endresultat zu vermitteln, so können doch Fälle eintreten, deren individuelle Beschaffenheit dem Exegeten ihre Anwendung nahe legt, ja aufnöthigt. So scheint uns namentlich gleich der Eingang des Briefes 1, 1—4 mit Sicherheit auf Joh. 1, 1. 14 zurückzuweisen, zumal da ein ἀπαγγέλλειν von der Art des V. 3 in Aussicht gestellten Inhaltes im Briefe selbst vergeblich gesucht wird. Nichts folgt von dem, was wir nach einer solchen Ankündigung erwarten sollten: weder eine metaphysische Betrachtung über die ζωή, noch ein historisches Referat über dasjenige, was zu sehen und zu hören und zu betrachten gewesen.[2]) Wie übrigens auch in der Mitte des Briefes geschieht (4, 14), charakterisirt sich dieser Eingang als Anrede an die Leser des Evangeliums[3]), daher denn auch von den beiden Formeln *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη καὶ ἑωράκαμεν* (1, 2) und *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐθεασάμεθα* (Joh. 1, 14) die letztere ohne Zweifel als die in sich klarere, also wohl durch die erstere vorausgesetzte erscheint.[4]) „Besonders könnte der *λόγος τῆς ζωῆς* (1, 2) kaum gedeutet und begriffen werden, wenn den Lesern nicht der evangelische Prolog vorgelegen hätte".[5]) Auch der Schluss des Eingangs *ταῦτα γράφομεν ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη* (1, 4) sieht

1) Braune, S. 5.

2) Hoekstra, S. 160 ff. Ebenso Thiersch: Kirche im Apostolischen Zeitalter, 3. Aufl. S. 260.

3) So Rothe, S. 16. 21. Vgl. oben S. 700, Note 4.

4) Hoekstra, S. 144. 162. Im Grunde auch Huther, S. 47.

5) Wolf, S. 3. Im Grunde auch Huther, S. 35.

aus, wie eine Andeutung davon, dass der Brief den erfreulichen Eindruck des Evangeliums zu ergänzen und zu vollenden gedenke. Diese Andeutung geschieht freilich mit Benutzung von Worten des Evangelisten, welche in den Abschiedsreden des johanneischen Christus (Joh. 15, 11; 16, 24; 17, 13) als Abschluss der ganzen neuen Offenbarung ebenso am Platze, als schwer erklärlich bei einem Schriftsteller sind, dessen Leser Alles, was er ihnen zu sagen hat, bereits wissen (2, 21. 27).[1])

Nachdem so der Briefsfeller nach dem Vorbilde des Evangeliums einen Prolog gebildet hat, lässt er sich 1, 5—7 von jenem Begriffe des *φῶς* leiten, welcher ein Hauptthema des johanneischen Prologs,[2]) aber auch des Abschnittes vom Blindgeborenen war (Joh. 8, 12; 9, 5), in dessen Gedankenkreis die Rede mit 1, 8 einmündet[3]). Der Inhalt dieses Verses (*ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν*) sieht auf Joh. 9, 41 (*νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν*) zurück, insofern der Briefsteller daraus (*εἰ τυφλοὶ ἦτε οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν*) den ihm sonst nicht eigenen Ausdruck *ἁμαρτίαν ἔχειν* aufnimmt (sonst *ἁμαρτάνειν, ἁμαρτίαν ποιεῖν*) und dem *τυφλὸν εἶναι* das *εἰπεῖν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν* substituirt, wie denn auch gegenüber dem *ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει* des Evangelisten der Briefsteller 1, 9 sofort zu der Art und Weise übergeht, wie diejenigen, welche ihre Sünden bekennen, derselben auch ledig werden.[4]) Zugleich schwebt auch eine Erinnerung der Art und Weise vor, wie den Juden, weil sie sich nicht als Thäter und Knechte der Sünde erkennen wollen, jedwede Erkenntniss der Wahrheit abgesprochen wird (Joh. 8, 32—34). Auch die Berührungen, welche die folgende Partie mit dem Evangelium aufweist, sind desshalb als nicht rein zufällig zu betrachten, weil der Verfasser, sobald er die Idee des *ἱλασμός* berührt (2, 2), die Reminiscenz an die sachliche Parallelstelle Joh. 11, 51. 52 sogar im Satzbau zur Schau trägt.

---

1) Hoekstra, S. 162.
2) Ebendas. S. 144. Vgl. Haupt: Der erste Brief des Joh. S. 21.
3) Hoekstra, S. 162f.
4) Ebendas. S. 166.

Den deutlichsten Beleg für unseren Satz bieten aber erst die Verse 2, 7. 8. Dass mit der ἐντολὴ καινή und der ἐντολὴ παλαιά dasselbe Gebot gemeint ist, nehmen heutzutage so gut wie alle Ausleger an. Denn durch 9—11; 3, 11. 23; 2. Joh. 5 wird die althergebrachte und auch von der grossen Mehrzahl der neueren Erklärer getheilte Auslegung sichergestellt, wornach es das Gebot der Bruderliebe ist, welches ein altes heisst, sofern die zum guten Theil sicher schon als Christen geborenen Leser es ἀπ' ἀρχῆς besessen[1]); sie gehören also schon einer späteren Generation an[2]) und wissen gar nicht anders, als dass dieses das Hauptgebot sei, weil es „so alt ist als das Christenthum selbst“[3]). Andererseits aber ist es auch wieder ein specifisch christliches Gebot, und so namentlich in derjenigen Evangelienschrift, auf deren Inhalt der Briefsteller durchweg reflectirt. „Setzt er bei seinen Lesern Kenntniss seines Evangeliums voraus, so konnte er in dieser Beziehung vollends ganz zweifellos sein; denn sie mussten sich bei Vers 8 schlechterdings an Joh. 13, 34 erinnern“.[4]) Hier und 15, 10. 12 wird es ja ausdrücklich als ein neues eingeführt. Beziehung auf diese Stellen nehmen daher schon Theophylakt und Oekumenius, unter den Neueren Baur, Hilgenfeld, Ewald, De Wette, Weiss, Hoekstra, Braun, Mangold, Haupt und Hoekstra[5]), ja „vielleicht“ selbst Düsterdieck an.

Mit den folgenden Versen 2, 9—11 schliesst der Briefsteller diesen Abschnitt ab, und der Umstand, dass 2, 10. 11 sich erkennbarst mit dem Bilde Joh. 11, 9. 10; 12, 35 berührt (man vergleiche besonders die Correspondenz der Sätze vom σκάνδαλον ἐν αὐτῷ und φῶς οὐκ ἐν αὐτῷ und das dem σκάνδαλον entsprechende προσκόπτειν, das beiderorts stehende οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει), spricht allerdings für diejenige Construction des Briefinhalts, welcher zufolge der Begriff des

1) Ewald, Sander, Neander, Düsterdieck, Erdmann, Huther, De Wette-Brückner, Haupt, Wolf, S. 41.

2) Hilgenfeld, S. 362.

3) Hoekstra, S. 166.

4) Rothe, S. 56 f.

5) S. 165 ff.

Lichtes den ersten Theil desselben beherrscht.[1]) Vornehmlich verräth sich die Abhängigkeit darin, dass Formeln, die im Evangelium nicht fern von einander stehen, hier in unmittelbare Nähe gestellt werden, und zwar auf Kosten des Sinnes. Denn vermöge der Combination von Joh. 12, 35. 40 ist statt des Teufels die Finsterniss selbst zur blendenden Macht geworden.

Sehr charakteristisch ist nun aber der Anfang des neuen Abschnittes (2, 12—14), wo nach richtiger Lesart ein dreimaliges γράφω mit denselben drei Causalsätzen begründet ist, auf welche unmittelbar darauf auch ein dreimaliges ἔγραψα sich stützt. Das scheint so sehr eine unerträgliche Tautologie zu sein, dass seit Calvin Manche auf den Verdacht der Unechtheit von V. 14 geriethen. Aber in dem Wechsel der Zeit liegt ein materieller Unterschied, und alle Ausleger scheitern ausser denjenigen, welche die Gegenwart auf den Brief beziehen (wie 1, 4), die Vergangenheit aber auf das Evangelium.[2]) Der Verfasser, der sich bei dieser Gelegenheit mit dem Evangelisten identificirt, will angeben, unter welchen Voraussetzungen er sich an die christlichen Leser wende: nämlich unter der, dass sie die wesentlichen Grundlagen des christlichen Glaubens und Lebens bereits kennen und in sich aufgenommen haben. Weder die geschichtliche Darstellung im Evangelium, noch die Ermahnungen des Briefes sind für andere als für wirkliche Christen bestimmt — und zwar für solche, in deren Kreisen das Christenthum schon eine bestimmte Continuität gewonnen hat, also für Kinder, welchen in der Taufe die Sünden vergeben sind[3]), für Jünglinge, welche im praktischen Kampf

1) Rothe, S. 61: „Bis dahin hat Johannes immer noch den 1, 6 ausgesprochenen Gedanken festgehalten.“

2) Socinus, Whiston, Storr, S. G. Lange, Baumgarten-Crusius, Ebrard, Schott, Thiersch, Hofmann, Mangold, Braune, Rothe, S. 68. Dass Letzterer ἔγραψα dagegen S. 65. 67 auf eine frühere briefliche Mittheilung bezieht, beweist nur wieder die Zwiespältigkeit des herausgegebenen Manuscripts (vgl. auch S. 58. 73).

3) Entweder sind die παιδία die Christen überhaupt, die dann in die Classe der „Väter“ und der „Jünglinge“ zerfallen (Rothe, S. 63),

wider die heidnische Aussenwelt erstarkt, für Väter, welche in der Erkenntniss Gottes-Vorbilder geworden sind.

Im Uebrigen geht der Verfasser von nun an direct zur Verfolgung seines polemischen Zweckes über, und es ist deshalb erklärlich, wenn er sich nunmehr freier bewegt und seine Abhängigkeit ihm weniger auf Schritt und Tritt nachgewiesen werden kann. Nichtsdestoweniger bieten sich auch jetzt noch der betrachtenden Vergleichung manche Stellen, die ohne Rückblick auf das Evangelium schwer zu begreifen sind. So dürfte 2, 25 die *ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ὑμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον* doch eher auf Joh. 10, 28; 14, 19—21; 17, 14[1]), als etwa auf Apoc. 2, 10; Jak. 1, 12; 1. Tim. 4, 8 zurücksehen, und ebenso was von dem *χρίσμα* gesagt ist, dass es *μένει ἐν ὑμῖν* und *διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων καὶ ἀληθές ἐστιν* (2, 27), so dass ihr *οἴδατε πάντα* (2, 20) auf Joh. 14, 26, wo der heilige Geist, nach 16, 13 ein Geist der Wahrheit, gerade dieses Geschäft der Belehrung übernimmt.[2]) Insonderheit aber begegnen wir gleich im dritten Capitel noch zwei Fällen, wo die Direction, welche die Gedanken des Briefstellers nehmen, ihre Erklärung einfach aus dem Evangelium empfangen.

Zunächst erweist sich der Verfasser von 3, 8—15 ganz durch Erinnerung von Joh. 8, 40—44 geleitet[3]). Dass hier die Juden die *ἔργα* ihres Vaters thun (8, 41), welcher darum der Teufel sein muss, weil sie Jesu gegenüber nicht Liebe (8, 42), sondern mörderischen Hass an den Tag legen (8, 40), also ein echtes Gelüsten des Teufels, welcher Menschenmörder von Anfang ist (8, 44), giebt dem Briefsteller Anlass nicht blos zu einzelnen Ausdrücken, wie *τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*, sondern zu folgender Verallgemeinerung jener Stelle des Evangeliums: aus dem Teufel und ein Kind des Teufels (3, 10), welcher von Anfang an sündigt (3, 8), ist, wer seinen

---

oder aber „die Stelle beweist, dass schon damals in den Gemeinden getaufte Kinder vorhanden waren" (Wolf, S. 57).

1) Wolf, S. 93.

2) Ebendas. S. 82: „Da sich Johannes auf dieses Wort hier offenbar bezieht".

3) Hoekstra, S. 145.

Bruder nicht liebt (3, 10), wie Kain, der erste Mörder, that (3, 12), welchem gleich Jedweder, der den Bruder hasset, ein Menschenmörder ist (3, 15). Es wird sonach das Urtheil, dass der Teufel ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς 8, 44, worin auch Wolf den Anlass für die Ausführungen des Briefes findet [1]), in diesem so auseinandergelegt, dass zunächst (3, 8) nur im Allgemeinen ausgesagt wird, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει; dann werden die τέκνα τοῦ διαβόλου eben daran erkannt, dass sie sündigen (3, 10), und zwar in der Nachfolge Kains, der ein Brudermörder wurde (3, 12), womit der Ausdruck ἀνθρωποκτόνος wieder erreicht, aber von dem Vater auf den Sohn, vom Teufel auf den Sünder übertragen ist (3, 15).

An demselben Orte 3, 13 wird der Satz εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος wörtlich aus Joh. 15, 18 entnommen. Hier freilich war er damit begründet, dass auch Jesus selbst Gegenstand des Hasses der Welt war. Das eigentliche Ziel der Rede war also, diesen Hass, wenn er sich gegen die Jünger kehrt, als etwas Selbstverständliches, als nichts Verwunderliches erscheinen zu lassen, wie denn auch 15, 19. 20 weitere Gründe in derselben Richtung aufgeboten wurden. Ganz diesem Gedankenkreis ist es somit entnommen, wenn der Briefsteller seinen hypothetischen Satz mit μὴ θαυμάζετε einleitet. Nun schimmert aber die Partie der Abschiedsreden, aus deren Zusammenhang 1. Joh. 3, 13 = Joh. 15, 18 begegnete, überhaupt in der ganzen Ausführung des Briefes 3, 11—16 durch. Dem Vers 11 entspricht Joh. 15, 12 — eine Stelle, auf welche der Briefsteller wie früher (2, 7), so auch noch später (3, 23; 4, 11) zurückgreift. Hier aber ist die Beziehung um so deutlicher als gleich 3, 16 wieder dem folgenden Vers Joh. 15, 13 entspricht, während die zwischeneingeschobene Stelle Vers 12—15 nur erklärlich wird, wenn man annimmt, dass im Geiste des Briefstellers Vers 16 schon geschrieben war, d. h. dass er Joh. 15, 13 gelesen hat, ehe er dazu kam, dem Gedanken dieses Verses „das Leben für die Brüder lassen“ sein Gegenbild „dem Bruder das Leben nehmen“ (3, 12) vorauszuschicken. Nachdem Kains Hass gegen den

1) S. 123. Vgl. S. 137. 145.

rechtschaffenen Bruder als vorbildlich für den Hass der Welt gegen die Christen gesetzt war (3, 13), wird aus dem Umstand, dass innerhalb der christlichen Gemeinschaft das Gegentheil von Hass, die Liebe, maassgebende Norm ist, der unterschiedene Wesenscharakter der Christen gefolgert (3, 14), welchem gegenüber ja der Hassende ein Kain und Brudermörder ist (3, 15). Damit ist der Ausgangspunkt wieder erreicht und der Briefsteller schliesst Vers 16 mit einer Umschreibung von Joh. 15, 13 ab, um sich übrigens auch später noch einmal in seiner Ideenassociation durch Reminiscenzen an die Abschiedsreden bestimmen zu lassen. Denn *ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ* 3, 24 sieht schlechterdings auf Joh. 14, 20. 21 zurück. Das „Halten seiner Gebote" führt den Briefsteller auf „die bleibende Gemeinschaft mit dem Erlöser", auch nach Rothe, „wahrscheinlich, indem es ihn an ein bestimmtes Wort des Erlösers erinnerte, in welchem dieser als die Frucht des Haltens seiner Gebote die Gemeinschaft mit ihm darstellt".[1])

Mit Uebergehung von Einzelheiten, wie 4, 9—11, in welchem Abschnitt Wolf mit Recht ein Echo von Joh. 3, 16 findet,[2]) oder 4, 17, wo die Gleichung nur durch Erinnerung an Joh. 17, 21 ff. recht verständlich wird,[3]) legen wir ein entscheidendes Gewicht der Stelle 5, 6—12 bei, welche vor Allem als Reflex der, übrigens bereits 3, 9 als bekannt vorausgesetzten,[4]) Rede Joh. 3, 3—18 erscheint, damit aber auch noch die verschiedenartigsten anderweitigen Reminiscenzen an das Evangelium verbindet. Zunächst sieht der Verfasser nämlich auf Joh. 19, 34 zurück, wo aus der Seite des Getödteten Wasser und Blut ausfliessen.[5]) Daher 1. Joh. 5, 6 *ὁ ἐλθὼν ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι*, was wenigstens

1) S. 128.
2) S. 202.
3) Rothe, S. 154. Vgl. auch Haupt, S. 136.
4) Wolf, S. 127.
5) Rothe, S. 176: „Dass Johannes sich, um diese Gedanken auszudrücken, gerade der Worte Wasser und Blut bedient, das kann gar wohl bestimmt durch den von ihm selbst im Evangelium 19, 34. 35 erzählten Umstand, den er als einen mysteriös bedeutsamen zu betrachten scheint, veranlasst worden sein." Vgl. auch Haupt, S. 259.

mittelbar auf die beiden die Welt entsündigenden Mysterien der Taufe und des Abendmahls zu beziehen ist.[1]) Von jenem handelte Joh. 3, 5, von diesem Joh. 6, 51 ff. Wie aber schon Joh. 3, 6. 8 nur noch vom *πνεῦμα*, nicht mehr vom blossen Vehikel desselben, vom *ὕδωρ*, die Rede ist,[2]) so wird auch mit Bezug auf die Abendmahlsrede vom *τρώγειν τὴν σάρκα* und *πίνειν τὸ αἷμα* Joh. 6, 63 gesagt: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.* Das *πνεῦμα*, ohne welches weder das Wasser der Taufe, noch das Blut des Abendmahles Wirkungskraft besässe, erscheint daher im Briefe geradezu als das dritte im Bunde. Geführt wurde der Verfasser auf diese rein formale Coordination und speziell auf die Aussage, dass der Geist sei *τὸ μαρτυροῦν ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια* durch den Rückblick auf Joh. 19, 35, wo mit Bezug auf den Humor miraculosus weiter gesagt wird: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει.* An die Stelle des Apostels, welcher nach Joh. 15, 27 als Organ des nach 15, 26 von Christus zeugenden *πνεῦμα* auftritt, lässt der Briefsteller das letztere selbst, an die Stelle des Joh. 19, 35 nur unklar und schwankend angedeuteten Augenzeugen die, vom Geist gewirkte, zweifellose Erfahrungsthatsache des christlichen Bewusstseins treten. Mit dem Gedanken an Joh. 15, 26. 27; 19, 34. 35 verschmilzt hier aber zugleich noch eine Reminiscenz an Joh. 3, 5, wo gleichfalls *ὕδωρ* und *πνεῦμα* combinirt waren. Wie aber hier (Joh. 3, 11. 12), so findet auch 1. Joh. 5, 9. 10 ein Uebergang statt zu der also vermittelten *μαρτυρία*, und sucht der Gedanke schliesslich beiderseits (Joh. 3, 15. 16 = 1. Joh. 5, 11. 12) seinen Ruhepunkt in der Gabe des ewigen Lebens, welche jedem auf Grund solches Zeugnisses Glaubenden zu Theil wird. Dazwischen schieben sich noch mannigfache anderweitige Momente aus der Begriffswelt des Evangelisten herein. Weil Joh. 8, 17 zweier Menschen Zeugniss wahr ist, wird überhaupt

---

1) Vgl. meine Ausführungen in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1879, S. 413 ff.

2) A. a. O. S. 409 ff.

auf die Bethätigung Jesu als des Erlösers in Wasser und in Blut Nachdruck gelegt, und wird von da, wie wenn Joh. 8, 17 *δύο ἀνθρώπων η μαρτυρία ἀληθής ἐστιν* eben gelesen worden wäre, 1. Joh. 5, 9 weiter gefahren: *εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν.* Wenn es aber gleich weiter heisst *ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ ὅτι μαμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ,* so ist solches ohne Rückblick auf Joh. 5, 32. 8, 18. 10, 25 einfach nicht zu verstehen. Ebenso entspricht der folgende Vers den Stellen Joh. 3, 18. 33. 5, 32, und klingt 1. Joh. 5, 9. 10 materiell Joh. 3, 11 (*ὁ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε*) und formell Joh. 3, 12 (der a minori ad majus argumentirende Bedingungssatz) nach. Noch bestimmter erinnert der Gegensatz von *ὁ πιστεύων* und *ὁ μὴ πιστεύων* mit dem an letzteres Moment begründend sich anschliessenden *ὅτι οὐ πεπίστευκεν* an den ganz gleichen Bau der auch inhaltlich verwandten Stelle Joh. 3, 18. Nur ist 1. Joh. 5, 10 noch mit aufgenommen, was das Evangelium sofort in der sich anschliessenden Reflexion bietet, welche Joh. 3, 31 wieder den Gedanken von 3, 12. 13 aufnimmt und 3, 33 dasselbe in positiver Form ausspricht (*ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεός ἀληθής ἐστιν*), was 1. Joh. 5, 10 negativ ausgedrückt wird (*ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν*).

Zum guten Ende copirt der Verfasser 5, 13 ebenso ersichtlich den Schluss Joh. 20, 31, wie er sich im Anfange an den Prolog gehalten hatte, und die späteren Abschreiber haben sich beeilt, die Verwandtschaft beider Stellen noch auffälliger zu machen, wie selbst der für die recepta eingenommene Wolf zugesteht.[1]) Derselbe bemerkt auch richtig, dass sich schon wegen des an die Stelle von *αἰτεῖν* tretenden *ἐρωτᾶν* das Verbot 5, 16 direct auf Joh. 17, 9 zurückbezieht,[2]) und dass 5, 20 „ganz im Sinne des Wortes Joh. 17, 3 gehalten ist.“[3])

1) S. 264.

2) S. 280.

3) S. 292. Ebenso Rothe, S. 202.

Zur Frage nach den Quellen des Lucas-evangeliums.

Von

C. Wittichen.

Während diejenigen, welche sich zur Erklärung der Composition der drei ersten Evangelien der Marcushypothese bedienen, gemeiniglich neben diesem Evangelium nur noch eine einzige Quelle, die sogenannten λόγια, statuiren, hat der Verfasser Dieses, zuerst in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Die Composition des Lucasevangeliums, Jahrg. 1873 S. 499 ff.) und sodann in seinem Leben Jesu (1876, S. 43 ff., und in den kritischen Bemerkungen zu den einzelnen Stücken), noch eine weitere Quelle für solche nicht dem Bearbeiter angehörigen Stücke aus Lucas angenommen, welche sich bei Matthäus nicht vorfinden. Zu dieser Annahme wurde der Verfasser durch die Erwägung geleitet, dass es nicht denkbar sei, dass Matthäus, wenn ihm diese Stücke vorlagen, sie nicht irgendwie sollte benutzt haben, wovon gleichwohl keine Spur vorhanden ist, dass dieselben einen von den „λογία" sehr verschiedenen Charakter an sich tragen, und dass ein Stück, wie Luc. 13, 10 ff. bezüglich seiner Parallelen schwer erklärlich werde, wenn man keine besondere Quelle dafür annimmt (vgl. mein Leben Jesu, S. 230).

So viel uns bekannt, hat unsere Annahme bis jetzt keine Zustimmung gefunden. Hilgenfeld (Einleitung in das neue Test., S. 552 ff.) verhält sich ablehnend zu derselben, Holtzmann aber (Jenaer Literaturz. 1876 Nr. 18) hält dieselbe wenigstens für entbehrlich. Ein weiteres Studium der Frage hat

uns jedoch nicht dazu geführt, die Hypothese fallen zu lassen, vielmehr haben nachträgliche sprachliche Untersuchungen in dem Evangelium uns in unserer Ansicht bestärkt. Die Beobachtungen, welche wir dabei gemacht haben, wollen wir im Folgenden mittheilen.

Die betreffenden Abschnitte aus Lucas, welche dabei in Betracht kommen, sind folgende: Luc. 3, 10—14; 7, 36—50 (nach Ausscheidung der späteren Zusätze: 37 b; 38 b; 46; 48 bis 50, vgl. m. L. J. S. 142 ff.); 9, 52—56; 10, 30—42; 11, 27 f.; 12, 13—21 u. 49, 13, 10—17; 31—33; 14, 7—14; 15, 11—32; 17, 7—10; 18, 9—14; 19, 1—10; 39 f.; 23, 46. Bei der Zusammenstellung dieser Abschnitte haben wir alles ausgeschieden, dem, wie namentlich 16, 1—12 u. 19—51, wahrscheinlich ältere Elemente zu Grunde liegen, die aber nicht mehr ausgeschieden werden können.

Sieht man diese Stücke auf ihre Spracheigenthümlichkeiten an, so stellt sich heraus, dass dieselben, trotzdem sie von Lucas überarbeitet worden sind, eine Anzahl von Ausdrücken enthalten, welche entweder in den synoptischen Evangelien oder aber im ganzen neuen Testamente einzig oder fast einzig (im Texte und im Contexte derselben Pericope) vorkommen und für welche Lucas sonst nicht selten Synonyma gebraucht. Es sind folgende:

Lc. 3, 13: *πράσσειν* eintreiben, im n. T. nur noch Lc. 19, 23.
14: *διασείειν*, im n. T. nur hier.
συκοφαντεῖν (auch 19, 8, welche Stelle ebenfalls hierher gehört), im n. T. nur hier.
ἀρκεῖσθαι zufrieden sein, in den Evang, nur hier.
ὀψώνια Sold, nur noch 1. Cor. 9, 7.
7, 36: *κατακλίνεσθαι*, sonst im n. T. nur noch Lc. 24, 30.
38: *βρέχειν* netzen, im n. T. nur hier.
ἐκμάσσειν, ausser bei Joh., wo es entlehnt ist, im n. T. nur hier.
41: *χρεωφειλέτης*, im n. T. nur hier u. Lc. 16, 5.
δανειστής, im n. T. nur hier.
43: *ὑπολαμβάνειν* unterstellen, sonst im n. T. nur noch Apg. 2, 15, mit folgendem *ὅτι* nur hier.
45: *φίλημα*, nur noch Lc. 22, 48 und bei Paulus.

Lc. 7, 45: διαλείπειν, im n. T. nur hier.
47: οὗ χάριν quapropter, im n. T. nur hier, bei Lc. dafür sonst διό (Lc. 1, 35; 7, 7; Apg. 10, 29).
9, 53: προσώπον für die betreffende Person selbst, im n. T. nur hier.
54: ἀναλίσκειν, ausser Gal. 5, 15 u. 2. Thess. 2, 8 nur hier, bei Lc. sonst ἀπολλύναι (4, 34; 17, 27 u. 29).
10, 30: ὑπολαμβάνειν entgegnen, im n. T. nur hier.
περιπίπτειν, ausser Jac. 1, 2, wo es metaphorisch steht, im n. T. nur hier und Apg. 27, 41.
πληγὰς ἐπιτιθέναι schlagen, in den Evang. nur hier, sonst bei Luc. τύπτειν (12, 45; 18, 17; 21, 32; 23, 3).
ἡμιθανής, im n. T. nur hier.
τυγχάνειν, in der vorliegenden Bedeutung nur hier.
31: κατὰ συγκυρίαν, im n. T. nur hier.
ἀντιπαρέρχεσθαι, im n. T. nur hier.
33: ὁδεύειν, im n. T. nur hier, bei Lc. sonst πορεύεσθαι.
34: καταδέειν, im n. T. nur hier.
τραῦμα, desgl.
ἐπιχέειν desgl.
ἐπιβιβάζειν, sonst im n. T. nur noch Lc. 19, 35 u. Apg. 23, 24.
κτῆνος, in den Evang. nur hier.
πανδοχεῖον (u. πανδοχεύς: V. 35), im n. T. nur hier.
ἐπιμελεῖσθαι, im n. T. nur noch 1. Tim. 3, 5.
35: προσδαπανᾶν, im n. T. nur hier.
ἐπανέρχεσθαι, im n. T. nur noch Luc. 19, 15, sonst hat Lc. ὑποστρέφειν (2, 20; 8, 37 u. s. w.).
38: ὑποδέχεσθαι, in den Evang. nur noch Lc. 19, 6, welche Stelle ebenfalls hierher gehört, sonst hat Lc. δέχεσδαι (21, 17 u. s. w.) und ξενίζειν (Apg. 10, 23; 28, 7 u. s. w.).
39: παρακαθίζεσθαι, nur hier im n. T.
περισπᾶσδαι, im n. T. nur hier.
40: συναντιλαμβάνεσθαι, im n. T. nur noch Röm. 8, 26, bei Lc. dafür βοήθειν (16, 9; 21, 28).

Lc. 10, 41: τυρβάζεσθαι, im n. T. nur hier, Lc. würde eher κόπον ἔχειν gebraucht haben (vgl. 11, 7; 18, 5).
11, 27: μαστοί Brüste, im n. T. nur noch Lc. 23, 79.
28: μενοῦνγε imo potius, in den Evang. nur hier, sonst noch bei Paulus.
12, 14: μεριστής, im n. T. nur hier.
16: εὐφορεῖν, im n. T. nur hier.
18: καθαιρεῖν abbrechen, im n. T. nur hier, sonst hat Lc. dafür κατασκάπτειν (Apg. 15, 16).
49: πῦρ βάλλειν im n. T. nur hier.
ἀνάπτειν, in den Evang. nur hier (sonst noch Apg. 28, 2; Jac. 3. 6).
13, 4: ὀφειλέτης Sünder, im n. T. nur hier.
7: ἀμπελουργός, im n. T. nur hier.
καταργεῖν unfruchtbar machen, desgl.
8: κόπρια, desgl.
11: συγκύπτεον, desgl.
ἀνακύπτειν, im n. T. nur hier und (tropisch) Lc. 13, 17 (Joh. 8, 7 u. 10 ist ἀναβλέψας zu lesen).
εἰς τὸ παντελές, im n. T. nur noch Hebr. 7, 25.
12: απολύεσθαί τινος befreit worden von etwas, im n. T. nur hier; Lc. gebraucht sonst ἐξαιρεῖσθαι (Apg. 7, 10; 12, 11; 23, 17).
13: ἀνορθοῦν aufrichten, nur noch Hebr. 12, 12.
14: ἡμέρα τοῦ σαββάτου, Lc. gebraucht auser 14, 5 sonst σάββατον allein: 6, 9; 13, 15; 14, 1 u. 3.
17: καταισχύνεσθαι, nur hier in den Evang., Lc. hat 16, 3 αἰσχύνεσθαι.
32: ἰάσεις ἀποτελεῖν, nur hier, Lc. hat 9, 1 νόσους θερεαπεύειν.
33: ἐνδέχεσθαι, in den Evang. nur hier.
14, 7: ἐπέχειν auf etwas achten, in den Evang. nur hier, sonst noch Apg. 3, 5; 1. Tim. 4, 16; Lc. braucht sonst παρατηρεῖν (Lc. 14, 1; 20, 20).
9: αἰσχύνη, in den Evang. nur hier.
10: πρὸςἀναβαίνειν, im n. T. nur hier.
ἀνώτερος weiter hinauf, nur hier und Hebr. 10, 8.

Lc. 14, 12: γείτονες, bei den Synopt. nur noch Lc. 15, 6 u. 9, wo es wahrscheinlich aus unserer Stelle eingeschoben ist, ausserdem nur noch Joh. 9, 8.
ἀντικαλεῖν, im n. T. nur hier.
ἀνταπόδομα (ἀνταποδοῦναι V. 14), im n. T. nur hier und bei Paulus.

15, 12: ἐπιβάλλειν zugehören, nur hier im n. T.
οὐσία Vermögen, desgl.
διαιρεῖν theilen' im n. T. nur hier und 1. Cor. 12, 11.
διασκορπίζειν verschwenden, sonst im n. T. nur noch Lc. 16, 1.

13: ἀσώτως, im n. T. nur hier.

14: ὑστερεῖσθαι darben, in den Evang. nur hier.

16: κεράτιον Johannisbrodfrucht, nur hier.

17: μίσθιος, im n. T. nur hier.

22: δακτύλιος, desgl.
σιτευτός, desgl.

23: εὐφραίνεσθαι, ausser im Contexte auch in der hierher gehörigen Stelle 12, 19, sonst in den Evang. nur noch Lc. 16, 19, der übrigens σκιρτᾶν (6, 23) oder εὐθυμεῖν (Apg. 27, 22; 25) oder χαίρειν (23, 8; Apg. 5, 41; 8, 39; 11, 23; 13, 49) gebraucht.

24: νεκρός verschollen, im n. T. nur hier (ähnlich Röm. 6, 11 = nicht vorhanden für), ebenso das entgegengesetzte ἀναζᾶν.

25: συμφωνία, im n. T. nur hier.
χορός, desgl.

17, 7: ἀροτριᾶν, nur noch 1. Cor. 9, 10.
ποιμαίνειν, im eigentlichen Sinne nur noch 1. Cor. 9, 7.

10: ἀχρεῖος, hyperbolisch gebraucht nur hier (im eigentlichen Sinne bloss Mt. 25, 30).

18, 11: μοιχός, in den Evang. nur hier.

13: ἱλάσκεσθαι gnädig sein, im n. T. nur hier.

19, 2: ἀρχιτελώνης, im n. T. nur hier.

4: προτρέχειν, im n. T. nur noch Joh. 20, 4.
συκομωρέα, im n. T. nur hier.

Es sind diess 88 aussergewöhnliche Ausdrücke in 110 Versen und zwar zu zwei Dritteln Hapax legomena im neuen Testament überhaupt. Einige von ihnen fanden sich, abgesehen von den Wiederholungen im nächten Context, auch sonst in den genannten Abschnitten. Dass diese letztern nun von Lucas herrührten, ist nicht denkbar, auch wenn man bloss auf das Sprachliche reflectirt; denn wenn derselbe auch einen nicht geringen eigenen Wortschatz besitzt (es sind im Evangelium ungefähr 400 Ausdrücke), so überragt die obige Wortzahl denselben doch bei weitem, da nach dem Verhältniss von 88 zu 110 mehr als die doppelte Zahl von eigenthümlichen Worten in den 1140 Versen des Evangeliums erwartet werden müsste. Hat doch Lucas auch eine nicht geringe Anzahl von Ausdrücken aus der von ihm gemeinsam mit Matthäus benutzten Quellenschrift aufgenommen, wie wir sehen werden. Nur eine geringe Zahl der oben verzeichneten Ausdrücke aber kommt auch sonst bei Lucas vor und sind dieselben in diesem Falle höchst wahrscheinlich entlehnt. So wenig daher die verzeichneten Abschnitte aus Lucas nach Inhalt und Charakter von dem Evangelisten herrühren können — wie sich denn ihre Einfügung in den Text auch hier und da noch deutlich verräth (z. B. 10, 30 ff; 17, 7 ff.) — so wenig können sie es auch, sprachlich betrachtet.

Diese ihre Originalität spricht nun aber auch gegen ihre Zugehörigkeit zu der zweiten Quelle, den „λόγια“ des Papias Eine sprachliche Verwandtschaft mit den letzteren hat sich uns bei dem aufgestellten Wortverzeichniss nicht bemerkbar gemacht. In der That sind es nur sehr wenige aussergewöhnliche Ausdrücke, welche sich gleichzeitig hier und dort finden, nämlich:

Lc. 15, 29: *δουλεύειν*, auch Mt. 6, 24,
„ 17, 10: *ἀχρεῖος*, auch Mt. 25, 30,
„ 18, 12: *ἀποδεκατοῦν*, auch Mt. 23, 23.

Dagegen ist der eigenthümliche Wortschatz der zweiten Quelle ein ganz anderer. Es gehören dazu hauptsächlich folgende Ausdrücke:

Lc. 3, 7: *ὑποδεικνύναι* (vgl. Mt. 3, 7),
Lc. 3, 7: *φεύγειν ἀπό τινος* (ebd.),

Lc. 3, 8: *ἄξιός τινος* angemessen einer Sache (Mt. 3, 8),
9: *ἀξίνη* (Mt. 3, 10).
6, 20 ff.: *μακάριος* (Mt. 5, 3 ff.),
39: *ὁδηγεῖν* (Mt. 15, 14),
41 f.: *κάρφος* (Mt. 7, 3 ff.). *δοκός* (ebd.),
44: *σταφυλή* (Mt. 7, 16),
7, 22: *εὐαγγελίζεσθαι* (Mt. 11, 5),
25: *μαλακός* (Mt. 11, 8), *ἀμφιεννύναι* (ebd.),
28: *γεννητοὶ γυναικῶν* (Mt. 11, 11),
32: *προσφωνεῖν* (Mt. 11, 16), *αὐλεῖν* (Mt. 11, 17),
34: *φάγος* (Mt. 11, 19),
9, 58: *φωλεός* (Mt. 8, 20), *κατασκήνωσις* (ebd.)
10, 2 ff.: *ἐργάτης* (Mt. 9, 37 f.),
12: *ἀνεκτός* (Mt. 10, 15),
13: *σάκκος* (Mt. 11, 21), *σποδός* (ebd.),
15: *καταβιβάζειν* (Mt. 11, 23),
18: *ἀστραπή* (Mt. 24, 27),
11, 3: *ἐπιούσιος* (Mt. 6, 11),
9 ff.: *κρούειν* (Mt. 7, 7 f.),
13: *δόμα* (Mt. 7, 11),

Lc. 11, 31: *πέρας* (Mt. 12, 42),
34: *ἁπλοῦς* (Mt. 6, 22),
36: *φωτεινός* (ebd.),
39: *ἁρπαγή* (Mt. 23, 25),
42: *ἡδύοσμον* (Mt. 23, 23),
46: *φορτίον* (Mt. 23, 4),
12, 6: *στρουθίον* (Mt. 10, 29), *ἀσσάριον* (ebd.),
7: *ἀριθμεῖν* (Mt. 10, 30),
27: *κρίνον* (Mt. 6, 28), *νήθειν* (ebd.),
28: *κλίβανος* (Mt. 6, 30),
33: *κλέπτης* (Mt. 6, 19), *σής* (ebd.),
39: *διορύσσειν* (Mt. 24, 43),
46: *διχοτομεῖν* (Mt. 24, 51),
55: *καύσων* (Mt. 20, 12),
58: *ἀντιδίκος* (Mt. 5, 25),
13, 21: *ἄλευρον* (Mt. 13, 33), *σάτον* (ebd.), *ζυμοῦν* (ebd.),
24: *στενός* (Mt. 7, 13),
29: *ἀνατολή* (Mt. 8, 11), *δυσμή* (ebd.),
13, 34: *ποσάκις* (Mt. 23, 37),

Lc. 13, 34: ὄρνις (ebd.), νοσσιά (Mt. 23, 37), πτέρυξ (ebd.),
16, 13: δουλεύειν (Mt. 6, 24),
16: βιάζεσθαι (Mt. 11, 12),

Lc. 17, 27: κατακλυσμός (Mt. 24, 38),
35: ἀλήθειν (Mt. 24, 41),
ἀετός (Mt. 24, 28),
19, 23: τόκος (Mt. 25, 27).

Es würde nichts helfen, diese Differenz des beiderseitigen Wortvorrathes auf den Unterschied des Inhaltes zurückzuführen, denn gerade dieser Unterschied deutet doch nicht minder wie der sprachliche auf verschiedene Quellen hin. Dass die von uns getrennt gehaltene zweite und dritte Quelle des Lucas Eine Schrift ausgemacht hätten, ist also ebenso unwahrscheinlich, wie dass die zu der dritten Quelle gerechneten Stücke Produkte des Evangelisten seien.

Es ist diess Ergebniss nicht ohne Belang für die Geschichte. Sind es ja doch gerade diese Stücke, auf denen die Annahme eines einjährigen Aufenthaltes Jesu in Judäa vor seinem Einzuge in Jerusalem beruht. Diese Annahme wie wir sie in unserm Leben Jesu (S. 208 ff.) zu begründen gesucht haben, erhält durch das Resultat der vorliegenden Untersuchung eine neue Stütze; denn rühren die eigenthümlichen Einschiebsel des Lucas in den synoptischen Rahmen aus sprachlichen Gründen weder von dem Evangelisten noch vom Verfasser der „λόγια" her, so ist der Verdacht ungegründet, es möchte jene Annahme auf einer blossen Fiction des Lucas beruhen.

Woher kommt der Name Silas?

Von

Lic. Dr. Friedrich Zimmer

in Bonn.

Nach der gewöhnlichen, wenn auch nicht überall (z. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Aufl., S. 97) mit gleicher Zuversicht ausgesprochenen Meinung soll der Name *Σίλας*, unter welchem in der Apostelgeschichte (15, 40. 16, 19. 25. 29. 17, 4. 10. 14. 15. 18, 5) der Gehülfe des Paulus erscheint, den dieser selbst (1. Th. 1, 1. 2. Th. 1, 1. 2. Cor. 1, 19) *Σιλουανός* nennt, eine Abkürzung aus diesem letzteren römischen (*Σιλουανός* = Silvanus) Namen sein. Als parallele Verkürzungen werden die bei Profanschriftstellern sich findenden Bildungen *Ἀλεξᾶς* für *Ἀλέξανδρος* (Jos. bell. 6, 1, 8); *Μηνᾶς* für *Μηνόδωρος*, *Πυθᾶς* für *Πυθόδωρος*, *Μετρᾶς* für *Μετρόδωρος* und die gerade im N. T. so häufigen Contractionen, *Νυμφᾶς* für *Νυμφόδωρος*, *Ζηνᾶς* für *Ζηνόδωρος*, *Ἑρμᾶς* für *Ἑρμόδωρος*; *Ἀρτεμᾶς* für *Ἀρτεμίδωρος*; *Ὀλυμπᾶς* für *Ὀλυμπιόδωρος*; *Θευδᾶς* für *Θεύδωρος* = *Θεόδωρος*; *Δημᾶς* (aus *Δημέας*) für *Δημήτριος* oder *Δήμαρχος*; *Παρμενᾶς* für *Παρμενίδης*; *Λουκᾶς* für *Λουκανός* (Lucanus) angeführt. Dagegen stellt sich allerdings sofort ein, wenn auch keineswegs ausschlaggebendes Bedenken ein: Alle diese Bildungen haben den Accent als Circumflex auf der letzten Sylbe. Ausnahmen, die man anführt, sind nur *Ἀπολλώς* für *Ἀπολλώνιος* — aber hier ruht der Accent doch auf der letzten Sylbe, die auch sonst bei Contractionen den Acut behält, vgl. Krüger, Griech. Sprachlehre, § 8, 11 — und, was wichtiger scheint, *Ἀμπλίας* für Ampliatus, *Ἀντίπας* für *Ἀντίπατρος*, *Κλεόπας* für *Κλεόπατρος*. Aber bei den letzten

Beispielen ruht der Accent in der unverkürzten Form augenscheinlich so deutlich auf der drittletzten Sylbe, dass es nach Zusammenziehung der beiden letzten schon auf derselben (jetzt also der vorletzten) bleiben musste. Ganz anders das oxytonirte *Σιλουανός*, das seinen Accent bei der Zusammenziehung schwerlich zurückwerfen konnte. Allerdings stammt die Accentuation unseres Textes erst aus späterer Zeit, vielleicht ist es nur ein Fehler der Accentuatoren, dass sie *Σίλας* geschrieben haben, wobei freilich auffällig bleibt, dass sie darin übereinstimmen.

Immerhin mag der Accentuation nicht allzu viel Gewicht beizumessen sein. Auffälliger ist schon die Ausstossung des *ου*. Nach Lucanus = *Λουκᾶς* gebildet, müsste man Silvanus = *Σιλουᾶς* erwarten.

Aber überall findet sich *Σίλας*, nicht nur von zwei[1]) Personen in der Apostelgeschichte, sondern auch verschiedentlich ausserhalb des neuen Testaments, nämlich, so weit mir bekannt (vgl. Pape, Wörterbuch d. gr. Eigennamen) von einem Freunde des Agrippa (Jos. Arch. 18, 6, 7. 19, 8, 3 u. ö.), von einem Babylonier (Jos. Bell. Jud. 2, 19, 2. 3, 2, 1), von einem Tyrannen von Lysias (Jos. Arch. 14, 3, 2), von einem Statthalter von Tiberias (Jos. Vit. 17), endlich von einem Presbyter in Aegypten (Zoeg. cat. codd. 546, 21).

Fällt hier nicht auf, dass der Name nicht bei Originalgriechen vorkommt, sondern nur von oder bei Juden? Ich meine, das führt darauf, den Namen aus dem hebräischen herzuleiten. Mit dem Flussnamen *Σίλας* oder *Σίλλας*, das sich auf die indogermanische Wurzel sil (vgl. *σίαλον, σάλος*,

1) Von dem Gehülfen des Paulus (Silas = Silvanus), glaube ich, ist der Bote der jerusalemitischen Gemeinde (Apg. 15, 22. 27. 32) zu unterscheiden, theils wegen Apg. 15, 33 vgl. mit 15, 40, theils weil ersterer römischer Bürger war (Apg. 16, 37), was von jenem kaum zu vermuthen ist. Ist, wie ich an anderer Stelle nachgewiesen zu haben glaube, Silas (Silvanus) und Titus einunddieselbe Person, so folgt ausserdem aus Apg. 15, 2 (*τινὰς ἄλλους ἐξ αὐτῶν*) vgl. mit Gal. 2, 1 (*συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον*), dass Titus Silvanus Antiochener war, wozu das römische Bürgerrecht gut passt, da die Juden von Antiochia seit Gründung der Stadt das römische Bürgerrecht besassen.

Curtius Grundzüge der gr. Etym., 3. Aufl., S. 348) zurückführen liesse, hat es jedenfalls nichts zu thun.

Der Name wäre dann einer der gräcisirten hebräischen Eigennamen, wie sie im N. T. so häufig sind (vgl. *Ἰωάννης* für *Ἰωανάν*, *Ἰάκωβος* für *Ἰακώβ* etc.). Da der Name sich öfter findet, darf man ihn wohl auch im A. T. suchen. Und so stossen wir auf שֶׁלַח (Gen. 10, 24. 11, 12—15. 1 Chr. 1, 18. 24). Dieser Name kommt Lc. 3, 35 allerdings vor in der Form *Σαλά*, die auch die LXX bietet. Aber jenes Geschlechtsregister giebt die Namen überhaupt nicht in gräcisirter, sondern in einfach transscribirter Form, auch die Namen, die später noch in gräcisirter Form gebräuchlich waren (*Ἰωανάν*, *Λευεί*, *Ἰακώβ*). Bedenklich scheint nur, dass *Σαλά* oxytonirt, *Σίλας* paroxytonirt ist. Aber derselbe Wechsel findet sich auch in *Συμεών* und *Σίμων*. Der Accent bei ähnlichen Wörtern schwankt auch schon in der LXX. So sind z. B. oxytonirt *Βαράδ* (בֶּרֶד), *Βαρσά* (בֶּרַע), *Γαδέρ* (גֶּדֶר), *Γαζέρ* (גֶּזֶר) etc., und paroxytonirt *Βάλλα* (בֶּלַע), *Βόχορ* (בֶּכֶר), *Βόσορ* (בֶּצֶר), *Ἄβελ* (הֶבֶל) etc. Eigenthümlich wäre nur der Vokal *ι* in der Tonsylbe, aber sollte sich derselbe nicht auch noch sonst belegen lassen?

Auf dieselbe Deutung des Namens weist auch die sonst, wie es scheint, nicht beachtete Notiz von Hieronymus zu Gal. 1, 1, Silas sei = missus.

Ist diese Erklärung richtig, so ist also nicht *Σίλας* aus *Σιλουανός* entstanden, aber auch natürlich nicht das umgekehrte. Sondern man hat dann hier ein weiteres Beispiel zu der schon sonst beobachteten Erscheinung, dass Juden im Verkehr mit den abendländischen Culturvölkern sich einen dem eigenen ähnlich klingenden griechischen oder römischen Namen beilegten, wie *Σαῦλος* (= *Σαούλ*) Paulus, Dosthai = Dositheus etc., und wie wir heutzutage aus dem Namen Levi ein Löw oder Löwe oder gar Leo entstehen sehen.

Der kanonische Brief des Gregorios von Neocäsarea.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Die christliche Kirchengeschichte weiss nicht weniger als die Geschichte der klassischen Literatur ein Klagelied zu singen von dem traurigen Geschick, das über der literarischen Hinterlassenschaft so manches bedeutenden Kirchenlehrers gewaltet. Nicht bloss die allgemeine Vergänglichkeit, der alles Irdische rettungslos verfällt, nicht bloss die elementaren Gewalten des Feuers und Wassers haben den Untergang einer reichen christlichen Literatur, von deren Umfang im vierten Jahrhundert allein schon ein Blick in des Eusebios Kirchengeschichte eine Vorstellung zu geben vermag, verschuldet: nicht minder haben oft Neid, Bosheit und Verketzerungssucht an der Verstümmelung oder Vernichtung der herrlichsten und interessantesten Werke christlicher Schriftsteller gearbeitet, die, wenn erhalten, für uns heutzutage von unschätzbarem Werthe sein würden. Ich nenne statt vieler nur den grössten, umfassendsten Geist des christlichen Alterthums, Origenes. Wie elend sind so viele seiner wichtigsten Schriften durch die Schuld der nachgeborenen Geschlechter, welche zur Höhe seiner wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung der christlichen Wahrheit sich nicht mehr aufzuschwingen im Stande waren, zu Grunde gegangen, während weniger Werthvolles uns erhalten blieb? Es liegt in der Natur der Sache, dass die epistolische Literatur, das Erzeugniss des flüchtigen Augenblicks und seiner wechselnden Bedürfnisse, in besonders hohem Grade der Vernichtung anheim-

gefallen ist. Wie überaus dürftig z. B. ist dasjenige, was von dem reichen Briefwechsel des Origenes, dessen Eusebios erwähnt, auf unsere Tage gekommen ist? Und wie wunderbar hat oft der Zufall gespielt, dass uns dieses und jenes Schriftstück erhalten ist? Wegen seines vorwiegend exegetischen Inhalts, dessen tiefere Beziehungen später schwerlich noch verstanden wurden, gerieth des Origenes Brief an Gregorios von Neocäsarea, über den ich in diesen Jahrbüchern (VII, S. 102—126) ausführlicher gehandelt, in jene durch den Fleiss des Gregorios von Nazianz und seines Freundes Basilios von Cäsarea aus des Origenes Werken zusammengetragene exegetische Chrestomathie, welche wir unter dem Namen Ὠριγένους Φιλοκαλία besitzen. Von den zahlreichen Briefen, welche nach des Hieronymus, Suidas, Freculfus und Honorius Zeugniss eben dieser Gregorios, Bischof zu Neocäsarea in Pontus, geschrieben, ist uns nichts erhalten als sein sogenannter kanonischer Brief, der seine zufällige Erhaltung dem Umstande verdankt, dass man frühzeitig in der griechischen Kirche anfing, bischöfliche Sendschreiben ähnlichen, d. h. auf die Regelung und Ordnung kirchlicher Disciplin und christlicher Sitte bezüglichen Inhalts zu sammeln, durch Commentare zu erläutern und praktisch zu verwerthen.

Der kanonische Brief des Gregorios findet sich in der von Gerhard Vossius (Probst zu Tongern, gestorben 1609 in Lüttich) nach zwei Handschriften (prout Graece in Nomocanone Graeco et in antiquo ms. Card. Sirleti reperimus, sagt Vossius in seinen auch in die Pariser Ausgabe aufgenommenen notae et variae lectiones, p. 118) veranstalteten und im Jahre 1604 zu Mainz erschienenen editio princeps dieses Kirchenlehrers (S. Gregorii episcopi Neocaesariensis, cognomento Thaumaturgi opera omnia) S. 118—134. Der hier gegebene Text wurde mit geringen Verbesserungen in der von Fronto Ducaeus 1622 besorgten Pariser Ausgabe (SS. PP. Gregorii Thaumaturgi, Macarii Aegyptii et Basilii Seleuciensis opera omnia Graeco-Latina) wieder abgedruckt. Fast zwei Jahrhunderte vergingen, ehe für die Besserung des Textes — denn auch Gallandi's Ausgabe (Bibl. vet. patr. 1766—77. Tom. III, p. 385—469), desgl.

die von Migne (Patrologiae Graecae tom. X, p. 1019—1048), ist nichts weiter als eine Wiederholung der Pariser — auch nur das geringste geschah. Für den kanonischen Brief bezeichnet einen erfreulichen Fortschritt die Ausgabe von Martin Joseph Routh (in dessen Reliquiae sacrae, sive auctorum fere iam perditorum secundi tertiique saeculi fragmenta quae supersunt. Accedunt epistolae synodicae et canonicae Nicaeno concilio antiquiores. 4 vol. Oxonii, 1814—1818: Vol. II, p. 435—460), welche von Victor Ryssel in seinem verdienstlichen Werke „Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig, L. Fernau. 1880“ S. 29 neben kritisch werthlosen Sammelwerken zwar erwähnt, aber nicht genauer charakterisirt oder nach ihrer kritischen Bedeutung gewürdigt wird. Routh standen für seine Arbeit neun Bodlejanische Codices der kanonischen Briefe zu Gebote, sämmtlich aus verschiedenen Quellen geflossen, einige mindestens aus dem elften Jahrhundert stammend (Rel. sacr. vol. II, p. 411), deren werthvolle Lesarten von ihm mitgetheilt werden. Auf diese und die Pariser Ausgabe vom Jahre 1622 (in den Anmerkungen mit P bezeichnet) gestützt, gebe ich im Folgenden eine möglichst correcte Recension des Briefes, correct auch in der Interpunction, eingedenk der beachtenswerthen Mahnung Ephraem's des Syrers: *εἰ κέκτησαι βιβλίον, εὐστιχὲς κτῆσαι αὐτό· μήποτε εὑρεθῇ ἐν αὐτῷ πρόσκομμα τῷ ἀναγινώσκοντι ἢ καὶ μεταγράφοντι.*

Zur ursprünglichen Gestalt des Briefes gehörte unzweifelhaft auch der ununterbrochene Zusammenhang der Schreibung, welchen ich dem kleinen Schriftstück zurückgeben zu müssen geglaubt habe. Denn erst als man anfing, die einzelnen Weisungen und Vorschriften des Briefes zum Zwecke der Handhabung kirchlicher Zucht und christlicher Sitte von einander zu sondern, d. h. ihn zu einem kanonischen zu machen, entstand die jetzt in den Handschriften sowie in den alten Ausgaben und Commentaren sich findende Abtheilung in Canones. Die Zahl derselben ist schwankend. Gewöhnlich werden zehn Canones gezählt, von Johannes Zonaras, dem Mönche vom Berge Athos, einst Grossdrungarius und erstem kaiserlichen Geheimschreiber

unter Alexios Komnenos (1081—1118), welcher, ebenso wie später (um 1180) der Antiochenische Bischof Theodoros Balsamon, des Gregorios Brief nebst den kanonischen Briefen des Dionysios, Petros und Athanasios von Alexandria sowie des Basilios von Cäsarea durch einen theologisch werthvollen Commentar erläuterte, ist derselbe, wie die der Pariser Ausgabe der Werke des Gregorios angehängte Separatausgabe dieser seiner Ἐξήγησις τῶν κανονικῶν ἐπιστολῶν τῶν ἁγίων πατέρων zeigt, in zwölf Canones getheilt. Beide Zählungen habe ich am Rande vermerkt.

Was die Vollständigkeit des Briefes betrifft, so wird dieselbe von dem gelehrten Routh (a. a. O. S. 448) bezweifelt; einen Grund jedoch für diese Ansicht führt er nicht an. Ich wüsste nicht, was dem Schreiben, welches wie kein anderes der Tendenz nach ihm ähnliches aus dem christlichen Alterthum locales Gepräge und die Spuren ganz besonderer, abnormer geschichtlicher Vorgänge trägt, zu deren Beurtheilung es uns an jeglichem Massstabe gebricht, noch fehlen sollte. Routh, der mit den kanonischen Briefen und Conciliensbeschlüssen aus der alten Zeit der Kirche sich so eingehend beschäftigt hat, ist in seinem Urtheil vielleicht von ebendenselben Gedanken geleitet worden, welche einen Griechen des späteren christlichen Alterthums bestimmten, den von ihm offenbar aus der vergleichenden Betrachtung der anderen kanonischen Briefe erschlossenen Mangel unseres Briefes durch einen elften, lediglich aus des Basilios von Cäsarea kanonischen Briefen zusammengestellten, die Stufenfolge der kirchlichen Bussen und deren Terminologie erläuternden Kanon zu ergänzen. Zonaras erkannte jedenfalls dieses Verhältniss, er commentirte jenen elften Kanon nicht, während derselbe in der Pariser Ausgabe der Werke des Gregorios S. 41 sowie in der Migne'schen Ausgabe S. 1048 mit abgedruckt ist.

Gerichtet ist der Brief an irgend einen pontischen Bischof, den Gregorios mit πάπας anredet, was selbstverständlich nur die amtliche Bezeichnung des im Uebrigen uns dem Namen nach nicht bekannten Empfängers des Schreibens ist. Dass die amtliche Bezeichnung πάπας, welche ursprüng-

lich eine allen Bischöfen und Patriarchen gemeinsame war, bis sie in der Folge fast allein den Bischöfen von Rom und Alexandria verblieb, schon im Zeitalter des Gregorios die übliche war, beweist des Bischofs Dionysios von Alexandria Brief an den römischen Presbyter Philemon, in welchem er (Euseb. Hist. eccles. VII, 7, 4) von seinem Vorgänger Heraklas sagt: *τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα καὶ τὸν τύπον παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλᾶ παρέλαβον.* Des Prosper Aquitanus Schreiben an Augustinus vom Jahre 428 oder 429 über die Reste des Pelagianismus in Gallien (Augustin. Epist. 225) zeigt den Eingang: „Domino beatissimo papae, ineffabiliter mirabili, incomparabiliter honorando, praestantissimo patrono Augustino Prosper. Ignotus quidem tibi facie sed iam animo et sermone compertus rell." Dasselbe Epitheton „papa" braucht Hieronymus im Schluss eines Briefes an Augustinus (Epist. LXXX): „Incolumem et mei memorem te Christi domini clementia tueatur, domine venerande et beatissime papa." Wie vielleicht aus dem häufigeren Gebrauch der communicativen Redeweise, besonders Z. 82 ff., geschlossen werden darf, schrieb Gregorios den Brief im Auftrage mehrerer Bischöfe oder wenigstens mit Zustimmung seines eigenen Clerus. Nach Johnson's Meinung (Rel. sacr. vol. II, p. 447) hätten wir überhaupt in demselben eine *ἐπιστολὴ κυκλική*, d. h. ein Schreiben zu sehen, welches Gregorios an alle Bischöfe seines Sprengels richtete und einem nach dem andern durch seinen mit einer gewissen Machtbefugniss ausgestatteten (vgl. Z. 83. 84) Abgesandten mittheilen liess. Die Annahme hat viel für sich (vgl. Z. 36. 83. 84. 86), sie gerade würde das völlige Fehlen eines formellen Einganges und Schlusses zur Genüge erklären. *Ἀπεστείλαμέν γε* — sagt er von dem Ueberbringer des Schreibens Z. 82 — *τὸν ἀδελφὸν καὶ συγγέροντα Εὐφρόσυνον διὰ ταῦτα πρὸς ὑμᾶς.* Auch das Wort *συγγέρων*, welches an das *συμπρεσβύτερος* 1. Petr. 5, 1 erinnert, dürfte ebenso wie das parallele Wort in der Schriftstelle nur von der geistlichen Würde des Mannes verstanden werden, denn einen *γέρων* konnte sich der etwa um das Jahr 210 geborene (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 107) Gregorios zu der Zeit, als er den Brief schrieb, wie die nach-

folgende Untersuchung zeigen wird, in keinem Falle nennen. Dionysios von Alexandria braucht (Euseb. Hist. eccl. VII, 11, 2 und VII, 20) von seinen Alexandrinischen Amtsgenossen dasselbe Wort συμπρεσβύτερος, ein unverwerfliches Zeugniss damit ablegend für die ursprüngliche Gleichbedeutung der Ausdrücke Bischof und Presbyter [1]), deren ersterer später bekanntlich dem Vorsitzenden im Presbytercollegium, aber nur als dem primus inter pares ausschliesslich eignete.

Ob und was für eine Ueberschrift des Gregorios Schreiben ursprünglich getragen, ist nicht mehr zu ermitteln. Die in den Handschriften überlieferte rührt jedenfalls von den alten Sammlern der kanonischen Briefe her. In den ältesten Bodlejanischen Codices sowie in demjenigen, nach welchem Gentianus Hervetus seine im Jahre 1561 zu Paris erschienene lateinische Uebersetzung der ältesten Canones sowie der kanonischen Briefe sammt dem Commentar des Theodoros Balsamon fertigte, lautete die Ueberschrift des Briefes also:

Ἐπιστολὴ κανονικὴ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νεοκαισαρείας ἐπισκόπου τοῦ Θαυματουργοῦ περὶ τῶν ἐν τῇ καταδρομῇ τῶν βαρβάρων εἰδωλόθυτα φαγόντων ἢ καὶ ἕτερά τινα πλημμελησάντων.

Doch um auf den historischen Hintergrund des Schreibens sowie auf die in demselben berührten geschichtlichen Ereignisse und die aus der richtigen Deutung und textgemässen Combination derselben für die Abfassungszeit des Briefes und damit für die Chronologie des Lebens des Gregorios sich ergebenden Schlussfolgerungen genauer eingehen zu können, erscheint es mir durchaus nothwendig, zunächst den mit den oben angeführten kritischen Mitteln gereinigten und auch sonst mehrfach verbesserten Text des Schreibens folgen zu lassen.

---

1) H. Weingarten, Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche. Berlin 1880. S. 20.

1. *Οὐ τὰ βρώματα ἡμᾶς βαρεῖ, ἱερὲ πάπα, εἰ ἔφαγον οἱ αἰχμάλωτοι ταῦτα, ἅπερ παρετίθεσαν αὐτοῖς οἱ κρατοῦντες αὐτῶν, μάλιστα ἐπειδὴ εἷς λόγος παρὰ πάντων, τοὺς καταδραμόντας τὰ ἡμέτερα μέρη βαρβάρους εἰδώλοις μὴ τεθυκέναι. ὁ δὲ ἀπόστολός φησι· „τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ,* 5 *καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει". ἀλλὰ καὶ ὁ σωτὴρ ὁ πάντα καθαρίζων τὰ βρώματα „οὐ τὸ εἰσπορευόμενον", φησί, „κοινοῖ τὸν*
[Z. 2] *ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον". ὅμοιον καὶ τὸ τινὰς γυναῖκας αἰχμαλώτους διαφθαρῆναι ἐξυβριζόντων τῶν βαρ-*10 *βάρων εἰς τὰ σώματα αὐτῶν. ἀλλ' εἰ μὲν καὶ πρότερον κατέγνωστό τινος ὁ βίος πορευομένης ὀπίσω τῶν ὀφθαλμῶν τῶν ἐκπορνευόντων κατὰ τὸ γεγραμμένον, δῆλον ὅτι ἡ πορνικὴ ἕξις ὕποπτος καὶ ἐν τῷ καιρῷ τῆς αἰχμαλωσίας, καὶ οὐ προχείρως δεῖ ταῖς τοιαύταις κοινωνεῖν τῶν εὐχῶν.*15
[Z. 3] *εἰ μέντοι τις ἐν ἄκρᾳ σωφροσύνῃ ζήσασα καὶ καθαρὸν καὶ ἔξω πάσης ὑπονοίας ἐπιδεδειγμένη βίον τὸν πρότερον, νῦν περιπέπτωκεν ἐκ βίας καὶ ἀνάγκης ὕβρει, ἔχομεν παράδειγμα τὸ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ τὸ ἐπὶ τῇ νεάνιδι, ἣν ἐν τῷ πεδίῳ*

---

1) *ἱερὲ πάπα*] *ἱερὲ* alle Codd. Bodl., ed. princ. und der von Gentianus Hervetus zu seiner lateinischen Uebersetzung benutzte Codex; *ἱερώτατε* P. — *πάπα* handschriftlich bezeugt, *Πάππα* P. — 5) 1. Cor. VI, 13. — 8) Matth. XV, 11. — 9) *ὅμοιον καὶ τὸ*] Conjectur Routh's, welche die Härte der Verbindung durch ein blosses *καὶ* auf das glücklichste beseitigt, der Ausfall des *ὅμοιον* ist durch das vorangehende *ἐκπορευόμενον* leicht erklärlich. — *τινὰς*] *τὰς* P, Routh. — 12) *πορευομένης*] 3 Codd. Bodl., *πορνευομένης* P. — *ὀπίσω τῶν ὀφθαλμῶν*] Artikel nothwendig, vgl. Num. XV, 39; *ὀπίσω ὀφθαλμῶν* Codd. und Ausgaben. Die gemeinte Schriftstelle ist nicht, wie Routh citirt, Num. XVI, 39, sondern, wie auch P hat, XV, 39: *οὐ διαστραφήσεσθε ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν καὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἐν* (Cod. Alex. *καὶ ὀπίσω τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν ἐν*) *οἷς ὑμεῖς ἐκπορνεύετε ὀπίσω αὐτῶν*. An die von Margraf in seiner Uebersetzung (Kemptener Biblioth. d. Kirchenv. S. 77) herangezogene Stelle Ezech. VI, 9 zu denken, wird durch den besonderen Ausdruck des Gregorios verwehrt. — 13) *δῆλον ὅτι*] Codd. Bodl., *δηλονότι* P. — 14) *καὶ ἐν τῷ καιρῷ*] Codd. Bodl. und am Rande der von Vossius benutzten Codd., *καὶ καιρῷ* P. — 15) *καὶ οὐ προχείρως δεῖ*] Codd. Bodl., *καὶ οὐ δεῖ προχείρως* P. — 19) *νεάνιδι*] *νεανίδι* P, Routh, desgl. Z. 21.

εὗρεν ἄνθρωπος καὶ βιασάμενος αὐτὴν ἐκοιμήθη μετ' αὐτῆς· 20
„τῇ νεάνιδι", φησίν, „οὐ ποιήσεται οὐδέν· οὐκ ἔστι τῇ
νεάνιδι ἁμάρτημα θανάτου· ὅτι ὡς εἴ τις ἀναστῇ ἄνθρωπος
ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ θανατώσῃ αὐτοῦ τὴν
ψυχήν· οὕτως τὸ πρᾶγμα τοῦτο· ἐβόησεν ἡ νεᾶνις καὶ ὁ
2. βοηθῶν. οὐκ ἦν αὐτῇ". ταῦτα μέντοι τοιαῦτα. δεινὴ δὲ 25
[Z.4] ἡ πλεονεξία, καὶ οὐκ ἔστι δι' ἐπιστολῆς μιᾶς παραθέσθαι
τὰ θεῖα γράμματα, ἐν οἷς οὐ τὸ λῃστεύειν μόνον φευκτὸν
καὶ φρικῶδες καταγγέλλεται, ἀλλὰ καθόλου τὸ πλεονεκτεῖν
καὶ ἀλλοτρίου ἐφάπτεσθαι ἐπὶ αἰσχροκερδείᾳ, καὶ πᾶς ὁ
τοιοῦτος ἐκκήρυκτος ἐκκλησίας θεοῦ. τὸ δὲ ἐν καιρῷ τῆς 30

---

21) Die von Gregorios citirte Stelle Deut. XXII, 26. 27 verursacht insofern einige Schwierigkeit, als sie von den uns überlieferten Texten der LXX mehrfach abweicht. Der älteste, aus dem 4. Jahrhundert stammende Codex Vaticanus (vgl. Tischendorf's Proleg. in s. Ausgabe S. XXIV, Anm. 2) bietet folgenden Text: καὶ τῇ νεάνιδι οὐκ ἔστιν ἁμάρτημα θανάτου· ὡς εἴ τις ἐπαναστῇ ἄνθρωπος ἐπὶ τὸν πλησίον καὶ φονεύσῃ αὐτοῦ ψυχήν, οὕτω τὸ πρᾶγμα τοῦτο· ὅτι ἐν τῷ ἀγρῷ εὗρεν αὐτήν, ἐβόησεν ἡ νεᾶνις ἡ μεμνηστευμένη καὶ οὐκ ἦν ὁ βοηθήσων αὐτῇ. Einen abweichenden Zweig der Ueberlieferung repräsentirt der im 5. Jahrhundert in dem berühmten Kloster der h. Thekla zu Seleucia in Isaurien, woselbst schon der weltflüchtige Gregorios von Nazianz 375 eine stille Stätte fand, geschriebene Codex Alexandrinus, der die Worte in folgender Fassung hat: τῇ δὲ νεάνιδι οὐ ποιήσεται οὐδέν· οὐκ ἔστιν τῇ νεάνιδι ἁμάρτημα θανάτου ὅτι ὡς εἴ τις ἐπαναστῇ ἄνθρωπος ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ φονεύσῃ αὐτοῦ ψυχήν, οὕτως τὸ πρᾶγμα τοῦτο· ὅτι ἐν τῷ ἀγρῷ εὗρεν αὐτήν, ἐβόησεν ἡ νεᾶνις ἡ μεμνηστευμένη καὶ ὁ βοηθῶν οὐκ ἔστιν αὐτῇ. Offenbar steht der Text des Gregorios dieser morgenländischen, aus der Nachbarschaft der Heimath desselben stammenden Ueberlieferung am nächsten. Zumeist aus Berücksichtigung dieses Verhältnisses sind folgende Textänderungen hervorgegangen: — ποιήσεται] Cod. Alex. LXX, ποιήσετε Codd. Bodl., P. — 23) θανατώσῃ] φονεύσῃ LXX, θανατώσει P, Codd. Bodl. — 24) οὕτως τὸ πρᾶγμα τοῦτο] Cod. Alex. LXX, οὕτω τὸ πρᾶγμα τοῦτο alle Codd. Bodl., καὶ nach οὕτω P. — νεᾶνις] νεανὶς P, Routh. — 27) φευκτὸν καὶ φρικῶδες] 6 Codd. Bodl., die dem Alexios Aristenos zugeschriebene Σύνοψις κανόνων und die beiden von Oecolampadius und Hervetus bei ihren lateinischen Uebersetzungen der Canones benutzten Handschriften; φρικτὸν καὶ φρικῶδες P. — 29) ἀλλοτρίου] 8 Codd. Bodl., ἀλλοτρίων P. — πᾶς ὁ τοιοῦτος] alle Codd. Bodl. mit Ausnahme des Cod. 205, πᾶς τοιοῦτος P.

καταδρομῆς ἐν τοσαύτῃ οἰμωγῇ καὶ τοσούτοις θρήνοις τολμῆσαί τινας τὸν καιρὸν τὸν πᾶσιν ὄλεθρον φέροντα νομίσαι ἑαυτοῖς κέρδους καιρὸν εἶναι, ἀνθρώπων ἐστὶν ἀσεβῶν καὶ θεοστυγῶν καὶ ὑπερβολὴν ἀτοπίας ἐχόντων. ὅθεν ἔδοξε τοὺς τοιούτους πάντας ἐκκηρῦξαι, μήποτε ἐφ' ὅλον ἔλθῃ τὸν λαὸν 35 ἡ ὀργή, καὶ ἐπ' αὐτοὺς πρῶτον τοὺς προεστῶτας τοὺς μὴ ἐπιζητοῦντας. φοβοῦμαι γάρ, ὡς ἡ γραφὴ λέγει, μὴ συναπολέσῃ ἀσεβὴς τὸν δίκαιον. „πορνεία γάρ", φησί, „καὶ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν· δι' ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. μὴ οὖν γίνεσθε συμ- 40 μέτοχοι αὐτῶν. ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε (ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθοσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ), δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ, καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε. τὰ γὰρ 45 κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστιν καὶ λέγειν· τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται". τοιαῦτα μὲν ὁ ἀπόστολος. ἐὰν δὲ διὰ τὴν προτέραν πλεονεξίαν τὴν ἐν τῇ εἰρήνῃ γενομένην δίκην τίνοντες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ

---

33) *ἑαυτοῖς*] mit P beibehalten trotz Cod. Bodl. 26 und des ehemals in Rawlinson's Besitz gewesenen, jetzt gleichfalls in der Biblioth. Bodl. befindlichen Cod. 625, welche *αὐτοῖς* haben. — *κέρδους καιρὸν εἶναι*] So mit Routh nach 8 Codd. Bodl., *καιρὸν εἶναι κέρδους* Cod. Bodl. 205 und P. — 34) *καὶ ὑπερβολὴν ἀτοπίας*] Cod. Bodl. 195, Hervet., Zonaras, welcher den Ausdruck mit *καὶ πάσης ἀτοπίας ἐπέκεινα* umschreibt; *οὐδὲ ὑπερβολὴν ἀτοπίας* P, während der nach Routh's Urtheil älteste Cod. Bodl. 26 weder *καὶ* noch *οὐδὲ* hat, dagegen jener Cod. Rawlins. 625 sowie die *Σύνοψις κανόνων* des Alexios Aristenos *καὶ πολλὴν ὑπερβολὴν* lesen, worauf statt *ἀτοπίας* in Cod. 625 *ἀσεβείας*, in Cod. Bodl. 158 *ἀσωτίας* folgt. — 35) *ἐκκηρῦξαι*] *ἐκκηρύξαι* P, Routh. — *ἔλθῃ*] P, *ἔλθη* Routh. — 37) Genes. XVIII, 23. — 38) Ephes. V, 3. 6—13, von Gregorios mit Auswahl, aber in genauer Uebereinstimmung mit dem besten uns überlieferten neutestamentlichen Texte citirt. Daher auch 39) *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν*] Greg. ed. princ., die Worte fehlen in allen Codd. Bodl.; 42) *καρπὸς τοῦ φωτὸς*] P und Routh, statt *φωτὸς* das von dem vulgaten Text gebotene *πνεύματος* allein Cod. Rawlins. 625; 43) *τί ἐστιν εὐάρεστον*] Routh nach 8 Codd. Bodl., *τί εὐάρεστον* P und Cod. Bodl. 205; 46) *κρυφῇ*] *κρυφῆ* P und Routh. — 47) *φανεροῦται*] Routh, *φανεροῦσαι* P. — *τοιαῦτα μὲν*] Routh, *τοιαῦτα γὰρ* P. — 49) *γενομένην*] Zonaras, Routh, *γινομένην* P. — *τίνοντες*] *τιννύντες* Zonaras, P, Routh.

τῆς ὀργῆς πάλιν πρὸς τὴν πλεονεξίαν ἐκτραπῶσί τινες, 50
κερδαίνοντες ἐξ αἵματος καὶ ὀλέθρου ἀνθρώπων ἀναστάτων γενομένων ἢ αἰχμαλώτων ἢ πεφονευμένων, τί ἕτερον προσδοκᾶν χρὴ ἢ ὡς ἐπαγωνιζομένους τῇ πλεονεξίᾳ ἐπισωρεῦσαι ὀργὴν καὶ ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ λαῷ; οὐκ ἰδοὺ Ἄχαρ
3. [Z. 5]
ὁ τοῦ Ζαρὰ πλημμελείᾳ ἐπλημμέλησεν ἀπὸ τοῦ ἀναθέματος 55
καὶ ἐπὶ πᾶσαν συναγωγὴν Ἰσραὴλ ἐγενήθη ὀργή; καὶ οὗτος εἷς μόνος ἥμαρτεν, μὴ μόνος ἀπέθανεν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ. ἡμῖν δὲ πᾶν τὸ μὴ ἡμέτερον, ἀλλ' ἀλλότριον τῷ καιρῷ τούτῳ κέρδος ἀνάθεμα νενομίσθαι προσήκει. κἀκεῖνος γὰρ

52) ἢ πεφονευμένων] So mit Routh, obwohl bei Zonaras und in sämmtlichen Bodl. Codd. das ἢ fehlt. Aus des Hervetus Uebersetzung „lucrifacientes ex sanguine et pernicie eversorum hominum, captivorum, interfectorum" geht hervor, dass in seinem Codex auch das erste ἢ vor αἰχμαλώτων fehlte. — 54) Ἄχαρ ὁ τοῦ Ζαρὰ] Ἄχαρ ὁ τοῦ Ζαρᾶ P, Ἀχὰρ ὁ τοῦ Ζαρᾶ Routh. Das in den Codd. des Gregorios sicher überlieferte Ἄχαρ stimmt mit der Schreibung des Cod. Vatican. der LXX im Buche Josua Cap. VII und XXII, während der Cod. Alexandr. Ἄχαν hat. Die Bezeichnung der Abstammung Achans ist eine verkürzte, oder ganz allgemein gehaltene, denn Jos. VII, 1 heisst er Ἄχαρ υἱὸς Χαρμὶ υἱοῦ Ζαμβρὶ υἱοῦ Ζαρά, VII, 18 dagegen Ἄχαρ υἱὸς Ζαμβρὶ υἱοῦ Ζαρά, VII, 24 τὸν Ἄχαρ υἱὸν Ζαρά. Die Stelle, welche Gregorios wörtlich citirt, ist Jos. XXII, 20. — 55) ἀναθέματος] So die übereinstimmende Ueberlieferung und die Ausgaben, desgl. Cod. Vatican. und Cod. Alexandr. der LXX. Das Wort findet sich, von Jakobitz und Seiler als Synonyma von ἀνάθημα aufgeführt, bei Plut. Pelop. 25 als Lesart der Vulgata, Lobeck emendirte ἀνάθημα, was Sintenis an dieser Stelle in s. Ausg. des Plut. II, p. 108, 4 aufgenommen hat. — 56) ἐγενήθη ὀργή] LXX und P, ἐγενήθη ἡ ὀργή Routh. — καὶ οὗτος εἷς μόνος ἥμαρτεν, μὴ μόνος ἀπέθανεν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ] Auch diese Stelle zeigt die nächste Verwandtschaft mit der Fassung des Cod. Alex., welcher ich Rechnung tragen zu müssen glaubte. Hier lautet Jos. XXII, 20 so: καὶ οὗτος εἷς μόνος ἦν· μὴ μόνος οὗτος ἀπέθανεν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ, während der Cod. Vatic. hat: καὶ οὗτος εἷς αὐτὸς ἀπέθανε τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ. P und Routh lesen: καὶ οὗτος εἷς μόνος ἥμαρτε, μὴ μόνος ἀπέθανεν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ, während der Rand der editio princ. des Gregorios die freiere, handschriftlich überlieferte Variante aufweist: ἀλλὰ μὴ μόνος ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀπέθανεν. Das ἐν der Ueberlieferung vor τῇ ἁμαρτίᾳ, welches einen dem ursprünglichen historischen Bericht fremden Gedanken einträgt, ist am einfachsten als durch Dittographie der Endung des voraufgehenden ἀπέθανεν entstanden zu denken. — 59) κἀκεῖνος γὰρ] κἀκεῖνος μὲν γὰρ P, Routh, das μὲν wahrscheinlich

ὁ Ἄχαρ ἐκ τῆς προνομῆς ἔλαβε· καὶ αὐτοὶ νῦν ἐκ προνο- 60
μῆς. κἀκεῖνος μὲν τὰ τῶν πολεμίων· οἱ δὲ νῦν τὰ τῶν
4. [Z. 6] ἀδελφῶν, κερδαίνοντες ὀλέθριον κέρδος. μηδεὶς ἐξαπατάτω
ἑαυτόν, μήτε ὡς εὑρών· οὐδὲ γὰρ εὑρόντα κερδαίνειν ἔξεστι.
φησὶ τὸ Δευτερονόμιον· „μὴ ἰδὼν τὸν μόσχον τοῦ ἀδελφοῦ
σου καὶ τὸ πρόβατον πλανώμενον ἐν τῇ ὁδῷ περιίδῃς αὐτά· 65
ἀποστροφῇ ἀποστρέψεις αὐτὰ τῷ ἀδελφῷ σου. ἐὰν δὲ μὴ
ἐγγίζῃ ὁ ἀδελφός σου πρός σε μηδὲ ἐπίστῃ αὐτόν, συνάξεις
αὐτά, καὶ ἔσται μετὰ σοῦ, ἕως ἂν ἐκζητήσῃ αὐτὰ ὁ ἀδελ-
φός σου, καὶ ἀποδώσεις αὐτά. καὶ οὕτω ποιήσεις τὸν ὄνον
αὐτοῦ, καὶ οὕτω ποιήσεις τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ, καὶ οὕτω 70
ποιήσεις κατὰ πᾶσαν ἀπώλειαν τοῦ ἀδελφοῦ σου, ὅσα ἂν
ἀπόληται παρ' αὐτοῦ καὶ εὕρῃς αὐτά". ταῦτα τὸ Δευτε-
ρονόμιον. ἐν δὲ τῇ Ἐξόδῳ, οὐ μόνον ἐὰν τὸ τοῦ ἀδελφοῦ τις
εὕρῃ, ἀλλὰ κἂν ἐχθροῦ, „ἀποστροφῇ", φησί, „ἀποστρέψεις
εἰς τὸν οἶκον τοῦ κυρίου αὐτῶν". εἰ δὲ ἐν εἰρήνῃ ἄρα ῥαθυ- 75
μοῦντος καὶ τρυφῶντος καὶ τῶν ἰδίων ἀμελοῦντος ἀδελφοῦ
ἢ ἐχθροῦ, κερδᾶναι οὐκ ἔξεστι, πόσῳ μᾶλλον δυστυχοῦντος
καὶ πολεμίους φεύγοντος καὶ κατὰ ἀνάγκην τὰ ἴδια ἐγκατα-
5. [Z. 7] λείποντος; ἄλλοι δὲ ἑαυτοὺς ἐξαπατῶσιν, ἀντὶ τῶν ἰδίων
τῶν ἀπολομένων, ἃ εὗρον ἀλλότρια κατέχοντες, ἵν' ἐπειδὴ 80
αὐτοὺς Βοράδοι καὶ Γότθοι τὰ τοῖ πολέμου εἰργάσαντο,
αὐτοὶ ἄλλοις Βοράδοι καὶ Γότθοι γένωνται. ἀπεστείλαμεν
οὖν τὸν ἀδελφὸν καὶ συγγέροντα Εὐφρόσυνον διὰ ταῦτα
πρὸς ὑμᾶς, ἵνα κατὰ τὸν ἐνθάδε τύπον καὶ αὐτοῦ δώῃ

---

eingeschlichen im Hinblick auf das folgende κἀκεῖνος μὲν, wo es, da οἱ δὲ folgt, ganz an seiner Stelle ist. — 63) μήτε ὡς εὑρών] Alle Codd. Bodl., Hervet.; μήτοπε ὡς εὑρῶν Edit. princ., P. — οὐδὲ] οὔτε P, Routh. — 64) Deut. XXII, 1—3. — 65) περιίδῃς] περιίδῃς P, Routh. — 66) ἀποστροφῇ] LXX, Routh; ἀλλ' ἀποστροφῇ P. — ἀπο-στρέψεις] LXX, Routh; ἀποστρέψες P. — 67) ἐπίστῃ αὐτόν] Greg. ed. princ., LXX, 7 Codd. Bodl.; ἐπίστῃ Routh; ἐπιστῇ αὐτῶν P; ἔπεγνως αὐτόν am Rande der ed. princ. und P als handschriftlich überliefert. — 72) ἀπόληται παρ' αὐτοῦ καὶ εὕρῃς] LXX, 7 Codd. Bodl.; Tischendorf accentuirt ἀπολῆται; ἀπόληται παρ' αὐτοῦ καὶ εὑρήσῃς P. — 74) Exod. XXIII, 4. — κἂν] καὶ P, Routh. — ἀπο-στροφῇ] ἀποσιραφῇ P. — 76) ἀμελοῦντος] ἀμελῶντος P. — 77) κερδᾶναι] κερδάναι P, Routh. — 80) ἀπολομένων] ἀπολλυμένων P, Routh. — 81) αὐτοὺς] P; αὐτοῖς Routh. — τὰ τοῦ πολέμου]

ὁμοίως, καὶ ὧν δεῖ τὰς κατηγορίας προσίεσθαι καὶ οὓς 85
6. [Z. 8] ἐκκηρῦξαι τῶν εὐχῶν. ἀπηγγέλη δέ τι ἡμῖν καὶ ἄπιστον
ἐν τῇ χώρᾳ ὑμῶν γενόμενον, πάντως που ὑπὸ ἀπίστων καὶ
ἀσεβῶν καὶ μὴ εἰδότων μηδὲ τὸ ὄνομα κυρίου, ὅτι ἄρα εἰς,
τοσοῦτόν τινες ἀπανθρωπίας καὶ ὠμότητος προεχώρησαν
ὥστε τινὰς τοὺς διαφυγόντας αἰχμαλώτους βίᾳ κατέχειν. 90
ἀποστείλατέ τινας εἰς τὴν χώραν, μὴ καὶ σκηπτοὶ πέσωσιν
7. [Z. 9] ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας. τοὺς μὲν οὖν ἐγκαταλεχθέντας τοῖς βαρβάροις καὶ μετ' αὐτῶν ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐπιλαθομένους ὅτι ἦσαν Ποντικοὶ καὶ Χριστιανοί, ἐκβαρβαρωθέντας δέ, ὡς καὶ φονεύειν τοὺς ὁμοφύλους ἢ ξύλῳ ἢ 95
ἀγχόνῃ, ὑποδεικνύναι δὲ ἢ ὁδοὺς ἢ οἰκίας ἀγνοοῦσι τοῖς βαρβάροις, καὶ τῆς ἀκροάσεως ἀπεῖρξαι δεῖ, μέχρις ἂν κοινῇ περὶ
αὐτῶν τι δόξῃ συνελθοῦσι τοῖς ἁγίοις καὶ πρὸ αὐτῶν τῷ
8. [Z. 10] ἁγίῳ πνεύματι· τοὺς δὲ οἴκοις ἀλλοτρίοις ἐπελθεῖν τολμή-

Cod. Bodl. 205, P; τὰ πολέμου 8 Codd. Bodl. — αὐτοῦ] Edit. princ., 5 Codd. Bodl.; αὐτόθι 2 Codd. Bodl. und Zonaras; αὐτός, wie es scheint, Cod. Bodl. 196, dessen Schrift stark verwischt ist. — 85) καὶ οὓς ἐκκηρῦξαι] Alle Codd. Bodl., Zonaras, Hervetus, doch erstere mit falscher Accentuation ἐκκηρύξαι; καὶ οὓς δεῖ ἐκκηρύξαι P. — 86) ἀπηγγέλη] Edit. princ. und alle Codd. Bodl.; ἀπηγγέλθη P. Am Rande einiger Codices findet sich folgende, später ungehörigerweise in verschiedene Ausgaben übergegangene Inhaltsangabe: Περὶ τῶν βίᾳ κατεχόντων τοὺς ἐκ τῶν βαρβάρων αἰχμαλώτους. — 87) πάντως που ὑπὸ ἀπίστων] Routh; καὶ πάντως που τῶν ἀπίστων P. — 88) μηδὲ τὸ ὄνομα] μήτε τὸ ὄνομα P; μηδὲ ὄνομα Cod. Bodl. 205 und 2 andere Codd. — 89) προεχώρησαν] προσεχώρησαν P. — 90) τινὰς] τινὲς P. — 91) ἀποστείλατέ τινας] einhellige Ueberlieferung. οὖν hinter ἀποστείλατε nur Cod. Rawl. 625. — 92) Am Rande der Codd. Bodl. 195 und 3385 steht die folgende, von Sammlern der Canones herrührende Inhaltsangabe: Περὶ τῶν ἐγκαταλεχθέντων τοῖς βαρβάροις καὶ ἄτοπά τινα κατὰ τῶν ὁμοφύλων τολμησάντων. — 93) ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐπιλαθομένους] 4 Codd. Bodl., ed. princ.; 4 andere Codd. Bodl. haben ἐν αἰχμαλωσίᾳ γενομένους ἐπιλανθανομένους τε, woraus, wahrscheinlich veranlasst durch des Zonaras Ausdruck: Ὅσοι μὲν οὖν αἰχμαλωτισθέντες ποτὲ συγκατετάγησαν τοῖς βαρβάροις καὶ μετ' αὐτῶν ἐπῆλθον, βαρβαρωθέντες τὰ ἔθη καὶ ὥσπερ ἐπιλαθόμενοι κτλ., die allein in Cod. Bodl. 205 und sodann in P sich findende Lesart entstand: ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἐπελθόντας, ἐπιλαθομένους. — 96) ὑποδεικνύναι] ὑποδεικνῦναι P und Routh. — 99) Auch hier wieder eine ähnliche Randbemerkung wie zuvor: Περὶ τῶν οἴκοις ἀλλοτρίοις ἐπελθεῖν τολμησάντων ἐν τῇ τῶν βαρβάρων ἐπιδρομῇ.

σαντας, ἐὰν μὲν κατηγορηθέντες ἐλεγχθῶσι, μηδὲ τῆς 100
ἀκροάσεως ἀξιῶσαι· ἐὰν δὲ ἑαυτοὺς ἐξείπωσι καὶ ἀποδῶσιν,
9. [Z.11] ἐν τῇ τῶν ὑποστρεφόντων τάξει ὑποπίπτειν· τοὺς δὲ ἐν τῷ
πεδίῳ εὑρόντας τινὰ ἢ ἐν ταῖς ἑαυτῶν οἰκίαις καταλειφθέντα
ὑπὸ τῶν βαρβάρων, ἐὰν μὲν κατηγορηθέντες ἐλεγχθῶσιν,
ὁμοίως ἐν τοῖς υποπίπτουσιν· ἐὰν δὲ ἑαυτοὺς ἐξείπωσι καὶ 105
10. [Z.12] ἀποδῶσι, καὶ τῆς εὐχῆς ἀξιῶσαι. τοὺς δὲ τὴν ἐντολὴν
πληροῦντας ἐκτὸς αἰσχροκερδείας πάσης πληροῦν δεῖ μήτε
μήνυτρα μήτε σῶστρα ἢ εὕρετρα ἢ ᾧτινι ὀνόματι καλοῦσιν
ἀπαιτοῦντας.

---

101) ἑαυτοὺς] Routh; αὐτοὺς P. — 102) ὑποπίπτειν] P, Routh; ὑποπίπτειν αὐτούς Cod. 3385 und 625 Rawl., überflüssig. — 102) Randbemerkung (s. o.): Περὶ τῶν ἐν πεδίῳ ἢ ἐν τοῖς ἰδίοις οἴκοις εὑρόντων τὰ ὑπὸ τῶν βαρβάρων καταλειφθέντα. — ἐν τῷ πεδίῳ] 8 Codd. Bodl. und Zonaras; ἐν πεδίῳ P. — 103) τινὰ] Nothwendig, da alle Codd. Bodl. und Greg. ed. princ. καταλειφθέντα, nicht καταλειφθὲν haben; τι ἢ Routh, obgleich auch er τινὰ für wahrscheinlicher hält; εὑρόντας τὶ ἐν ταῖς P. — 105) ἐν τοῖς ὑποπίπτουσιν] ἑστῶσαν fügen 3 Codd. unnöthigerweise hinzu, regierendes Verbum ist δεῖ; Routh ergänzt ἑστάναι δεῖ, vielleicht ist hinter ὑποπίπτουσιν das Wort ἔχειν ausgefallen, was leicht möglich war. — 107) αἰσχροκερδείας] αἰσχροκερδίας P. — 108) εὕρετρα] εὕρητρα ed. princ., alle Codd. Bodl. u. Zonaras in P. Wie aus dem früheren ἀνάθημα später ἀνάθεμα entstand, so auch gewiss aus εὕρημα εὕρεμα und εὕρετρον aus εὕρητρον. — ἢ ᾧτινι ὀνόματι καλοῦσιν] ἢ ᾧ ὀνόματι ταῦτα καλοῦσιν am Rande der ed. princ. und im Cod. Bodl. 158, von Gallandi aufgenommen; ἢ ᾧ ὀνόματι ἑτέρῳ ταῦτα καλοῦσιν die beiden Codd. Bodl. 195 und 625 Rawl. Letztere Lesart hatte wahrscheinlich Matthäus Blastares vor Augen, da er in seinem Σύνταγμα die Stelle so wiedergiebt: καὶ μήτε μήνυτρα μήτε μὴν σῶστρα ἢ οἷς εἰώθασιν ἐπιφημίζειν ἑτέροις ταῦτα ὀνόμασι, τὸ παράπαν εἰσπράττοντες. Sie sieht nach erklärender Verbesserung aus, wahrscheinlich stand ursprünglich, wie schon Routh vermuthete, ᾧτινι da, welches ich in den Text gesetzt habe.

Die Bedeutung, welche dieses Schreiben des Gregorios für die Handhabung der kirchlichen Zucht und die Gestaltung der christlichen Sitte in der Folgezeit gewann, erhellt zunächst aus der eine bestimmte Rechtsverbindlichkeit verleihenden Anerkennung, welche die Väter der Trullanischen

Synode (Quinisexta) im Jahre 692 über dasselbe im zweiten Kanon aussprachen: „Obsignamus reliquos omnes canones, qui a sanctis et beatis nostris patribus expositi sunt, id est Gregorii Neocaesareae episcopi Thaumaturgi“ u. s. w.; erhellt ferner aus den zuvor schon erwähnten sorgfältigen theologischen Commentaren des Johannes Zonaras und Theodoros Balsamon aus dem 12. Jahrhundert, durch welche diese Männer der christlichen Kirche ihrer Zeit die bischöfliche Weisheit des grossen Pontiers in das Licht des rechten Verständnisses zu rücken und praktisch nutzbar zu machen sich bestrebten. Hierauf ausführlicher einzugehen, liegt keine Veranlassung vor; wohl aber verlohnt es sich, gestützt auf den gereinigten Text des Sendschreibens des Gregorios und auf eine auch die scheinbar geringfügigsten Einzelheiten desselben nicht ausser Acht lassende Interpretation der bisher nicht in genügender Weise beantworteten Frage nach der Zeit der Abfassung, einer für die Chronologie des Lebens dieses bedeutenden Kirchenlehrers, doch überaus wichtigen Frage, deren Beantwortung mit der quellenmässigen Schilderung der in das Schreiben hineinragenden gewaltigen historischen Vorgänge zusammenfallen wird, einmal näher zu treten.

Es ist zu bedauern, dass des Gregorios nächster Zeitgenosse, Eusebios, der uns über die Lehr- und Wanderjahre der beiden pontischen Brüder Theodoros und Athenodoros (Hist. eccl. VI, 30) zwar kurze, aber zuverlässige Nachrichten giebt, für die spätere Lebenszeit, die Zeit der bischöflichen Wirksamkeit des ersteren zu Neocäsarea uns völlig im Stiche lässt, über seine Schriften kein Wort sagt. Georgios Synkellos glaubt den Grund dieses Schweigens zu kennen: *νομίζω δὲ* — sagt er in seiner *᾿Εκλογὴ χρονογραφίας*, p. 376 D (Bonn. Ausg. S. 706) — *τὸν Εὐσέβιον τὸ τῆς θείας ἀρετῆς τοῦ θαυματουργοῦ καὶ θεοφόρου Γρηγορίου μέγεθος σιωπῆσαι διὰ τὸ πανταχοῦ τῶν δογμάτων ἀκέραιον καὶ ἀλλότριον τῶν ᾿Ωριγένους ληρημάτων καὶ τῶν ᾿Αρείου βλασφημιῶν, οἷς Εὐσέβιος ἐλελώβητο.* Der angeführte Grund des seiner Rechtgläubigkeit sich bewussten Mönchs ist schwerlich genügend. Näher liegt vielleicht eine andere Erklärung. Ein charakteristischer Zug der byzantinischen Geschicht-

schreiber ist u. A. der, dass sie je nach Zufall oder Neigung ihre Vorgänger ausschrieben. Wo sich ein geeigneter Gewährsmann für eine gewisse Periode fand, da vertraute man sich ihm kritik- und bedingungslos an; fehlte ein solcher zufällig, so suchte man die Lücken wohl oder übel auszufüllen, die Nachrichten fliessen dann unzusammenhängend, confus, oft zum Erbarmen dürftig. Eusebios ist noch kein byzantinischer Geschichtschreiber im engeren Sinne, aber an dem ebenerwähnten Charakterzug der byzantinischen Geschichtschreibung hat auch er schon bis zu einem gewissen Grade Antheil. Sehen wir von anderen Partieen seiner durch die Mittheilung wichtiger, uns sonst weiter nicht erhaltener Quellenschriften, die er mit rühmlichem Fleisse gesammelt hat, für uns unschätzbar wichtigen Kirchengeschichte ab, so ist es ihm beispielsweise im letzten Drittel des sechsten und im siebenten Buche unzweifelhaft sehr angenehm gewesen, an den Briefen des Dionysios von Alexandria eine Quelle zu besitzen, die sich über fast alle wichtigen Ereignisse innerhalb der christlichen Kirche gleichmässig verbreitete. Er spricht das selbst im Eingange des siebenten Buches aus, indem er sagt: „Das siebente Buch der Kirchengeschichte soll uns wiederum der grosse alexandrinische Bischof Dionysios, welcher alle Begebenheiten seiner Zeit in den Briefen, die er uns hinterlassen, stückweise erzählt, mit seinen eigenen Ausdrücken verfassen helfen.“ Da ist für Eusebios die Schranke seines Wissens und seiner Berichterstattung über diesen Zeitraum des dritten Jahrhunderts. Nach dem hohen Norden, zu den stillen Gestaden des dem grossen Weltgetriebe mehr entrückten Pontos Euxeinos, in die äusserste Nordostecke des römischen Reiches reichten eben die Verbindungen des im damaligen Centrum der christlichen Welt, in Alexandria, weilenden Bischofs nicht, Briefe dorthin zu entsenden lag deshalb wohl keine Veranlassung vor. Eusebios begnügte sich mit den spärlichen, von seinem Gewährsmann gelegentlich gegebenen politischen Nachrichten. Was hätte er auch für eine Veranlassung haben sollen, in einer Zeit, welche durch die gewaltigsten politischen Erschütterungen, durch blutige Bürgerkriege und furchtbare, fast ununterbro-

chene Barbareneinfälle, durch Erdbeben, Pest und Seuchen[1]) auf das schwerste heimgesucht worden war, unter so vielem Leid, welches das ganze Reich betroffen, der Schreckenstage, welche durch einen Plünderungs- und Verwüstungszug nordischer Völkerschaften über die Provinz Pontus, des im Uebrigen von ihm (VII, 28, 1) unter die ausgezeichnetsten Bischöfe der Zeit gerechneten Gregorios von Neocäsarea bischöfliche Diöcese, hereinbrachen, besonders zu gedenken?

Anders steht die Sache bei Zonaras, dem Commentator des Gregorios. Er fand doch gleich im Eingange des Schreibens die Nachricht, *τοὺς καταδραμόντας τὰ ἡμέτερα μέρη βαρβάρους εἰδώλοις μὴ τεθυκέναι*, fand ferner, dass den Pontiern ebendieselben *Βοράδοι καὶ Γότθοι τὰ τοῦ πολέμου εἰργάσαντο*. Musste er sich nicht fragen: Was ist's mit diesem Plünderungszug? Hatte er als Erklärer, der auch sonst mit der Historie sich mancherlei zu schaffen gemacht, nicht die Pflicht, seinen Lesern die doch gewiss berechtigten Fragen zu beantworten: Wer waren jene *Βοράδοι καὶ Γότθοι*? In welcher Zeit und unter welchen Umständen kamen dieselben in die römische Provinz Pontus und gaben durch ihren Kriegszug dem Bischof des Landes Veranlassung, das uns bekannte Sendschreiben abzufassen? Zonaras hat über diese Verpflichtung anders als wir heutzutage gedacht, er hat sich die Sache leicht gemacht, indem er die Gothen und Boraden in seinem Commentar überhaupt gar nicht erwähnte, sondern sich mit der allereinfachsten Umschreibung begnügte, wozu der erste Satz des Gregorios ihm hinreichendes Material an die Hand gab: *Βαρβάρων ἐπελθόντων χώραις Ῥωμαϊκαῖς καὶ ληισαμένων αὐτὰς οἱ παρ' αὐτῶν αἰχμαλωτισθέντες ἐγεύσαντο εἰδωλοθύτων ἢ καὶ ἄλλων ἀπηγορευμένων βρωμάτων.* Was kümmerten ihn und alle griechischen Mönche des zwölften Jahrhunderts überhaupt solche historische Fragen, zu deren Lösung doch immerhin wirkliche historische Forschung vonnöthen war?

1) Zosim. Hist. I, 26, 3: *οὐχ ἧττον δέ, τοῦ πανταχόθεν ἐπιβρίσαντος πολέμου, καὶ ὁ λοιμὸς πόλεσί τε καὶ κώμαις ἐπιγενόμενος, εἴ τι λελειμμένον ἦν ἀνθρώπειον γένος διέφθειρεν, οὔπω πρότερον ἐν τοῖς φθάσασι χρόνοις τοσαύτην ἀνθρώπων ἀπώλειαν ἐργασάμενος.*

Doch wir thun dem biederen, in seiner waldumrauschten Klosterzelle auf des Athos heiliger Höhe emsig schaffenden Gelehrten am Ende bitteres Unrecht. Hat er uns nicht ein umfangreiches Geschichtswerk hinterlassen, in welchem ihm naturgemäss die beste Gelegenheit geboten war, im vollen Zusammenhange der historischen Ereignisse dasjenige ausführlicher zu erzählen, was ihm für den theologischen Commentar zu einem kanonischen Briefe vielleicht als völlig überflüssiger Ballast erscheinen mochte? Wir schlagen die betreffenden Partieen des zwölften Buches auf; vergeblich aber suchen wir nach Boraden und Gothen und ihrem Einfall in Pontus, von welchem doch Gregorios redet. Die Boraden werden von Zonaras in seinem ganzen Werke überhaupt nicht erwähnt, die Gothen nur einmal im 14. Buche in der Geschichte des Justinianus. Von demjenigen Plünderungs- und Verwüstungszuge, auf welchen es uns hier ankommt, weiss Zonaras nichts, eine dunkle Kunde nur ist ihm davon — wer weiss aus welcher Quelle — zugekommen, und er versäumt es nicht, dieselbe, freilich an unrichtiger Stelle, zu registriren. Nach Erwähnung der unter Gallus und Volusianus nämlich im Jahre 251 unternommenen Plünderungszüge der von ihm nach gewöhnlicher Bezeichnung *Σκύθαι* genannten Germanen durch Italien, Macedonien, Thessalien und Griechenland, fährt er im 21. Capitel des 12. Buches (P. 628 B) also fort: *λέγεται δὲ τούτων μοῖράν τινα διὰ Βοσπόρου παρελθοῦσαν καὶ τὴν Μαιώτιδα λίμνην ὑπερβᾶσαν ἐπὶ τὸν Εὔξεινον γενέσθαι πόντον καὶ χώρας πορθῆσαι πολλάς.* Das ist Alles, was er weiss. Woher kommt dies? Einfach daher, dass Zonaras ein echt byzantinischer Schriftsteller ist in derjenigen charakteristischen Art und Weise, von der ich zuvor geredet. Dürftig, überaus dürftig muss sein Studirzimmer mit Büchern ausgestattet gewesen sein, die klösterliche Bibliothek war sicherlich nur an theologischen Werken reich. Wir können ihn fast bedauern, wenn er in der Vorrede seines Werkes schmerzlich darüber klagt, dass er, fern von dem Treiben der Welt und fern von den reichen Schätzen der Bibliotheken, auf wenige Hülfsmittel beschränkt, in der bittersten Armuth dasitze. Die wenigen Schriftsteller nun, die

ihm zu Gebote standen, hat er denn auch, in den ersten zwölf Büchern wenigstens, meist mit Uebergehung der Abweichungen der Autoren, in seinen eigenen Zusätzen sich möglichst der jedesmaligen Quelle accommodirend, wörtlich ausgeschrieben.[1]) Für die Partieen des 12. Buches, welche uns hier interessiren, d. h. die Zeit von Alexander Severus bis auf Maximinus, Licinius und Constantinus, war, abgesehen von seinem ausschliesslichen Gewährsmann in kirchlichen Dingen, Eusebios, der auch sonst in jenen Zeiten beliebte christliche Continuator Dionis, wie Adolf Schmidt überzeugend nachgewiesen, höchst wahrscheinlich seine einzige Quelle. Die Werke desjenigen Schriftstellers, der als Augenzeuge über die Zeiten des Valerianus und Gallienus und die damaligen Germanenkämpfe, an welchen er selbst als Feldherr theilgenommen (Trebell. Poll. Gallieni c. 13, 8), über die Züge der Boraden und Gothen, auf die uns ja, soweit sie die Provinz Pontus betreffen, Gregorios hinweist, die genaueste Auskunft hätte geben können, — der Abriss der alten Geschichte bis auf Claudius II. und die vielleicht noch wichtigeren, uns nur in spärlichen Fragmenten in den Constantinischen Eklogen *Περὶ πρεσβειῶν* erhaltenen *Σκυθικά*, eine Geschichte der Kriege Roms mit den Gothen, von Dexippos, fehlten in der Bibliothek des Klosters: daher bei Zonaras das nun nicht mehr auffällige Schweigen in seiner *Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν* und seiner *Ἐξήγησις* des kanonischen Briefes des Gregorios.

Wir sind in glücklicherer Lage als der arme Mönch vom Berge Athos; die Nachrichten des Dexippos, und zwar aus dessen *Σύνοψις*, sind uns im ersten Buche (Cap. 1—40) des Zosimos (um 430), eines der formell besten, inhaltlich zuverlässigsten Gewährsmänner für die römische Kaisergeschichte erhalten.[2]) Sie heranzuziehen, um den Brief des

1) Vgl. die sorgfältige, für Zonaras grundlegende Abhandlung von Prof. Adolf Schmidt in Jena „Ueber die Quellen des Zonaras“, in L. Dindorf's Ausgabe des Zonaras Vol. VI (Leipzig, Teubner. 1868—1875), S. III—LX, besonders S. IV, V und XLIXff.

2) Vgl. Reitemeier's „Disquisitio in Zosimum eiusque fidem“ in seiner Ausgabe des Zosimos, Leipzig 1784, S. XXX.

Gregorios zu erläutern und seine Stellung innerhalb der Zeitgeschichte genauer als bisher zu fixiren, wird eine um so pflichtgemässere und angenehmere Arbeit sein, als wir in der *'Επιστολὴ κανονικὴ* des Gregorios jedenfalls weit unbestrittener, als dies beim Briefe des Apostels Paulus an die Galater, um welche sich Wieseler in seinen beiden Schriften: „Die deutsche Nationalität der kleinasiatischen Galater" vom Jahre 1877 und „Zur Geschichte der kleinasiatischen Galater und des deutschen Volkes in der Urzeit" vom Jahre 1879 so dankenswerth bemüht hat, zur Zeit noch der Fall ist, ein monumentum antiquissimum rerum Germanicarum aus der ältesten christlichen Literatur griechischer Zunge erblicken müssen.

Die Germanengefahr war für das römische Reich seit des Kaisers Marcus Aurelius langwierigen Kämpfen an der Donau zu einer ständigen geworden, nur die Namen der Völkerschaften, welche je dann und wann uns genannt werden, wechseln. Im dritten Jahrhundert treffen wir die Gothen, welche allmählich aus Skandinavien oder wenigstens aus Preussen bis zur Mündung des Borysthenes und von da zur Donau hinabgewandert waren und von nun an fast ununterbrochen die Provinzen des römischen Reiches durch Einfälle heimsuchten. Kaiser Decius war gegen sie sammt seinem Sohne in einer furchtbaren Schlacht in Mösien bei Forum Terebronii durch den Verrath seines Feldherrn Gallus im Jahre 251 gefallen, und dieser darauf vom Senat zum Kaiser ernannt worden. Von dieser Zeit an, sagt Zosimos,[1]) nahmen die Angelegenheiten der Barbaren einen gewaltigen Aufschwung. Denn Gallus, der sofort seinen Sohn Volusianus zum Mitregenten angenommen hatte, liess die Gothen nicht bloss mit unermesslicher Beute beladen zu ihren Wohnsitzen heimkehren, sondern, was das schimpflichste war, er sah ruhig zu, wie sie eine grosse Anzahl Gefangener von hohem Range und grossen Verdiensten, welche sie zumeist bei der Eroberung von Philippopolis in ihre Hände bekommen hatten, in die Gefangenschaft schleppten, ja versprach ihnen jährlich

1) Zosim. I, 24, 1: *τὰ τῆς εὐημερίας τῶν βαρβάρων αὔξην ἐλάμβανεν.*

eine grosse Summe Geldes zu zahlen unter der Bedingung, niemals wieder in das römische Gebiet einzufallen. Diess Verfahren war verhängnissvoll, das gefährliche Geheimniss des Reichthums und der Schwäche des Staates war der Welt offenbar geworden.[1]) Neue Schaaren von Germanen, durch die früheren Erfolge ihrer Stammesgenossen gelockt, strömten über die Donau und ergossen sich plündernd und verwüstend durch die illyrischen Provinzen, während gleichzeitig furchtbare Erdbeben und verheerende Seuchen die Bevölkerung des Reiches dahinrafften (Zosim. I, 26). Die Unfähigkeit und Sorglosigkeit der Kaiser ermuthigte die Germanen zu immer neuen Kriegsunternehmungen.

Zum ersten Male werden uns hier die Gothen und Boranen (*Βορανοί*, eine Schreibung, welche nach allen Stellen das meiste für sich hat, während dasselbe Volk bei Gregorios *Βοράδοι* heisst) im Bunde mit Urugunden und Karpern genannt, von denen Zosimos (I, 27, 1) sagt, dass sie *αὖθις.... τὰς κατὰ τὴν Εὐρώπην ἐλῄζοντο πόλεις, εἴ τι περιλελειμμένον ἦν, οἰκειούμενοι*: sie müssen also auch schon unter den *Σκύθαι*[2]) des ersten Zuges (Zosim. I, 26, 1) verstanden werden. Ausdrücklich bezeugt Zosimos von diesen vier Völkerschaften I, 31, 1: *γένη δὲ ταῦτα περὶ τὸν Ἴστρον οἰκοῦντα.* Die *Οὐρουγοῦνδοι*[3]) sind unzweifelhaft identisch mit den von

1) Vgl. die musterhafte, ergreifende Schilderung dieser Vorgänge bei Gibbon, „Geschichte des allmählichen Sinkens und endlichen Unterganges des römischen Weltreiches. Deutsch von J. Sporschil. Leipzig, O. Wigand. 1862“ (Bd. I, S. 253 ff. und 262—265), dessen klassisches Werk in dieser Partie in jeder Beziehung den unbedingten Vorzug vor der nüchternen und mehrfach ungenauen Darstellung Joseph Aschbach's in dessen „Geschichte der Westgothen. Frankfurt a. M. Brönner. 1827“ (S. 7 ff.) verdient. Ryssel scheint („Gregorius Thaumaturgus“ S. 16, Anm. 3) entgegengesetzter Ansicht zu sein.

2) *Σκύθαι* ist, wie ich zuvor schon bemerkte, die griechische Gesammtbezeichnung jener jenseit der Donau wohnenden Nordvölker im Allgemeinen, weshalb auch im Brief an die Kolosser 3, 11 *βάρβαρος* und *Σκύθης* dem *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* gegenübergestellt werden.

3) Kaspar Zeuss („Die Gothen und die Nachbarstämme“ S. 695) bringt die Urugunden entschieden irrthümlich mit den schon zur Zeit des Tiberius von Strabo (VII, p. 306) genannten *Οὖργοι* in Verbindung, die von diesem in den äussersten Osten der Geten jenseit der Jazygen

Ptolemäos zur Zeit der Antonine in seiner *Γεωγραφικὴ ὑφήγησις* III, 5 als auf der Ostseite der Weichsel in der Nähe der Gothen wohnend aufgeführten *Φρουγουνδίωνες*[1]), neben welchen von dem grossen Geographen die *Βούλανες* genannt werden, welche demnach dieselben sind mit den *Βορανοί* des Zosimos oder *Βοράδοι* des Gregorios. „Ihre Sitze um diese Zeit sind nach demselben von der Weichsel und dem Bug, da unter den Sümpfen von Pinsk schon thrakische Costoboken und Amadoken sassen, noch über denselben an der Südseite der vordersten Aisten hinweg gegen Osten zu suchen, wo sie sich vielleicht mit den stammverwandten Alaunen (Alanen) und Stavanen berührten.“[2]) Beide Völker, Urugunden und Boranen, welche letzteren übrigens nicht weiter erwähnt werden, sind nach Zeuss mit den Gothen von nördlicheren Gegenden an die Küste des schwarzen Meeres gekommen.

Mit dem zuletzt erwähnten Zug über die Donau begnügten sich die vier germanischen Völker nicht, sie setzten über den Hellespont und drangen auf ihren Plünderungszügen bis Ephesus und Pessinus in Kappadocien (Zosim. I, 28, 1) vor,

---

versetzt werden. Paulus Cassel liest für *Οὐργοι* vielmehr, mit gegeringfügiger Transposition *Οὔγροι* und identificirt dieselben mit den im chazarischen Königsbrief aus dem 10. Jahrhundert, einem für mittelalterliche Cultur- und Völkergeschichte sehr wichtigen historischen Denkmal, als Nachkommen von תגרמה = Torgoma = Türken in erster Linie aufgeführten אוגרי, Ugri, den Ungarn. Die von Cassel mit Hülfe leichter Buchstabenversetzung vollzogene Identificirung bietet nicht die geringsten Schwierigkeiten, da auch das biblische תֹּגַרְמָה Gen. 10, 3 oder תּוֹגַרְמָה Chron. I, 1, 6, Ezech. 27, 14; 38, 6 in Handschriften sich תרגמה findet, und die LXX dafür *Θοργαμά*, *Θεργαμά* und *Θυργαμά* haben. Vgl. P. Cassel's Abhandlung: „Der chazarische Königsbrief aus dem 10. Jahrhundert. Von neuem übersetzt und erklärt“ in den von ihm herausgeg. wiss. Blättern „Die Antwort“ Nr. 8 und 4, 1876. S. 71. 89. 98.

1) Das *Φ* ist entweder falsch, oder verschrieben für *O*, und zu lesen *Ὀρουγουνδίωνες*, wenn anders nicht auch diese Lesart bei einer gründlichen philologischen Recension des besonders in den Eigennamen oft ganz unglaublich verunstalteten Textes des Ptolemäos, welche bis jetzt immer noch nicht geleistet ist, der von Zosimos überlieferten wird weichen müssen.

2) Kaspar Zeuss, Die Gothen und die Nachbarstämme, S. 695.

bis Aemilianus, der Befehlshaber der Pannonischen Legionen die Streitkräfte des Reiches sammelte und durch schnellen Ueberfall und Sieg die Germanen wieder über die Donau zurückscheuchte. Das geschah etwa am Ende des Jahres 252. Die Erfolge gegen die Germanen brachten den siegreichen Feldherrn auf den Thron. Schnell führte er seine Truppen nach Italien dem Gallus entgegen, welcher Valerianus abgesandt hatte, um die Legionen aus Gallien und Germanien zum Schutze der Hauptstadt herbeizuholen. Angesichts dieser schwierigen Lage trugen die italischen Legionen kein Bedenken, den Kaiser Gallus sammt seinem Sohne Volusianus zu ermorden und zu dem Prätendenten überzugehen, der von ihnen zum Kaiser ausgerufen wurde (Zosim. I, 28, 2–6). Gallus und Volusianus hatten nach des Synkellos (Edit. Bonn. p. 705) unverwerflicher, weil ausdrücklich aus Dexippos entnommener Angabe achtzehn Monate den Purpur getragen, des Zonaras zwei Jahre und acht Monate beruhen entschieden auf Irrthum. Aber Aemilianus ward seiner Herrlichkeit nicht lange froh: schon nach kaum vier Monaten, als Valerianus mit den transalpinischen Streitkräften in Italien eingerückt war, ermordete man ihn und ernannte unter allgemeiner Zustimmung jenen zum Kaiser im Jahre 253. Unverzüglich nahm des Reiches Noth ihn in Anspruch und veranlasste ihn, nach des Zosimos Bericht[1]), seinen Sohn Gallienus sofort zum Mitregenten anzunehmen. Schon waren die Gothen, im Bunde mit den Markomannen, wieder aus ihren Sitzen aufgebrochen, hatten die Donau überschritten, belagerten, wiewohl vergeblich, Thessalonike und verheerten auf das furchtbarste ganz Griechenland (Zosim. I, 29), von wo sie jedoch diesmal, ebenso schnell wie sie gekommen, wieder verschwanden. Von allen Seiten stürmte es auf das morsche Reich ein, Franken, Alemannen, Perser und Gothen schienen zu wetteifern, Rom den Todesstoss zu geben. Uns interessiren hier nur die letzteren.

---

1) Zosim. I, 30, 1: *Συνιδὼν δὲ ὁ Βαλεριανὸς τὸν πανταχόθεν ἐπικείμενον τῇ Ῥωμαίων ἀρχῇ κίνδυνον, αἱρεῖται Γαλλιηνὸν τὸν παῖδα τῆς ἀρχῆς κοινωνόν.*

Die Feindseligkeiten der Gothen lenkten plötzlich in eine andere Bahn und nahmen eine andere Richtumg. Sie hatten sich schon seit längerer Zeit am Nordufer des schwarzen Meeres ausgebreitet und bald auch den Kimmerischen Bosporos erobert und damit eine Seemacht gewonnen, mittelst welcher sie nach den mit reichen alten Städten dicht bedeckten Küsten von Asien überzusetzen im Stande waren. Von kundigen Bosporanern geleitet, erschien die Flotte der kühnen Nordlandssöhne — Zosimos nennt wieder die vier zuvor schon erwähnten Völkerschaften und scheint den Boranen die Initiative des gewagten Unternehmens zuzuschreiben,[1]) wie sie denn auch in des Gregorios Brief beide Male an erster Stelle genannt werden — im Jahre 253 an der östlichen Küste des schwarzen Meeres, da wo von den Ausläufern des Kaukasus schützend überragt ein Kranz alter einstmals zum Bosporanischen Reiche gehöriger griechischer Colonien sich ausbreitete. Die Bosporaner kehrten mit ihren Schiffen wieder heim, während die Gothen mit ihren Verbündeten raubend und plündernd die Küste entlang zogen. Die Bewohner der kleineren Ortschaften flüchteten vor den riesigen Barbaren nach Süden in den Schutz fester Städte. So gelangten die Germanen vor Pityus, eine durch eine starke Mauer geschirmte und mit einem bequemen Hafen versehene Stadt. Hier stiessen sie plötzlich auf unerwarteten Widerstand. Der römische Befehlshaber dieses äussersten Postens des Reiches, Successianus, stellte sich ihnen muthig entgegen, schlug sie in die Flucht und nöthigte sie, nachdem er ihnen nicht unbedeutende Verluste beigebracht, zur Umkehr. Die Gothen, mit Recht besorgt, durch die allmählich sich sammelnden Streitkräfte aus den übrigen Festungen des Landes unter der Führung des energischen Successianus aufgerieben zu werden, brachten an der Küste eine möglichst grosse Anzahl Schiffe auf und kehrten unter den grössten Gefahren, wie Zosimos (I, 32, 3) berichtet, in ihre Heimath zurück. Der Ausdruck des hier von dem zeitgenössischen Darsteller dieser

1) Zosim. I, 31, 2: *Βορανοὶ δὲ καὶ τῆς εἰς τὴν Ἀσίαν διαβάσεως ἐπειρῶντο*, vgl. I, 34, 2.

Ereignisse, Dexippos, abhängigen Schriftstellers, *σὺν κινδύνῳ μεγίστῳ τὰ οἰκεῖα κατέλαβον*, giebt uns vielleicht einen chronologischen Halt. Es ist selbstverständlich, dass die der Seefahrt völlig unkundigen Gothen bei ihrer Rückfahrt die seetüchtige Küstenbevölkerung zum Schiffsdienst einfach zwangen, und dass deswegen von grossen ausserordentlichen Gefahren keine Rede sein konnte. Wohl aber war es höchst gefährlich, nach dem Eintritt der mit Ende September beginnenden nordöstlichen Passatwinde, den den Winter einleitenden Aequinoctialstürmen preisgegeben, quer über das schwarze Meer zu segeln, ein Unterfangen, das noch von den heutigen Türken für den Gipfel der Verwegenheit und Thorheit gehalten wird. Etwa im Beginn des Sommers des Jahses 253 werden die Gothen, die wir in den vorangehenden Monaten noch auf einem flüchtigen Raubzuge durch Griechenland getroffen, ihre Seefahrt angetreten und den grössten Theil der guten Jahreszeit auf ihrem Küstenzuge hingebracht haben, bis die eintretende Periode der Seestürme sie überraschte und sie nöthigte, eiligst und zwar unter den grössten Gefahren wieder heimzukehren. An eine Wiederholung des Zuges in demselben Jahre war somit nicht zu denken.

Die durch des Successianus Tapferkeit aus Noth und Gefahr geretteten Anwohner des Meeres trugen sich schon mit der begründeten Hoffnung, so lange der wackere Feldherr bei ihnen befehlige, die furchtbaren Gäste nicht wieder zu sehen: da wurde er Ende des Jahres 253 oder Anfang 254 von Valerianus abberufen, zum praefectus praetorii ernannt und mit der Ordnung der Antiochenischen Verhältnisse betraut. Hiervon in Kenntniss gesetzt, bestiegen die Gothen sofort, d. h. frühestens mit Eröffnung der Schiffahrt, im Beginn des Frühlings 254 wieder die Schiffe der überwundenen Bosporaner und segelten zur Ostküste hinüber, die sie das Jahr zuvor so schimpflich hatten verlassen müssen. Diesmal liessen sie ihre bosporanischen Seeleute nicht wie zuvor mit den Schiffen heimkehren, sondern behielten sie bei sich und steuerten direct auf das sorglose Pityus los. Kein Successianus vertheidigte mehr die Mauern des Castells, leicht war dasselbe überwältigt, die Besatzung wurde niedergehauen und die Stadt

zerstört. Eine grosse Menge Schiffe fiel den Siegern in die Hände, die seekundigen Einwohner der Stadt schleppte man auf die Ruderbänke, und da man fast den ganzen Sommer über bisher gut Wetter gehabt hatte (*γαλήνης παρὰ πάντα σχεδὸν τὸν τοῦ θέρους καιρὸν γενομένης*), ging es unaufhaltsam weiter nach dem reichen, volksbelebten Trapezus. Die gewöhnliche Besatzung der Stadt war noch bedeutend verstärkt worden. Unverzüglich machten sich die Gothen an die Belagerung der Stadt, welche durch einen doppelten Mauerring so stark befestigt war, dass die Belagerer fast schon die Hoffnung aufgegeben hatten, selbst bei Nacht die Stadt überwältigen zu können. Bald jedoch bemerkten sie, wie die trägen, meist trunkenen Soldaten der Besatzung gar nicht einmal mehr die Mauern bestiegen und es nicht der Mühe für werth hielten, um des Wachtdienstes willen ihre Gelage zu unterbrechen. Mittelst gefällter Bäume, welche an die Mauern gelegt wurden, erstiegen die Gothen in der Stille der Nacht die Brüstung und drangen mit dem Schwerte in der Faust in die unvertheidigte Stadt. Während die wehrlosen, aus dem Schlafe auffahrenden Einwohner niedergemetzelt wurden, wusste die feige Besatzung das entgegengesetzte Thor zu erreichen und flüchtig das Freie zu gewinnen. Keines Tempels, keines Kunstwerkes schonte die stürmende Hand der Gothen und Boranen. Unermesslich war die Beute, welche ihnen in die Hände fiel, denn die Bewohner der ganzen umliegenden Gegend hatten ihre Reichthümer in Trapezus, als an einem festen Platze, in Sicherheit gebracht; und unglaublich war die Zahl der Gefangenen, da die siegreichen Barbaren, ohne Widerstand zu finden, fast die ganze Provinz Pontus raubend, mordend und verwüstend durchstreiften (Zosim. I, 33).

Das sind die Schreckenstage, von welchen des Gregorios Brief auch heute noch ergreifend zu uns redet. Lebendig und anschaulich ziehen bei aufmerksamem Lesen die Vorgänge der damaligen grausen Wirklichkeit an unserem geistigen Auge vorüber. Wohin sich der Strom der einbrechenden Feinde wälzt, da hallt die Luft wieder von dem Wehegeschrei der Misshandelten (31), von den Klagen der

geschändeten Weiber (10), von dem Stöhnen der Niedergemetzelten und Erwürgten (95. 96). Schaarenweis treiben Gothen und Boranen die unglücklichen, von Haus und Hof verjagten Einwohner (77. 78) in die Gefangenschaft. Vieh wird von ihnen geschlachtet und mit dem Fleische die Schaar der Gefangenen gesättigt. Manch frommem Christen, der in der Noth hat essen müssen, steigen da im Andenken an die von Paulus geschilderten Vorgänge in Korinth Skrupel auf (1. 2); aber es ist kein Opferfleisch (εἰδωλόθυτα), die blondgelockten Fremdlinge haben — das hebt Gregorios als sicheres, übereinstimmend überliefertes Factum hervor (3—5) — den Göttern nicht geopfert. Wie überall, so hat auch hier in Pontus der Krieg die bösen Begierden, die schlechten Elemente des Volks, ja des christlichen Volkes entfesselt (31—34; 81. 82). Hier schliessen sich einige, einmal aufgegriffen, bereitwilligst den Plünderern an; im Rausche des Sieges, der ihnen ungeahnte Schätze in den Schoss wirft, schnell verwildert, vergessen sie, uneingedenk dessen, dass sie Einwohner von Pontus und Christen sind, sich soweit, dass sie mit den Fremden ihre eigenen Landsleute auf alle mögliche Weise vom Leben zum Tode bringen (92—96). Dort stellen sich pontische Christen den über die zur Zeit Xenophon's von den Mosynöken und Drilen bewohnten Berge hereinbrechenden Boranen und Gothen zur Verfügung; von schmutziger Gier getrieben, zeigen sie in dem gebirgigen Lande den unkundigen Fremden die Wege und Stege, führen sie hin zu versteckten Behausungen (96), um „aus dem Blute und Verderben von vertriebenen oder ermordeten Mitmenschen Gewinn zu ziehen" (51. 52). Alle Bande der Zucht und Sitte sind gelöst; verhältnissmässig gering ist noch das Vergehen derer, die Gefundenes behalten (62. 63); andere meinen gegen ihre eigenen unglücklichen Volksgenossen die Rolle der Boranen und Gothen spielen (81. 82) und ihr verloren gegangenes Eigenthum durch fremdes Gut, das sie gefunden, einfach ersetzen zu dürfen (79. 80); noch andere, und das sind die schlimmsten, rotten sich in der allgemeinen Verwirrung zu Räuberbanden zusammen, und überfallen und erbrechen fremde Häuser (99), ja gehen in ihrer Rohheit und Unmenschlichkeit soweit, dass

sie einige den Feinden wieder entflohene Gefangene in ihrer Gewalt festhalten (89. 90), offenbar in der Absicht, sie gelegentlich zu verkaufen und durch den Erlös sich zu bereichern. So mehren die unfreiwilligen und freiwilligen Helfer der fremden Eindringlinge in ruchloser Weise ihres eigenen Landes Elend und Unglück. Durch die lichten, wohlangebauten und mit freundlichen Ortschaften geschmückten Thäler des Lykus und seiner Nebenflüsse — dort im Lykus-Thal haben wir jedenfalls die freie Ebene, *πεδίον*, zu suchen, deren Gregorios (103) gedenkt — wälzt sich der Hauptstrom der feindlichen Eroberer, die bis Neocäsarea, wie aus des Gregorios Ausdrucksweise deutlich erhellt (1—5; 86. 87), jedenfalls nicht gekommen sind. Da plötzlich fluthet der wilde Strom, wahrscheinlich wohl weil die Jahreszeit dringend dazu mahnt, in derselben Weise, wie er herangebraust, wiederum zurück. Reich beladen mit ihrem Raub an Kostbarkeiten und Gefangenen ziehen die Gothen und Boranen schwerfällig dahin, die Last ist kaum zu tragen. Hin und wieder finden sich unerwartet noch die grössten Kostbarkeiten, die in der ersten Hast übersehen waren; unbedenklich wirft man das Werthlosere in der Ebene von sich oder lässt es unbeachtet in den Häusern liegen (103), den pontischen Räubern eine willkommene Beute (99—104).[1]) —

Da, wie ich zuvor nach dem sorgfältigen Bericht des Zosimos hervorgehoben, der Angriff auf Trapezus von den Gothen am Ende des Sommers 254 unternommen und nach schneller Eroberung der Stadt die Expedition in das Innere des Landes angetreten wurde, so kann nach demselben zuverlässigen Gewährsmann die Zeit, wann der Zug ein Ende genommen und der Gothen Heimfahrt erfolgte, keinem Zweifel unterliegen. Zosimos sagt nämlich I, 33, 8 von ihnen, nachdem sie Trapezus erobert: *καὶ προσέτι τὴν ἄλλην χώραν καταδραμόντες, ἅμα πλήθει παμπόλλων νεῶν ἀνεχώρησαν*

---

1) Zonaras erläutert die von Gregorios berührten Thatsachen durchaus angemessen also: (11) *Οἱ βάρβαροι λεηλατοῦντες τὴν χώραν ἥρπαζον πράγματα καὶ ἢ κρείττοσι μετὰ ταῦτα ἐντυγχάνοντες ἢ διὰ βάρος μὴ δυνάμενοι φέρειν ὅσα ἥρπασαν, τὰ μὲν ἐν τῷ πεδίῳ ἔρριπτον, τὰ δὲ καὶ ἐν οἰκίαις τινῶν, ἐν αἷς ἴσως καλλίονα εὕρισκον.*

ἐπ' οἶκον. Das kann, nach dieser bündigen Ausdrucksweise, nur im Herbste, d. h. vor Eintritt der Aequinoctialstürme des Jahres 254 geschehen sein.

Erst nachdem diese mit dem Briefe des Gregorios im engsten Zusammenhange stehenden geschichtlichen Ereignisse genau nach den Quellen dargestellt sind, können wir hoffen, die Frage nach der Abfassungszeit des Briefes mit Aussicht auf Erfolg und allgemeine Zustimmung zu beantworten.

Hören wir zunächst, was die früheren Forscher geurtheilt. Gallandi äusserte ohne jede Begründung mit Berufung auf Tillemont (Mem. tom. IV. pag. 339): „Anno Christi 258 scripta fuisse videtur epistola"; auch Fabricius setzt den Brief um 258 an. Routh lässt die Frage unbeantwortet. „Ad tempus" — sagt er Rel. sacr. vol. II. pag. 447 — „quod attinet scriptionis epistolae, etsi Gothorum et Boradorum sive, Zosimo Hist. lib. I. p. 28. ed. Oxon. appellante, Boranorum irruptio imperantibus Valeriano et Gallieno facta est, tamen illam ad ultimum barbarorum recessum censet Basnagius retrahendam esse, qui anno demum Christi 262, Gallieni autem solius regnantis tertio, contigit. Vide eum in Annalibus Politico-Eccles. tom. I. ad an. 240. p. 328 et an. 262. p. 406. Res in dubio esse mihi videtur, propterea quod plures iis temporibus factae sunt earundem gentium in Asiam irruptiones, atque ex illa discessus." Dieser Verzicht auf Ermittelung der vollen Wahrheit ist übel angebracht. Routh hätte aus Zosimos und Zonaras wissen können, dass die Gothen die Provinz Pontus nach jenem oben geschilderten Zuge nicht wieder betreten haben. Ihre folgenden Expeditionen waren sämmtlich nach Südwesten gerichtet und erstreckten sich zunächst hauptsächlich auf Vorderasien (Zosim. I, 34—38). Ehe sie die nächste Seefahrt antraten, wurden nach den Anweisungen schiffsbaukundiger Kriegsgefangener (Zosim. I, 34, 1) neue Schiffe gebaut, worüber doch mindestens der ganze Sommer des Jahres 255 vergangen sein dürfte, und erst nachdem sie den Winter abgewartet (ἀναμείναντες δὲ τὸν χειμῶνα), also frühestens im Frühjahr 256, unternahmen sie die neue Expedition, die nach Zosimos' ausdrücklicher Angabe, nicht mit langer, schwieriger Seefahrt

verbunden, nicht auf schon von ihnen heimgesuchte Gegenden (*διὰ τόπων ἤδη πεπορθημένων*) sich erstrecken sollte. Wir haben kein Interesse, die weiteren Züge der Gothen hier zu verfolgen, durch das Gegebene denke ich dasjenige völlig sichergestellt zu haben, was zur Ermittelung der Abfassungszeit des Briefes des Gregorios von Wichtigkeit ist.

Möge an dieser Stelle, weil inhaltlich hierher gehörig, zunächst eine kritische Zwischenbemerkung folgen.

Erst nachdem ich diese Arbeit vollendet, war es mir möglich, meine im Vorstehenden mitgetheilten, selbständig gewonnenen Resultate mit den Ausführungen Eduard von Wieterheim's in dessen „Geschichte der Völkerwanderung" (Zweite vollständig umgearbeitete Auflage, besorgt von Felix Dahn. Erster Band. Leipzig, T. O. Weigel, 1880) zu vergleichen. Ich habe durch diesen Vergleich mich nicht veranlasst gesehen, an meiner Darstellung der geschichtlichen Ereignisse irgend etwas zu ändern, und zwar aus folgenden Gründen: In Ed. v. Wieterheim's Geschichtswerk erscheinen mir in den betreffenden Partien (I, S. 204—212) die chronologischen Bestimmungen in nicht zu rechtfertigender Weise verschoben. Es rührt das zum Theil daher, dass der Verfasser mehrfach des Zosimos Chronologie bemängelt. Er giebt zu (S. 210), dass nach Zosimos die Gothen im Jahre 253 nach Asien übersetzten. Gleichwohl bemerkt er in Bezug auf die Abberufung des Successianus, welche nach meiner Interpretation des Schriftstellers Ende des Jahres 253 oder Anfang 254 erfolgt sein muss, S. 212 Folgendes: „Valerian kann nicht vor Mitte des Jahres 256 das von Sapor eingenommene und zerstörte Antiochien wieder besetzt, also kaum vor dem Herbste dieses Jahres den tapfern Vertheidiger von Pithyus nach dem neunzig bis hundert Meilen entfernten Antiochien berufen haben. Ueberdiess lässt die Gefahr, welche die Skythen bei der Rückfahrt von dem verunglückten Raubzuge erlitten, auf das Einbrechen der Aequinoctialstürme schliessen. Der zweite Feldzug fiel, wie Zosimus ausdrücklich anführt, in den Sommer. Hieraus ergiebt sich nun für den ersten mit Sicherheit das Jahr 256, anscheinend dessen letztere Hälfte, für

den zweiten aber das Jahr 257". Worauf sich die Sicherheit dieser Schlussfolgerungen gründet, ist, da andere Quellen als Zosimos uns vollständig darüber im Dunkeln lassen, einigermassen schwer zu sagen. Was berechtigt, frage ich, zu der Annahme, dass Valerianus nicht vor Mitte des Jahres 256 das von Sapor eingenommene und zerstörte Antiochia wieder besetzt haben kann? Und wie stimmt diese Annahme mit der Aeusserung des Verfassers auf S. 206: „Desto schlimmer stand es damals (254—256) im Osten vermöge der Fortschritte Sapor's. In dieselbe Zeit fallen die gothischen Raubfahrten nach Kleinasien" —? Die letztere Ausführung Ed. v. Wieterheim's lässt sich mit des Zosimos Bericht ganz wohl vereinigen, nicht aber jene erste Annahme. Denn da, wo der Schriftsteller die Gothen, Boranen, Urugunden und Karper zuerst erwähnt (I, 27) und dann (I, 28) von ihrer Niederlage durch Aemilianus im Jahre 253 berichtet, fährt er (I, 27) unmittelbar in der Schilderung der traurigen Lage des Reiches also fort: *Πέρσαι δὲ τὴν Ἀσίαν ἐπῄεσαν, τήν τε μέσην καταστρεφόμενοι τῶν ποταμῶν, καὶ ἐπὶ Συρίαν προϊόντες, ἄχρι καὶ Ἀντιοχείας αὐτῆς· ἕως εἷλον καὶ ταύτην, τῆς ἑῴας πάσης μητρόπολιν οὖσαν· καὶ τοὺς μὲν κατασφάξαντες τῶν οἰκητόρων, τοὺς δὲ αἰχμαλώτους ἀπαγαγόντες, ἅμα λείας ἀναριθμήτῳ πλήθει οἴκαδε ἀπῄεσαν, πᾶν ὁτιοῦν ἴδιον ἢ δημόσιον τῆς πόλεως οἰκοδόμημα διαφθείραντες, οὐδενὸς παντάπασιν ἀντιστάντος.* Durch diese Darstellung des Zosimos werden wir auf gleichzeitige Ereignisse geführt, d. h. auf das Jahr 253, welches auch Peter (Zeittafeln der Röm. Geschichte. Halle 1854. S. 123, Anm. 29) angiebt. Es steht somit nichts im Wege, des Successianus Berufung nach dem wüsten, von den Feinden wieder verlassenen Antiochia, wie ich es gethan, an das Ende des Jahres 253 oder in den Anfang des Jahres 254 zu verlegen. Wenn die Chronologie nach Ed. v. Wieterheim's eigenem Zeugniss (S. 204, Anm.) in diesen Partieen der römischen Geschichte so überaus schwankend ist, und andererseits derselbe in seinem Excurse „Die Einfälle der Gothen und anderer Nordvölker u. s. w." am Schluss des I. Bandes S. 630 ff. von des Zosimos Berichte Cap. 29—35, welchen ich der

ganzen Darstellung dieser Einfälle zu Grunde gelegt und erläutert habe, S. 632 anerkennend hervorhebt: „Zosimus muss für diesen klaren, zusammenhängenden und anziehenden Bericht über die skythischen Fahrten nach Kleinasien in den gedachten Jahren (d. h. 254 ff.) eine sehr gute Specialquelle, eine einheimische, gehabt haben“: so sehe ich nicht den geringsten Grund ein, durch den wir veranlasst sein sollten, über Zosimos hinaus noch so vieles besser wissen zu wollen. Pflicht des Forschers kann es unter solchen Umständen nur sein, jene relativ vortreffliche Geschichtsquelle in der wir die Nachrichten des zeitgenössischen Feldherrn Dexippos aus Athen sehen mussten, gewissenhaft zu interpretiren. Und das meine ich gethan zu haben.

Doch um zur Frage nach der Abfassungszeit des Briefes des Gregorios zurückzukehren, so scheint bei der Lösung derselben das Jahr 258 in der Art eine Rolle zu spielen, dass es, immer an unrechter Stelle auftauchend, die klarsten geschichtlichen Zusammenhänge wieder verwirrt. Völlig der historischen Ueberlieferung entsprechend, lässt Joseph Aschbach (Geschichte der Westgothen, S. 9) und, von ihm abhängig, Victor Ryssel (Gregorius Thaumaturgus, S. 16) die Gothen und Boranen nebst ihren stammverwandten Bundesgenossen ihren Seezug vom Kimmerischen Bosporos aus an die Ostküste des schwarzen Meeres im Jahre 253 unternehmen. Aber in directem Widerspruch mit dem klaren und deutlichen Bericht des Zosimos, der, wie ich wiederholt betont, in diesen Partien seines trefflichen Geschichtswerkes von dem durchaus zuverlässigen Dexippos abhängig ist, lassen beide die Gothen nach der Eroberung von Trapezus, Aschbach ohne des durch Zosimos und Gregorios berichteten Plünderungszuges derselben durch Pontus auch nur im geringsten Erwähnung zu thun, erst im Jahre 258 in ihre Niederlassungen an den See Mäotis (das heutige Asowsche Meer) zurückkehren, Aschbach endlich ihren zweiten, weit gewaltigeren Kriegszug nach Vorderasien gleich im Jahre 259 antreten und noch in demselben Jahre beendigen. Ryssel irrt insbesondere noch darin, dass er, nach Erwähnung der Eroberung von Trapezus und des Streif-

zuges in das Innere, den historischen Verlauf so schildert: „Als sich dann Valerian 258 selbst gegen sie wandte und Massregeln zur Vertheidigung des nördlichen Kleinasiens traf, waren die Gothen bereits mit unermesslicher Beute beladen in ihre Niederlassungen am See Mäotis zurückgekehrt, von wo sie sich im Jahre 259 nach anderen Gegenden wandten, indem sie die Städte der Westküste Kleinasiens, sodann die Inseln des Archipels, ferner Athen bis Thessalien und Illyrien und schlieslich auch gegen 262 Ephesus verheerten, wobei bekanntlich der berühmte Dianentempel zu Ephesus eine Beute der Flammen ward.“ Hier ist Wahrheit und Irrthum gemischt. Als Valerianus, der nach Peter (Zeittaf. d. Röm. Gesch., S. 123, Anm. 30) im Jahre 257 Rom verlassen, von Antiochia aus, etwa 258, eiligst sich nach Kappadocien begab und ebenso schnell, die Städte des Landes flüchtig durcheilend, wieder zurückkehrte (Zosim. I, 36, 2: *αὐτὸς ἀπὸ τῆς Ἀντιοχείας ἄχρι Καππαδοκίας ἐχώρει, καὶ τῇ παρόδῳ μόνον ἐπιτρίψας τὰς πόλεις ὑπέστρεψεν εἰς τοὐπίσω*): geschah diess, wie Zosimos ausdrücklich berichtet, auf die Kunde von den Vorgängen in Bithynien, d. h. von der Plünderung und Verwüstung der Städte Nicäa, Cius, Apamea, Prusa und Nicomedia seitens der Gothen, welche Ryssel doch erst in das Jahr 259 verlegt, während die Gothen von diesem ihren zweiten Seeraubzuge, auf dessen Beginn frühestens etwa im Mai des Jahres 256, und dessen grössere Ausdehnung und Dauer ich zuvor schon hingewiesen, bereits heimgekehrt waren, als Valerianus jene kurze Inspectionsreise nach Kappadocien unternahm.

Nach Aschbach und Ryssel müssten wir einen fünfjährigen Aufenthalt der Gothen in Pontus annehmen, was, wie wir gesehen, mit den Berichten der Alten sich nicht vereinigen lässt. Auch ein in diesem Falle beachtenswerthes testimonium ex silentio möge hier nicht übergangen werden. Der Gothe Jordanes, der seines eigenen Volkes Thaten beschrieb, berichtet im 20. Capitel seines Werkes von den Ereignissen der zweiten und dritten Seefahrt seiner Landsleute, dieselben freilich, wie es scheint, etwas confus durcheinander mengend; von ihrem ersten Zuge dagegen nach

Trapezus und dem Inneren von Pontus weiss er nichts. Isidorus Hispalensis erwähnt zwar in seiner Gothischen Chronik kurz die Verwüstung von Macedonien, Pontus, Asien und Illyrien, zeigt aber keine Kunde von einem längeren Aufenthalte der Gothen in Pontus, während er in Bezug auf zwei der genannten Länder zu bemerken nicht unterlässt: „ex quibus Illyricum et Macedoniam XV ferme annis tenuerunt."

„Durch diesen Abzug der Gothen" — so schliesst Ryssel seine auf den kanonischen Brief des Gregorios bezügliche Untersuchung — „wurden seit 258 die nördlichen Gegenden des mittleren Kleinasiens, also vor allem Pontus, von ihren Drängern befreit, und an die Leiter der Kirche trat nun die Aufgabe heran, ihre Gemeinden mit weiser Schonung wieder in geordnete Verhältnisse hinüberzuleiten. Der kanonische Brief des Gregor, welcher kirchendisciplinarische Rathschläge zur Beseitigung der durch den Gothenzug hervorgerufenen Missstände enthält, fällt somit in das Jahr 258."

Auch ich bin mit meiner Untersuchung zu Ende. Da die historischen Voraussetzungen, von denen Ryssel ausgeht, wie ich gezeigt zu haben glaube, falsch sind, so kann auch sein Schlussresultat, die chronologische Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes des Gregorios, das Jahr 258, auf Richtigkeit keinen Anspruch machen. Ich habe an der Hand der Quellen nachgewiesen, dass die Gothen bereits im Herbst des Jahres 254 in ihre Niederlassungen am See Mäotis zurückkehrten, um niemals wieder in der Provinz Pontus zu erscheinen. Bei der Frische der Darstellung und der lebendigen Sprache, mit welcher Gregorios in seinem Sendschreiben auf die oben geschilderten unglücklichen Vorgänge und schweren sittlichen Vergehen pontischer Christen bei Gelegenheit des Einfalls der Gothen und Boranen als auf etwas soeben Geschehenes, fast noch der unmittelbaren Gegenwart Angehörendes hinweist, erscheint mir die Thatsache als über allem Zweifel feststehend, dass Gregorios den kanonischen Brief kurz nach dem Abzuge der furchtbaren Fremdlinge, als man wieder zu geordneten Verhältnissen zurückzukehren begann, d. h. im Herbst des Jahres 254 geschrieben hat.

Zu Minucius Felix.

Von

Prof. Dr. **Möller**

in Kiel.

Während im 3. Heft dieser Jahrbücher Dräseke seine sehr ausführlichen Erörterungen zu Ende bringt, welche denen beitreten, die gegen Overbeck's Versuch dem Brief an Diognet seine Stelle im Zeitalter Mark Aurel's wahren — mit Recht, wie ich glaube, obgleich ich vielen Aufstellungen Dräseke's nicht beipflichten kann —, wird gleich darauf von Victor Schultze der Versuch gemacht, Minucius Felix wenigstens bis in Diocletian's Zeit und zwar ganz nahe vor 300 herabzurücken, um damit der Frage nach der Priorität zwischen Minucius Felix und Tertullianus zu Gunsten des letzteren eine ganz neue Wendung zu geben. Ich beabsichtige nun weder über letztere Frage in eine Diskussion einzutreten, obgleich mir Schultze's Argumente allerdings nicht durchschlagend erscheinen, noch auch die meiner Ansicht nach sehr subjectiven, unsicheren Eindrücke zu prüfen, welche ihn bewogen haben, eine so späte Abfassungszeit des Octavius anzunehmen. Ich möchte nur geltend machen, dass wir doch berechtigt sind, vom Urheber dieser Hypothese zunächst zu fordern, dass er die bisher als solche angesehenen positiven Daten, welche von vornherein seine Hypothese ausschliessen würden, gründlich auf die Seite schaffe. Im vorliegenden Falle gilt dies namentlich von Cyprian's Schrift de idolorum vanitate, welche den Octavius plündert, also voraussetzt. Ich kann nun nicht finden, dass die flüchtigen Schlussbemerkungen des Verf. S. 505f. dies Hinderniss in legitimer Weise beseitigen, und muss bedauern, dass der Verf. nicht eine gründliche Unter-

suchung der genannten kleinen Schrift Cyprian's als seine erste Aufgabe erkannt hat. Die handschriftliche und sonstige Ueberlieferung, welche keinen Schatten eines Schwankens über die Abfassung dieser freilich sehr geringwerthigen Compilation durch Cyprian aufweist, gewährleistet allerdings noch nicht ihre Echtheit. Aber mit so obenhingehenden Behauptungen über Stilverschiedenheit (NB. wo der Compilator so sehr compilirt, dass er beinahe nirgends eigenen Stil entfalten kann), sowie über die Dürftigkeit des Machwerks u. s. w. entledigt man sich der Sache nicht und erwirbt sich nicht das Recht, einer erst noch der Bewährung bedürftigen Hypothese zu Liebe die Schrift bis wenigstens in die ersten Decennien des 4. Jahrhunderts herabzurücken. Eine unbefangene Vergleichung von Cyprian. ad Demetrian. c. 15 mit de idol. vanit. c. 7 und Min. Fel. Oct. 27, 5 dürfte schon hinreichen, um davon zu überzeugen, dass jene Schrift Cyprian's sich nicht so leicht bei Seite schieben lässt. Oder sollen wir wirklich annehmen, der Min. Felix der diocletianischen Zeit, der sich sonst an Tertullian hält, sei gerade auf jene Stelle des echten Cyprian (ad. Demetr.) verfallen und habe sie annectirt, und so sei dann der falsche Cyprian des 4. Jahrhunderts auf dem Umwege über Min. Felix wieder mit dem wahren zusammengetroffen?

Zu Julius Africanus.

Von

Dr. phil. K. K. Müller
in Würzburg.

Herr Professor Dr. H. Gelzer hat in diesen Jahrbüchern (1881 Heft 2, S. 376) ein Fragment des Julius Africanus besprochen, das wegen des in der Ueberschrift genannten 13. Buches der *κεστοί* interessant ist. Dasselbe steht im Cod. Barocc. 224 (chart. saec. XV.) fol. 50[b], den ich nur aus Coxe (Catal. codd. mss. bibl. Bodl. P. I. Col. 392) kenne, ausserdem aber auch im Cod. Laur. LXXIV, 23 (bombyc. saec. XIV.) fol. 204[a] und ist hieraus schlecht veröffentlicht von Lami (Joa. Meursii Opp. t. VII. Col. 907/908), besser von Bandini (Catal. codd. graec. bibl. Laur. t. III. Col. 127). Da beide Werke nicht Jedermann zugänglich sind, und eine im Herbste 1879 von mir vorgenommene Vergleichung der letztgenannten Hs. noch einige Verbesserungen ergab, dürfte es gerechtfertigt erscheinen, das Fragment als einen weiteren Beitrag zur Charakteristik der *κεστοί* hier wiederholt zum Abdrucke zu bringen.

Ich gebe den Text nach der von mir versuchten Herstellung, die Lesarten der Hss. L und B (Coxe theilt den Anfang bis *ὀμφαλῷ* Z. 2 mit) unter dem Text; ferner schliesse ich eine deutsche Uebersetzung an, da manche der hier gebrauchten Ausdrücke nicht häufig vorkommen.

Ἐκ τῶν Ἀφρικανοῦ κεστῶν ὅπερ ἐστὶ κεστοῦ ιγʹ κεφάλαιον κβʹ· καθαρτικὰ ἁπλᾶ. Κυκλαμίνου χυλὸς ὀμφαλῷ

---

1. *ἔστιν αὐτοῦ βιβλίων ιγʹ· κεφάλαιον τοῦ αὐτοῦ βιβλίου κβʹ· κυκλαμίνου* B: *κεστὸν* L: *κεστῶν* Gelzer. — 2. *χυλῷ ὀμφακῷ ἐπιχρισθ*[ες] (= *ἐπιχρισθεὶς*) L. —

ἐπιχρισθεὶς καθαρτικὸν εὔτονον. θερινὴ δὲ κάθαρσις ἥδε· κολοκύνθας ἐν ὁλμῷ πτισθείσας καὶ ὀθόνῃ τὸν χυλὸν ἠθήσας
5 ἅμα ὀλίγῳ μέλιτι συμβληθέντι πιὼν κάθηραι, ὃ καὶ χειμῶνι ἐπιεικέστερον. τεῦτλα τὰ λευκὰ καθεψήσας εἰς ἄλλο σκεῦος καινὸν κἀξ αὐτοῦ τοῦ ὕδατος ἁλί τε ὀλίγῳ ποίησον ἑψῶν ἀναβράσας· καὶ τὰ μὲν προφαγεῖν ἄρτου δίχα τὰ τεῦτλα, τὸν δὲ ζωμὸν κεράσαντα πιεῖν. ἔαρί τε παραπλησίως ἀλυ-
10 ποτάτη κένωσις κνήκου τοῦ σπέρματος ὁ χυλὸς ὀῤῥῷ τῷ ἐκ τοῦ γάλακτος μιχθεὶς καὶ ποθείς.

Der Saft des Saubrods auf den Nabel gestrichen ist ein kräftiges Purgirmittel. Eine Purgirweise für den Sommer aber ist folgende: Trinke im Mörser zerstossene Kürbisse, nachdem du den Saft durch feine Leinwand geseihet und zugleich etwas Honig dazu gethan, und purgire dich so, was auch im Winter ganz passend. Koche die weissen Mangoldstiele aus und thue sie dann in ein anderes neues Gefäss und aus dem Wasser mit etwas Salz, nachdem du sie kochend hast aufsieden lassen; und die Mangoldstiele muss man zuerst essen ohne Brod, die Brühe aber durcheinander mischen und dann trinken. Und im Frühjahre ist ähnlich das schmerzloseste Entleerungsmittel der Saft des Safflor-Samens mit der Molke der Milch vermischt und getrunken.

---

4. κολοκύνθαι-πτισθεῖσαι. — 5. κάθηρε χειμῶν. — 10. κνίκου.

Miscelle zu Matth. 11, 27. Luc. 10, 22.

Von

Prof. Dr. Seydel

in Leipzig.

Durch die Erzählung von der Gesandtschaft des Johannes ist der Evangelist auf Aeusserungen Jesu geführt worden, welche den ungläubigen, widerstrebenden Sinn der Zeitgenossen tadeln. Solchen Widerstand fand die Lehre des Herrn vor Allem bei den Gelehrten, den Männern eines Schulsystems, das die kindliche religiöse Empfänglichkeit und den unbefangenen Wahrheitssinn in ihren Seelen verschüttete. Von der Klage über solche σοφοὶ und συνετοὶ wendet Jesus mit dankbarem Aufblicke zu Gott und herzlicher Zufriedenheit sich hin zum Glücklichpreisen der νήπιοι, welchen es Gott gefallen hat das Heil zu offenbaren durch seinen Mund. Aber wie kommt dieser Mund dazu, Gottes Mund zu sein, Uebermitteler göttlicher Heilswahrheit? Ist dies nicht vielmehr der Beruf der Theologen, der Schriftgelehrten, der Priester? Haben nicht diese die παράδοσις empfangen, deren sie sich rühmen sogar als einer Erweiterung und Ueberbietung des alten gottverliehenen Gesetzes? Nein, auch Jesus ist ein solcher νήπιος, dem es der Vater offenbart hat, während er es den σοφοῖς und συνετοῖς verhüllte. Vom Vater selbst hat er seine παράδοσις, in den Tiefen seiner gottgeweihten Kindesseele hat er die Stimme Gottes vernommen: vom Vater selbst ist ihm alles gelehrt, überliefert (παρεδόθη); Niemand erkannte den Vater, ausser der Sohn, und den Sohn, ausser der Vater, und wem etwa der Sohn es offenbart (— nach der ausserhalb der Evangelien vom 2.—5. Jahrhundert viel verbreiteten Lesart; s. u. a. Keim, Gesch. Jesu von Nazara, II,

380). Dieses intime, anfangs geheime, tiefinnerliche Verhältniss seiner Seele zu Gott ist der Quell seiner Offenbarungsgewissheit und der Quell seines Bewusstseins von seinem eigenen Werth und von seiner persönlichen Mission: Beides, die Erkenntniss des Vaters und die Erkenntniss seiner selbst in seiner Beziehung zum Vater (d. i. des Sohnes) kann nur er allein Anderen enthüllen, aus der Tiefe jener innersten Seelenerfahrung heraus.

Von Erkenntniss ist in diesem ganzen Zusammenhange die Rede; — wie kann also *παρεδόθη* hier den ganz aus diesem Zusammenhange fallenden Sinn der Machtertheilung behalten, da uns der Sinn der Lehrüberlieferung und der Seitenblick auf die *παράδοσις* der Pharisäer zu Gebote steht? — Lukas hat vielleicht die Teufelaustreibung durch die Siebzig benutzt, um der „Machtertheilung" wenigstens einigen Anhalt zu geben.[1])

---

1) Der Verfasser dieser Miscelle macht nachträglich noch darauf aufmerksam, dass die Ausdrücke *φορτίον* und *ζυγός* in V. 30 ihre Parallelen Mt. 23, 4 (Lk. 11, 46) finden, wo von den schweren Lasten die Rede ist, welche die Pharisäer den Menschen „auf die Schultern legen" (wie ein Joch). Zu diesen Lasten gehörten jene peinlichen und kleinlichen Verpflichtungen, wie die, welche Mt. 15, 2 unter dem Titel der von den Pharisäern befolgten *παράδοσις* erwähnt ist, und welche die Parallelstelle Mc. 7, 1—5 in eine Reihe ähnlicher Lasten und „Ueberlieferungen" einfügt. Ebenso, wie Jesus an unserer Stelle diesen schweren Lasten seine leichte, dem unsanft die Schultern drückenden Joche das sanfte entgegenstellt, so stellt er den mit den Lasten parallelen *παραδόσεις* der Pharisäer seine *παράδοσις* entgegen, die vom Vater, nicht von den Vätern, stammt. Es ist dies ganz derselbe Gegensatz wie Mc. 7, 8 f. zwischen *ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* und *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων*, und Mc. 7, 13 zwischen *λόγος τοῦ θεοῦ* und der gleichen *παράδοσις*; in diesem letzteren Verse haben wir auch das Zeitwort *παραδιδόναι* im gleichen Sinne. — Obige Auslegung war übrigens in der Hauptsache schon die von Grotius, Künöl und Rosenmüller, später ist sie im Grundgedanken von Stier und Weiss wieder aufgenommen.

PROSPECTUS.

Je mehr die theologische Literatur von Jahr zu Jahr anwächst, je mehr auch hier die Sonderung der verschiedenen Disciplinen zunimmt, desto schwieriger wird es sowohl für den Theologen, der einem dieser Gebiete seine wissenschaftliche Arbeit widmet, als für den Geistlichen, den die praktische Arbeit seines Amtes vor allem in Anspruch nimmt, und für den gebildeten Laien, der ohne eigentliches Fachstudium über die brennenden Fragen der Theologie sich orientiren möchte, einen allgemeinen Ueberblick zu gewinnen über den jeweiligen Stand der theologischen Forschung, oder für die specielle Bearbeitung einer einzelnen Frage das vollständige Material zu sammeln.

Um diesen Uebelständen abzuhelfen, ist nach dem Vorgang anderer Wissenschaften die Herausgabe eines alljährlich einmal erscheinenden

Theologischen Jahresberichtes

ins Auge gefasst.

Derselbe wird eine Uebersicht der theologischen Literatur des verflossenen Jahres geben und sich von den vielfach schon bestehenden Recensions-Organen wesentlich dadurch unterscheiden, dass

1. neben der Kritik eine referirende Angabe des wesentlichen Inhalts mehr zur Geltung kommt,
2. relative Vollständigkeit erstrebt wird,
3. der Inhalt systematisch geordnet ist.

Absolut vollständig soll die deutsch-protestantische Literatur der wissenschaftlich-theologischen Disciplinen berücksichtigt werden, und zwar neben den selbständig erscheinenden Schriften auch die in den wichtigsten Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen. Betreffs der philologischen und philosophischen Hülfswissenschaften dagegen, betreffs der Predigt- und Erbauungsliteratur, der katholischen und der ausländischen Theologie ist es unerlässlich, uns auf die Besprechung der, dem betreffenden Referenten besonders werthvoll erscheinenden Schriften zu beschränken.

Die wichtigste Eigenthümlichkeit des Jahresberichtes wird darin bestehen, dass nicht jede einzelne Schrift für sich besprochen wird, vielleicht gar nothwendig zusammengehörige von verschiedenen Referenten, sondern die Literatur einer jeden Disciplin wird von demselben Fachgelehrten nach rein sachlicher Anordnung besprochen, so dass an die Stelle einzelner Recensionen eine zusammenhängende Abhandlung tritt.

Ausserdem werden jedem Bericht kurze Notizen beigegeben über literarisch bekannte Persönlichkeiten, welche während des verflossenen Jahres verstorben sind.

Unser Plan hat in theologischen Kreisen die wärmste Aufnahme gefunden, und hat eine Reihe der namhaftesten Theologen sich in entgegenkommendster Weise zur Mitarbeit bereit erklärt. Es übernimmt die Besprechung der Alt-Testamentlichen Literatur Prof. D. Siegfried-Jena, die Neu-Testamentliche Prof. D. Holtzmann-Strassburg, die Kirchengeschichte (bis zum Nicaenum) Prof. Dr. H. Lüdemann-Kiel, (bis zur Reformation) Pfarrer Dr. Paul Böhringer-Basel, (Reformation bis 1700) Prof. Dr. Benrath-Bonn, (neuere Zeit) Pfarrer Werner-Guben, die Dogmatik Kirchenrath Prof. D. Lipsius-Jena, die Ethik Prof. D. Gass-Heidelberg, die Religionsphilosophie und philosophischen Hülfswissenschaften Prof. Dr. B. Pünjer-Jena, die praktische Theologie Prof. Lic. Bassermann-Heidelberg, Kirchenrecht und Kirchenverfassung Prof. D. Seyerlen-Jena, Predigt- und Erbauungsliteratur Pfarrer Dreyer-Gotha.

Der Umfang des Jahresberichtes, der möglichst zum 1. April jeden Jahres ausgegeben werden soll, (zum ersten Mal 1882 über die Literatur vom Jahr 1881) ist auf etwa 20 Bogen gross Octav mit sparsamem Druck bestimmt, und hat die Verlagshandlung sich entschlossen, den Preis im Interesse weiterer Verbreitung möglichst niedrig (auf etwa M. 6 bis 7,50) anzusetzen.

Alle Buchhandlungen übernehmen Bestellungen.

Die Redaktion	Die Verlagshandlung
Professor Dr. Bernhard Pünjer	**Johann Ambrosius Barth**
Jena.	**Leipzig.**

JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

ACHTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1882.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

John Caird's Religionsphilosophie.

Von

Otto Pfleiderer.

Die Vorlesungen über Religionsphilosophie, welche John Caird, Vicekanzler der Universität Glasgow und Kaplan der Königin von Grossbritannien, im letzten Jahr u. d. T.: „Introduction to the philosophy of religion" (Einleitung in die Religionsphilosophie) veröffentlicht hat, scheinen mir die Beachtung der Leser dieser Zeitschrift in hohem Grade zu verdienen, da sie die prinzipiellen Fragen der Religionswissenschaft, die jetzt auch bei uns im Vordergrund der Debatten stehen, mit ungewöhnlichem Scharfsinn besprechen. Da das englische Buch selbst vermuthlich nicht Jedermann zugänglich ist, so dürfte eine ausführliche Reproduktion seines Inhalts hier am Ort sein.

J. Caird geht aus von der Frage: Ist Religionsphilosophie überhaupt möglich? Sie ist es nicht, wenn die religiöse Wahrheit entweder überhaupt die Grenzen menschlicher Erkenntniss übersteigt, oder nur durch das unmittelbare Bewusstsein, Intuition und Gefühl erreichbar ist, oder endlich den Inhalt einer bestimmten übernatürlichen Offenbarung bildet. Diese dreifachen Einwürfe gegen die Möglichkeit der philosophischen Erkenntniss der Religion, die von Seiten des Skepticismus, Mysticismus und Supranaturalismus ausgehen, sind also zunächst zu prüfen.

Die erstere Richtung hat ihren Hauptvertreter in England an Herbert Spencer, an welchen sich daher der Verf. in der Kritik derselben vorzugsweise hält. Seine Behauptung ist, dass Wissen und Religion von einander so verschieden sind wie das Bekannte vom Unbekannten und Unerkennbaren.

Die Wissenschaft hat es mit den bestimmten und begrenzten Erscheinungen und ihren gegenseitigen Verhältnissen zu thun; unbekannt und unerkennbar ist ihr der Hintergund der Erscheinungen, der eben das Gebiet der Religion bildet. Das dunkle Jenseits der Erfahrung kann nur Gegenstand schweigender Ehrfurcht, aber keines bestimmten Denkens sein. Denn das Denken schliesst seiner Natur nach Bestimmtheit und also Begrenzung in sich, sonach ist das Unendliche als das nicht Begrenzte auch undenkbar; und das Denken ist immer Beziehung des Gedachten auf das Denkende, ist also immer relativ, der Begriff des Absoluten aber schliesst alle Relation aus, kann also ohne Widerspruch nicht gedacht werden. Obgleich aber seinem Was? nach völlig undenkbar, soll doch die positive Existenz des Absoluten ein nicht nur möglicher, sondern sogar nothwendiger Gegenstand des Bewusstseins sein. — Hierzu bemerkt Caird sehr gut, dass diese zwei Seiten der Theorie einen psychologisch freilich sehr erklärlichen Widerspruch bilden. Die Behauptung, dass unsere Erkenntniss beschränkt ist auf das Endliche und Relative, auf Phänomene, setzt nothwendig eine stillschweigende Beziehung auf etwas Anderes hinter den Phänomenen voraus von welchem unsere Erkenntniss abgesperrt ist, setzt also gerade das Wissen von der Existenz des unsern Wissen unzugänglichen Jenseits der Erscheinungen voraus. Wäre unser Wissen wirklich schlechthin auf das Endliche beschränkt, so könnten wir von dem Jenseits dieser Schranke keinerlei Bewusstsein haben, dann aber auch von unserm Beschränktsein selbst nichts wissen; wissen wir aber von unserm Beschränktsein, so auch von dem Jenseits der Schranke, und damit sind wir dann also nicht mehr schlechthin beschränkt. Das Wissen von der Schranke der Endlichkeit ist an sich selbst auch schon ein Herausgehen über dieselbe, ein Denken also des Unendlichen und Nichtrelativen. Und zwar müssen, wenn das Denken des Endlichen den Gedanken des Unendlichen als seinen Correlatbegriff einschliesst, beide Elemente im Gedanken mit der gleichen Realität gesetzt sein und muss also unsere Erkenntniss des einen ebenso treu und real sein, wie die des anderen. Es geht nicht, mit Spencer einerseits

das Absolute, um seine Unerkennbarkeit festzuhalten, als das zu definiren, was zum Denken keine Beziehung habe, und es dann doch wieder, um es nicht ganz und gar zu nichts werden zu lassen, halbwegs über die Grenze der Denkbarkeit herüberzuziehen; vielmehr gilt hier nur das entweder — oder: ist das Absolute undenkbar, so muss es diess ganz und gar und also eine Nichtexistenz sein, oder ist es denkbar, dann muss es auch wirklich Gegenstand eines realen und positiven, obgleich nicht erschöpfenden Denkens sein.

Nachdem Caird so die dialektische Unhaltbarkeit des gegnerischen Standpunktes aufgezeigt, sucht er denselben auch psychologisch zu erklären. Er findet seinen Grund einmal in der Verwechslung der Begriffe: undenkbar und unvorstellbar, und dann im falschen Abstrahiren: man bildet erst ein fingirtes logisches Wesen (fictitious logical entity) ohne alle Eigenschaften und Beziehungen und beschuldigt dann das Bewusstsein der Schwäche wegen seiner Unfähigkeit, diese Fiktion zu denken; in Wahrheit besteht diese Unfähigkeit nur in der Unmöglichkeit, einer Abstraktion selbständige Realität zu verleihen. Was übrig bleibt, wenn wir Sein vom Erkennen, Realität vom Gedanken scheiden, ist nicht ein unerkennbares Etwas, sondern einfach Nichtsein. Nichts kann für uns Realität haben, ausser sofern es fähig ist, in den Gedanken einzugehen, oder also sofern es an sich denkbare Realität ist. Freilich ist der Gedanke im Seienden nicht von uns geschaffen, sondern von uns gefunden. Alle unsere Wissenschaft geht aus von der stillschweigenden Voraussetzung, dass Gedanke, Vernunft in den Dingen ist, und ihr Zweck ist, die vernünftigen Beziehungen, Gesetze, Systeme, kurz die objektive Vernunft, die in der Wirklichkeit verborgen ist, an's Licht zu ziehen; sich selbst also sucht und findet der vernünftige Geist in der Welt wieder; dann kann aber auch das letzte Ziel des Denkens nicht ein Absolutes sein, welches einfach die Negation des Gedankens wäre, sondern vielmehr ein solches, welches alle endlichen Dinge und Gedanken nur darum in sich begreift, weil es selber die Einheit von Denken und Sein ist. Und von einem solchen Absoluten wird dann auch der endliche Geist so wenig durch unübersteigbare

Schranken getrennt sein, dass er vielmehr in ihm die höchste und vollkommenste Verwirklichung seiner eigenen Freiheit und Lebendigkeit findet.

Caird fragt schliesslich noch, ob dem Spencer'schen „Unerkennbaren“ gegenüber der Mensch wirklich die Gefühle der Ehrfurcht, Demuth, der frommen Scheu haben könnte? Er hält es für unwahrscheinlich, dass Menschen, die ihr ganzes Leben der denkenden Erforschung der Wahrheit widmen, im Stande sein sollten, eine Gottheit zu verehren, „welche nicht mehr noch weniger ist als die Apotheose der Ignoranz“. Freilich enthält alle Religion ein Element von Mysterium, aber eine Religion; die ganz nur Mysterium wäre, ist ein absurder und unmöglicher Begriff. Die Religion des „Unerkennbaren“ steht dem gedankenlosen Fetischdienst am nächsten. Was uns vor dem Unendlichen mit Ehrfurcht erfüllt, ist nicht, dass es ein uns undenkbares Etwas wäre, sondern vielmehr, dass in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen sind, das ganze unerschöpfliche Reich der Wahrheit, in welchem der denkende Geist einen stets wachsenden Antrieb und Stoff zu Bewunderung und Entzücken findet. Es ist eine seltsame Verkehrtheit, das Caput mortuum einer logischen Abstraction, das Phantom des „Unerkennbaren“ an die Stelle der höchsten Realität zu setzen und das Gegentheil der Vernunft zum höchsten Verehrungsobjekt für den vernünftigen Geist zu machen.

Von der Spencer'schen Theorie, nach welcher das religiöse Objekt einfach unerkennbar ist, unterscheidet sich die Ansicht derer, welche zwar eine Kenntniss von Gott und göttlicher Wahrheit zugeben, aber nicht als eine denkend vermittelte, sondern nur als unmittelbare, intuitive, gefühlsmässige. Diese Theorie, die sich in verschiedenen Formen bald philosophisch, bald populär ausgedrückt findet, hat zum Motiv meistens das Bestreben, dem Kriticismus der Vernunft durch Leugnung ihrer Jurisdiktion zu entfliehen. Aber die Abneigung gegen das vernünftige Denken in der Religion hätte nur dann Berechtigung, wenn das kühle Denken sich selbst an die Stelle des warmen Gefühls zu setzen oder auch direct Religion zu erzeugen beanspruchen würde. Aber diese

Annahme beruht auf Irrthum. Die Philosophie setzt ja die Religion voraus, macht also ebensowenig Anspruch darauf, die Frömmigkeit zu ersetzen oder zu erzeugen, als die Ethik oder Aesthetik die Sittlichkeit oder Kunst schaffen wollen. Ueberall geht die lebendige, schöpferische Wirklichkeit voraus und nacher erst reflektirt der denkende Geist auf den vernünftigen Sinn des ohne sein Denken Gewordenen; so ist auch die andächtige Erhebung des Gemüths zu Gott etwas anderes als das Denken über diese Erhebung: aber eben desswegen, weil Religion und Theologie, Intuition und Spekulation verschiedenartige Geistesbethätigungen sind, sind sie keine Rivalen und ist ihr beiderseitiger Werth nicht nach demselben Kriterium zu bemesen.

Wohl ist es wahr, dass die denkende Erkenntniss, indem sie ihr Werk mit der Analysis, Theilung und Abstraktion beginnt, den reichen und harmonischen Inhalt der unmittelbaren Erfahrung einzuengen und zu zerstückeln scheint. Aber diess Opfer der unmittelbaren Einheit des Lebens ist doch nur der nothwendige Schritt auf dem Wege zu der höheren Einheit des Gedankens, in welcher auch die Gegensätze, die Einseitigkeiten der Erfahrung aufgehoben und versöhnt sind. Wenn nun auf allen anderen Gebieten diese denkende Erkenntniss der instinktiven und unkritischen Kenntniss gegenüber einen eigenthümlichen Werth hat, warum sollte diess nur auf dem wichtigsten Gebiet, in der Religion nicht der Fall sein? Für die Enge einer unechten scholastischen Wissenschaft, von deren Formeln das religiöse Gefühl sich mit gerechter Ungeduld abwenden mag, darf doch die wahre Philosophie nicht verantwortlich gemacht werden.

Auch die Besorgniss, dass Gott durch denkende Begründung der Religion von etwas Anderem abhängig gemacht, also verendlicht würde, trifft nicht zu; Gott soll ja nicht bewiesen oder erkannt werden durch etwas seinem eigenen Wesen Fremdes, sondern aus seiner Selbstoffenbarung in der Welt und uns. Die Religionsphilosophie ist nicht das Raisonnement eines endlichen Beobachters über Gottes Natur und Verhältniss zu uns, sondern ist „einfach eine bewusste Entwickelung des Prozesses, welcher implicite in der Religion,

ihren Gefühlen und Thätigkeiten gegeben ist, des Prozesses, in welchem der endliche Geist sich seiner Endlichkeit und Selbstgenügsamkeit entschlägt und sein wahreres Selbst in dem Leben und Wesen Gottes findet". Diess menschliche Wissen von Gott ist aber in anderer Hinsicht Gottes Wissen von sich selbst.

Wozu aber bedarf es der philosophischen Erkenntniss der Religion? warum genügt die intuitive mit ihrer unmittelbaren Gewissheit noch nicht? Einmal darum, weil gar Manches eine unmittelbare Erfahrungsgewissheit zu sein scheint, was bei näherer Untersuchung vielmehr das Resultat ist sehr vermittelter aber unbewusster Ideenkombinationen, die Nachwirkung ungeprüfter populärer Annahmen, der Niederschlag der intellektuellen Atmosphäre, in welcher der Einzelne aufgewachsen ist. Aber auch wo ein Bewusstsein wirklich ein unmittelbares ist, kann es doch als eine bloss subjektive, sonach partikuläre und zufällige Erfahrungsthatsache keinen Anspruch auf objektive und für Alle nothwendige Wahrheit erheben. Behaupte ich, dass gewisse religiöse Ideen darum wahr seien, weil mein Bewusstsein intuitiv und unmittelbar ihnen entspreche, so kann mit ganz dem gleichen Recht jeder Andere entgegnen, dass er keine solche Anschauungen habe, oder dass die seinigen für ganz andere Ideen und Doktrinen als die von mir gehegten Zeugniss ablegen. Beruft man sich aber auf die Uebereinstimmung der Anschauungen Vieler, so ist zu entgegnen, einmal, dass auch diese noch keine sichere Gewähr der Wahrheit bieten würde, da ja, wie die Geschichte lehrt, ganze Völker und Generationen Meinungen theilen können, die sich im Fortschritt der Erkenntniss als Irrthümer herausstellen; und sodann, dass es thatsächlich unmöglich ist, auch nur zwei Zeitalter oder in jedem Zeitalter auch nur zwei Völker aufzuzeigen, in welchen sich über die fundamentalsten religiösen und sittlichen Fragen genau die gleichen Ansichten finden würden. Will man aber unter den verschiedenen Aussagen des unmittelbaren Bewusstseins eine Auswahl treffen, so bedarf man nothwendig ein Kriterium der Vorzüglichkeit der einen vor den anderen, das nicht selber wieder ein bloss subjektives sein kann. Hieraus

ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass „die letzte Instanz, an welche wir in religiöser Wahrheit appelliren, nicht subjektive Begriffe und Eindrücke sein können, welche so variabel sind, als die Einflüsse von Temperament, Tradition und Gesellschaft, denen unser Gemüth unterworfen ist; sondern es ist die objektive Autorität der Vernunft selbst, welche in ihrer Universalität, ihrer Absolutheit, ihrer Selbstübereinstimmung allein das Recht hat, alle individuellen Gedanken zu beherrschen, und allein die Macht, die unwiderlegliche Vergewisserung von ihren eigenen Aussagen zu geben".

Nur muss man die vernünftige Begründung der religiösen und sittlichen Ideen nicht in dem empiristisch-skeptischen Sinn verstehen, als ob sie zu blossen Willkürprodukten der Gesellschaft, somit zu blinden und irrationellen Vorurtheilen herabgesetzt werden sollten.

Die Furcht vor dieser skeptischen Erschütterung unserer höchsten Ueberzeugungen ist es, was Viele dem Mysticismus in die Arme treibt. Mit Unrecht. Die Alternative liegt doch nicht so, als ob es für unsere höchsten Ueberzeugungen nur entweder einen schlechten Grund oder überhaupt keinen Grund geben könnte. Nicht wegerklären, sondern erklären und rechtfertigen will die Vernunft unsere Glaubensüberzeugungen. Die einzige und höchste Rechtfertigung aller Ideen besteht aber darin, dass sie sich erweisen als nothwendige Momente des organischen Ganzen, der ewigen Ordnung, deren System die allgemeine Wahrheit bildet und die nur ein anderer Name ist für Ihn, der Anfang und Ende, Quelle und Gipfel aller Gedanken und Wesen ist.

Der dritte prinzipielle Einwurf gegen die Möglichkeit einer philosophischen Erkenntniss der Religion kommt von Seiten des Supranaturalismus: Die religiöse Wahrheit ist eine positive, auf der Autorität der Offenbarung beruhende, entzieht sich daher aller Untersuchung, Prüfung wie Begründung durch die menschliche Vernunft. Diesem Gegner giebt Caird zunächst zwar völlig zu, dass alle Religion, weil eben nicht bloss subjektiv menschliches Produkt, sondern Gemeinschaft des endlichen Geistes mit dem unendlichen, auch Offenbarung voraussetze oder zu ihrem untrennbaren Correlat habe; die

Frage sei nur die, wie man dieselbe und ihr Verhältniss zur menschlichen Vernunft zu denken habe? Und er stellt hierfür den trefflichen Kanon auf: „Jede Fassung der Offenbarung, welche die Aktivität der menschlichen Vernunft im Gebiet der Religion ausschliesst, ist unhaltbar.“

Die reine Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung ist zwar manchmal von Kirchenvätern und Skeptikern behauptet worden, um das Dogma gegen die zweifelnde Vernunft (oder auch die letzte gegen das herrschende Dogma) zu sichern. Aber es ist diese Verhältnissbestimmung zwischen Religion und Wissenschaft augenscheinlich unmöglich; der menschliche Geist ist nicht so in sich selbst zerspalten, dass im selben Bewusstsein Glaube und Vernunft neben einander und doch im Widerspruch mit einander bestehen könnten. Die Vernunft wird nicht unterlassen können, nach den Gründen der beanspruchten Autorität des Glaubens zu fragen. Eine Autorität aber, die durch Vernunft ihr Recht, unvernünftig zu lehren, beweisen will, ist eine unmögliche Annahme. Die Vernunft liegt uns immer näher als jede äussere Autorität, und keinerlei ausser uns gelegene Beweisgründe genügen, ihr Zeugniss umzustürzen. Auch kein Wunder vermöchte etwas zu beweisen zuwider der absolut unverbrüchlichen Ordnung der metaphysischen und moralischen Vernunftgesetze. Der Versuch, jenes unreelle Aequilibrium zwischen Glauben und Vernunft aufrecht zu halten, muss daher entweder zu praktischem Unglauben oder zu gewaltsamer Unterdrückung der Zweifel führen.

Gemildert wird nun zwar der Gegensatz durch die von Leibnitz an beliebte kirchliche Wendung: die Offenbarung widerstreitet nicht der Vernunft, aber übersteigt sie. Ihr Inhalt kann von der menschlichen Vernunft ohne Selbstwiderspruch angenommen, aber nicht von ihr begründet, begriffen werden, da er zwar einer höheren Vernunft entspricht, aber den engeren Gesichtskreis der niederen menschlichen Erkenntnissfähigkeit überragt. Allein wo soll hierbei die Scheidelinie zwischen der niederen und höheren Vernunft gezogen werden? woran soll ich dieselbe erkennen? An der erfahrungsmässigen Schwierigkeit der Erkenntniss gewisser

gegebener Lehren? Aber sollte ein Problem schon einfach desswegen unlösbar sein, weil es bis jetzt nicht gelang, es zu lösen? Oder sollte meine Vernunft eine absolute Schranke a priori bestimmen können? Aber ist nicht das Denken, indem es eine Schranke bestimmt, eo ipso auch schon über dieselbe hinausgeschritten? Darum wird das, was nicht bloss zeitweise und individuell, sondern allgemein und immer über die menschliche Vernunft geht, in Wahrheit auch wider sie sein. Es giebt nur eine Vernunft; was mit dieser nicht in Zusammenhang gebracht werden kann, ist eben unvernünftig.

Gleichwohl enthält auch die Theorie von der Uebervernünftigkeit der Offenbarung insofern ein Korn Wahrheit, als die Kenntniss von göttlichen Dingen dem menschlichen Geist immer zuerst aufgeht in den Formen des Gefühls, der unmittelbaren Wahrnehmung, der Vorstellungen, welche nicht absolute Wahrheit sind, sondern Wahrheit eingezwängt in endliche Bilder und versinnlichte Begriffe. Sollen aber diese Vorstellungen nicht blosse Illusionen sein, so müssen sie wenigstens implicite, in das irdische Bild eingewickelt vernünftige Gedanken enthalten und in Beziehung stehen zu den ewigen Realitäten. Eben nur dieser implicite vernünftige Gehalt ist es, was einer Offenbarung überzeugende Kraft und sittlichen Einfluss auf den menschlichen Geist verleiht. Hat sie aber, wenn auch unter sinnlichen, unangemessenen Formen, vernünftigen Gehalt, so muss es nicht bloss möglich sein, denselben vernünftig zu erkennen, sondern es ist diess geradezu nothwendig, eben um die bleibende Wahrheit derselben loszulösen von den zufälligen Formen ihrer sinnlichen Verschleierung.

Nachdem so die Möglichkeit einer philosophischen Behandlung der Religion gegen verschiedene Einwürfe siegreich vertheidigt ist, beginnt Caird mit der Nachweisung der Nothwendigkeit der Religion. Nicht dass jeder Mensch wirklich Religion habe, soll behauptet werden; ebensowenig soll aus der Geschichte eine dürftige Abstraktion von religiösem Gemeinbesitz der Menschheit gewonnen werden; sondern bewiesen soll werden, dass die Religion im Wesen des menschlichen Geistes mit Nothwendigkeit begründet ist, dass er, um ganz

er selbst zu sein, nothwendig sich über sich selbst zum unendlichen Geist erheben muss.

Da die prinzipielle Negation dieser These in der materialistischen Ansicht von der Welt und dem Menschen liegt, so schickt Caird seiner positiven Beweisführung eine Widerlegung des Materialismus voraus, die sich überaus vortheilhaft vor der gewöhnlichen apologetischen Behandlung dieses Themas auszeichnet. Caird will nicht den Argumenten der Materialisten gegenüber seine Zuflucht nehmen zum Begriff eines anthropomorphen Schöpfers, mit dessen willkürlicher Allmacht die Schwierigkeiten ja freilich sehr leicht, aber nur zu leicht gelöst seien, nämlich auf Kosten sowohl der Unendlichkeit Gottes als der wahren Einheit der Welt und des wesentlichen und nothwendigen Bandes zwischen beiden; diese dualistische Weltansicht, weit entfernt den Materialismus gründlich zu überwinden, drückt ihm vielmehr die stärksten Waffen in die Hand. Ebensowenig sucht Caird dem Materialismus auszuweichen durch die bei uns jetzt so beliebte Weise der Berufung auf die Unwissbarkeit des „Dings an sich“ — im Grunde nur eine feige Flucht, bei der man den unüberwundenen Feind doch immer im Nacken hat. Nein, unser tapferer Schotte fasst den Ochsen frischweg bei den Hörnern und wirft ihn in zwei Gängen zu Boden. Er zeigt zuerst, dass der Materialismus, während er den Geist ausschliessen oder zu einer Funktion des Stoffes herabsetzen will, ihn doch thatsächlich voraussetzt oder stillschweigend zum Ausgangspunkte macht. Denn während er mit puren materiellen Thatsachen und Erfahrungen zu hantiren meint, braucht er doch immer Abstraktionen, wie „Kraft, Gesetz, Stoff“, und behandelt diese in seinen Untersuchungen und Raisonnements wie reale Dinge, die unmittelbar ohne alle Aktivität des Geistes gegeben wären, und doch sind das alles in Wahrheit metaphysische Begriffe, die in keiner Sinnesempfindung jemals als solche gegeben sind, sondern durchaus nur dem Reiche des Geistes entstammen, welches der Materialist ignorirt oder leugnet. Was uns durch die Sinne gegeben wird, ist an sich nur die zusammenhangslose Masse der Empfindungen; was erst dies Chaos zur Welt der Er-

fahrung gestaltet, ist das Gesetz, das Gesetz aber ist nur aus dem Denken und für dasselbe. Um also irgendwelche Erkenntniss auch nur zu ermöglichen, muss immer schon der Gedanke oder das Denken selbst vorausgesetzt werden, von welchem der Materialist uns überreden möchte, dass es das Resultat des Stoffes sei, der nur als Objekt des Denkens etwas ist.

Nächst diesem circulus vitiosus ist das weitere Grundgebrechen des Materialismus, dass er, um einheitliche Erkenntniss der Welt zu gewinnen, die höheren und höchsten Daseinsformen, das organische und geistige Leben, im Niedersten, der mechanischen Kraft, begründet sein lässt, während er an den entscheidenden Stellen doch selber die Unerklärbarkeit jedes Empfindungs- und Bewusstseinszustandes aus physikalischer Atombewegung zugeben muss und thatsächlich zugiebt. Diese Unerklärbarkeit (das berühmte „ignoramus et ignorabimus“) liegt aber nicht am Mangel unseres Erkenntnissvermögens, sondern ist einfach die Folge des unmöglichen Problems, das durch die materialistische Hypothese gestellt wird. Stellt man erst das Prinzip auf, dass heterogene und inkommensurable Klassen von Erscheinungen zusammenzufassen seien unter einer Kategorie, die nur auf eine derselben anwendbar ist, dann darf man sich nachher nicht wundern, wenn man kein verbindendes Band zwischen ihnen entdecken kann. Statt des vergeblichen Versuches, aus dem Niedersten das Höchste zu erklären, wäre die richtige Erklärung vielmehr in der Umkehrung dieser Ordnung zu finden, darin, dass man den Schlüssel zum Anfang beim Ende sucht, dass man in den ersten Anfängen schon die bestimmte Beziehung, Verheissung und Vorbildung auf das Letze und Höchste findet, auf den Geist, dessen Gedanken dann aber auch schon von Anfang und durch die ganze Entwickelungsreihe hindurch die bestimmenden Gesetze, die spezifischen Wesensprinzipien jeder Gattung bilden. Dabei bleibt das Recht der Naturforschung in der Annahme einer stetigen Entwickelung, einer gesetzmässigen Vermittelung jedes Höheren durch das Niedere völlig gewahrt, und ist doch Vernunft das alles beherrschende Prinzip, jede neue Stufe der Entwickelung eine specifisch ver-

schiedene, eine tiefere Selbstoffenbarung ihrer allgegenwärtigen Macht.

Der endliche Geist, obgleich vermittelt durch die Natur, ist doch eben als Geist, als die selbstbewusste Einheit seiner selbstgesetzen Unterschiede, von Anfang schon über die Natur hinaus, ist im virtuellen Besitz einer Art von Unendlichkeit, und sein wahres Leben besteht in dem endlosen Bestreben, das aktuell zu seinem Eigenthum zu machen, was von Anfang es virtuell ist. Zuerst zwar bei seinem Erwachen findet er sich so gut wie alle Naturwesen im Banne der Endlichkeit, beschränkt durch die Schranken der Aussenwelt, passiv gegenüber ihren Einflüssen. Aber schon in den Anfängen seiner Erkenntniss der Natur bricht er die Schranke zwischen sich und ihr nieder und findet im Objekt der Aussenwelt ein seinem eigenen wesentlich verwandtes Sein und Leben wieder. Wir sehen nicht bloss den Spiegel der Natur, sondern auch uns selber in demselben; alles, was in ihr von System, Ordnung, Zusammenhang sich findet, ist nichts dem Geist fremdes, sondern ist die Enthüllung seines eigenen Reiches der Intelligenz. Noch unmittelbarer finden wir in der geselligen Welt, während sie unsere Individualität beschränkt, die Erweiterung unseres engen Selbst; was wir Liebe nennen, ist in Wahrheit das Finden unseres eigenen Lebens in dem Leben Anderer, das Verlieren unseres individuellen Selbst, um ein weiteres Selbst zu gewinnen; je weiter die Kreise unserer Sympathie sich erweitern, desto mehr entfliehen wir der Endlichkeit des individuellen Selbst und nähern uns einem Leben, welches unendlich und universell ist. Aber dieser Prozess der Entschränkung ist nie vollendet; die vollkommene Einheit des Ideals und der Wirklichkeit, des universellen und individuellen Lebens wird nie wirklich erreicht, sondern ist das Ziel, das, indem wir es verfolgen, uns immer wieder entschwindet. Wir sind nie, sondern werden immer nur, wozu wir bestimmt sind. Aber eben diese Unterscheidung zwischen unserer Wirklichkeit und dem angestrebten Endziel auf intellektuellem und sittlichem Gebiet, diese stete Unbefriedigung mit der begrenzten Wirklichkeit, diese schrankenlose Fortschrittsfähigkeit verräth unsere unendliche Bestimmung und

schliesst also in sich das (latente) Bewusstsein einer unserem Zwiespalt vorausgesetzten wirklichen Einheit des Gegensatzes und unserer wesentlichen Beziehung auf diesen unendlichen Grund unserer potentiellen Unendlichkeit. So liegt die Nothwendigkeit der Religion im Wesen unseres Geistes, in seinem Gegensatz von unendlicher Anlage und endlicher Wirklichkeit begründet.

Den Prozess, durch welchen der menschliche Geist sich zur Gotteserkenntniss erhebt, schildern die sogenannten Gottesbeweise, die als Analysis der unbewussten oder implicirten Logik der Religion ihren grossen Werth haben, wenn sie auch nicht Beweise im gewöhnlichen Sinn sind. Der kosmologische Beweis ist nach Caird Ausdruck unserer Unfähigkeit, beim Endlichen und Zufälligen als einem letzten stehen zu bleiben, unseres inneren Dranges, über das Endliche uns zum Unendlichen zu erheben. Aber das hierdurch erreichte Unendliche ist noch nicht das wahre, da es nur erst die Negation des Endlichen ist, nicht dessen positiver Grund. Auf einen solchen will das teleologische Argument aus der Zweckmässigkeit der Welt schliessen, aber dieser Schluss ist aus mehrfachen Gründen unzureichend: einmal weil die Zweckmässigkeit der Dinge keineswegs so durchgängig und lückenlos ist, als für einen zwingenden Induktionsbeweis nöthig wäre; sodann weil der Begriff eines nach äusserlichen Zwecken sein Material bearbeitenden Bildners mit der absoluten Allmacht und Weisheit ebensowenig vereinbar ist, als mit der eigenen Lebendigkeit und Selbstentwickelung der Natur; endlich würde der Beweis in seiner gewöhnlichen Fassung auf ein ganz äusserliches Verhältniss zwischen Gott und Welt führen, auf einen deus ex machina von willkürlicher Macht, der weit hinter dem Wesen zurückbliebe, aus welchem und durch welches und zu welchem alle Dinge sind. Ueber diese äusserliche Beziehung von Gott und Welt weist aber schon die christliche Logoslehre hinaus, nach welcher Gott nicht ein bloss abstraktes Unendliches ist, das sich in spröder Selbstgenügsamkeit abschliessen würde, sondern ein Unendliches, welches seiner eigenen Natur nach sich offenbaren und mittheilen muss an eine Welt endlicher

Existenzen. Und eben darauf führt auch die „innere oder essentielle Teleologie“, welche von den Vorwürfen gegen den gewöhnlichen „Zweckbeweis“ nicht mehr getroffen wird, denn sie betrachtet die Welt als ein organisches Ganze, eine sich selbst entwickelnde und sich selbst realisirende Idee, und lässt die göttliche Intelligenz nicht von aussen eingreifen, um nach willkürlichen Absichten Lücken auszufüllen oder Korrekturen anzubringen, sondern erkennt sie als das inwendige Leben und die Vernunft aller Dinge, die von Anfang schon auf ihre Selbsthervorbringung am Ende abzielt. Diess ist aber nach Caird ein Gesichtspunkt, der schon über den Standpunkt des Zweckbeweises hinausliegt und der höheren Lösung des Problems zuführt. Diese findet er im rechtverstandenen ontologischen Beweis, dessen wahrer Sinn der ist: dass die im endlichen Bewusstsein gegebene Beziehung von Denken und Sein deren Einheit in einem absoluten Bewusstsein voraussetzt. Erst hierin liegt auch der tiefste Grund der Religion. „Begreifen wir Gott als unendlichen Geist oder als das universelle unendliche Selbstbewusstsein, auf welchem das bewusste Leben aller endlichen Geister beruht, und dessen eigenste Natur eben diess ist, sich in und an sie zu offenbaren: dann haben wir vor uns einen Begriff des Wesens Gottes und des Wesens des Menschen, welcher die Religion nothwendig macht, indem er sie in gewissem Sinne zur höchsten Realisirung beider macht.“

Nachdem so die Nothwendigkeit und objektive Wahrheit der Religion vom anthropologischen und theologischen Gesichtspunkte aus im Allgemeinen festgestellt ist, geht Caird über zur näheren psychologischen Untersuchung des religiösen Bewusstseins. Hier wird die Gefühlstheorie einer sehr scharfsinnigen Kritik unterzogen. Die Religion ins Gefühl setzen, ist ein innerer Widerspruch, da eine Religion des blossen Gefühls sich selber nicht einmal als Religion wissen würde; wie jedes Gefühl, so kann auch das religiöse seinen spezifischen Charakter und unterscheidenden Werth eben nur erhalten durch die Beziehung auf ein gewusstes Objekt. Die Gefühle rein für sich genommen unterscheiden sich bloss durch den Stärkegrad der Erregung und durch ihre Lust oder Un-

lust; aber welcher Art das ihnen entsprechende Objekt sei, ob gut oder schlecht, werthvoll oder gemein, real oder imaginär: über alles diess geben die Gefühle an sich noch gar keine Kunde. In der Religion so wenig als sonstwo lässt sich aus einem so subjektiven, veränderlichen und kapriziösen Ding wie das Gefühl ein Kriterium des objektiven Werthes entnehmen. Auch der roheste Fetischdiener kann ja sehr intensive, exaltirte Gefühle haben. Das Gefühl in der Religion zeigt also nur, dass die Religion die meine, ein Theil meiner Erfahrung ist; aber der Werth dieser Erfahrung hängt ab von der Stufe meiner moralischen und geistigen Kultur. Dass Wahrheit in den religiösen Gefühlen ist, beruht nicht darauf, dass es Gefühle sind — die Form des Gefühls entspricht vielmehr am wenigsten der Allgemeinheit des religiösen Objekts — sondern darauf, dass es ein geistiges selbstbewusstes, Wesen ist, welches diese Gefühle hat.

Erkenntniss wird also von Anfang auch zum Wesen der Religion gehören. Aber welcher Art wird die religiöse Erkenntniss sein? Nicht rein wissenschaftliches oder philosophisches Wissen; einem geistigen Wesen, welchem die Wahrheit von Anfang seiner Natur nach an sich, virtuell und implicite, eigen ist, wird dieselbe in einer „repräsentativen“ Form aufgehen, indem die materiellen Objekte, die Dinge im Raum und Ereignisse in der Zeit, welche in uns das Bewusstsein geistiger Realitäten erwecken, zugleich die Bilder oder Symbole für uns werden, durch welche wir die übersinnlichen und ewigen Dinge schauen. So fand der Naturmensch in den erhabenen Erscheinungen der Naturwelt die Bilder des Unsichtbaren und Ewigen, das er suchte. Noch reicher und mannigfacher komplizirt sind die Ideen, die sich uns in geschichtlichen Ereignissen verkörpern. Wenn wir z. B. von den äusseren Vorfällen eines individuellen Lebens aufsteigen zur Idee eines sittlichen Charakters, werden jene Vorfälle uns Repräsentanten geistiger Realitäten, die weit über ihren buchstäblichen Bereich hinausgehen; wir verweben sie zu einer Einheit, ergänzen zum Vereinzelten das verborgene geistige Band, dringen durch die äussere Schaale der Fakta zu einem tieferen, reicheren und bleibenderen Hinter-

grund durch, und gewinnnen so eine Erkenntniss auf dem Wege der Anschauung, die, wenn auch ohne philosophische Form, doch Wahrheit enthält. So ist das Leben Christi für das christliche Bewusstsein zum repräsentirenden Symbol des reichsten Schatzes moralischer Ideen geworden, es hat ein Ideal sittlicher Schönheit den Gläubigen gegeben, das für sie den absoluten Maassstab der Vollkommenheit bildet. Dabei findet allerdings zunächst keine Unterscheidung zwischen dem Faktum oder Symbol und der Idee, welche es repräsentirt, statt. Das allgemeine Prinzip wird nicht in bewusst reflektirender Weise geschieden vom materiellen Objekt, vom historischen Ereigniss, von der individuellen Persönlichkeit, welche das unmittelbare Objekt des Gedankens ist. Aber obgleich so das Universale und Partikulare mit einander verbunden oder konfundirt werden, ist doch unbewusster Weise durch das Partikuläre hindurch das Universale dem Gemüthe wirklich gegenwärtig. Für dieses der religiösen Erkenntniss eigenthümliche Ineinander von Geistigem und Sinnlichem ist die Sprache selber der ursprünglichste Beleg: alle ihre geistigen Begriffe sind von sinnlichen Anschauungen ausgegangen und ursprünglich in gröberem sinnlichem Sinn verstanden worden, haben aber allmählich die sinnliche Bedeutung ganz abgestreift oder zur blossen bildlichen Ausdrucksform des geistigen Sinnes ihrer jetzigen Bedeutung herabgesetzt. Insbesondere gilt diess von der religiösen Sprache, deren Ausdrücke zur Bezeichnung göttlicher Verhältnisse in ganz menschenähnlich beschränkten Vorstellungen ihren Ursprung haben, für ein gereifteres Bewusstsein aber zu blossen Bildern geistiger Wahrheit werden.

Aber bei all ihrer praktischen Nothwendigkeit und Nützlichkeit für das religiöse Leben hat diese repräsentative Erkenntnissform doch ihre bedeutsamen Mängel. Sie verhält sich zur wissenschaftlichen Einsicht wie Illustration zu Beweis, wie Beschreibung zu Definition, wie z. B. die aus Anschauung gewonnene Vorstellung eines Kegelschnitts zur mathematischen Formel desselben. Die sinnliche Form wirkt doch auf den geistigen Inhalt beengend und verunreinigend, denn sie verführt unwillkürlich dazu, die geistigen Objekte doch

wieder ungeistig, als den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen, vorzustellen. Zu welchen irrigen Folgen diese Tendenz, den Gedanken Metaphern zu substituiren, führt, davon enthält die Geschichte der Philosophie und Theologie viele Beispiele. So wenn die Erkenntnisstheoretiker von „Eindrücken" reden, wie wenn die Seele eine Wachsmasse wäre, die Moralisten von „Motiven", die den Willen wie mechanische Agentien stossen, hemmen würden u. dgl.; oder wenn die Theologen über die „Gnade" streiten, ob sie „übernatürlich oder natürlich" sei, wobei die Voraussetzung zu sein pflegt, dass es offenbarer eine göttliche Thätigkeit sei, wenn er von aussen, vom Himmel herunter die menschlichen Geister bewege und lenke, als wenn er nur im normalen Geistesprozess, in dem „natürlichen" Einfluss der Wahrheit auf Geist und Herz gegenwärtig wäre. Dieser Irrthum rührt nur daher, dass wir in unsere theologischen Raisonnements einen Massstab von Macht mitbringen, der sich in Wahrheit von den sinnlichen Metaphern herschreibt, unter welchen sich unsere geistigen Begriffe bergen.

Mit dem sinnlichen Charakter der religiösen Bildersprache hängt weiter zusammen, dass ihre Vorstellungen die Ausschliesslichkeit, das Neben- und Nacheinander des raumzeitlichen Daseins theilen und damit unfähig sind, die Verhältnisse des geistigen Lebens angemessen auszudrücken, wo das Verschiedene nicht äusserlich neben einander ist, sondern zur inneren Einheit zusammengeht, und die Einheit keine einfache Identität ist, sondern eine Harmonie des Entgegengesetzten. Alles Leben, schon in den physischen Organismen, ist ein Ineinandersein verschiedener Funktionen in der Einheit des Ganzen; daher sind die aus diesem Gebiet entnommenen Bilder auch schon eher geeignet zum Ausdruck der geistigen Beziehungen des religiösen und sittlichen Lebens. Das Wesen des Geistes aber vollends ist nie weder einfache Einheit noch einfacher Gegensatz, sondern immer beides in einander, seine wahre Existenz besteht gerade im Setzen und Aufheben der Gegensätze zur höheren Einheit. Dieser lebendigen Wirklichkeit des Geistes vermag daher die formale Logik mit ihren Gesetzen der Identität und der Contradiktion nicht

wahrhaft gerecht zu werden; sie vermag nur durch Abstraktion und Generalisation eine äusserliche formale Einheit systematischer Beziehungen herzustellen, in welcher aber die Gegensätze so wenig zu ihrer wahren inneren Einheit aufgehoben und versöhnt sind, dass sie vielmehr durch diese formal logische Reflexion erst recht gesteigert und zu (scheinbar) unlöslichen Widersprüchen befestigt werden. An einer Reihe von Beispielen weist Caird diess nach, wie die Abstraktheit der gewöhnlichen Vorstellung, durch formal logische Reflexion fixirt, zu widerspruchsvollen Einseitigkeiten führe. So entsteht aus der abstrakten Fassung von Ich und Nichtich einestheils der Materialismus, anderntheils ein oberflächlicher Idealismus oder Spiritualismus, während der wahre Idealismus Subjekt und Objekt als die beiden untrennbaren Seiten des einen Bewusstseins erkennt. So wird in ethischen Controversen die Freiheit bald als Indetermination gefasst, die nichts als leere Abstraktion ist, bald als mechanische Determination, welche das geistige Selbst aufhebt, während der wahre Begriff der Freiheit die Nothwendigkeit als die eigene Wesensbestimmtheit des freien Selbst in sich schliesst. Ebenso werden in der Theologie von einer abstrakten logischen Reflexion die Begriffe des Unendlichen und Endlichen in der Art gegen einander als ausschliessende Gegensätze fixirt, dass bald das Unendliche die blosse Negation des Endlichen wird, bald das Endliche keinen Raum lässt für die Wahrheit des Unendlichen — jenes im Pantheismus, dieses im Atheismus, während der wahre Begriff des Unendlichen die Existenz des Endlichen als in ihm selbst begründeten vielmehr ein- als ausschliesst. Dasselbe wiederholt sich in der Entgegensetzung von göttlichem und menschlichem Willen, woraus entweder die deistische Beschränkung von jenem oder die fatalistische Aufhebung von diesem folgt; in der ausschliesslichen Fassung des Göttlichen und Menschlichen überhaupt, was einerseits einen seichten Deismus ergibt, der Gott zur abstrakten numerischen Einheit macht, andererseits zur Vernichtung des Menschlichen im Doketismus führt; endlich in der abstrakten Entgegensetzung der göttlichen Eigenschaften, wie Gerechtigkeit und Güte, deren Collision dann durch fingirte Concessionen und

Compensationen zwischen den streitenden Ansprüchen gelöst werden soll, aber in Wahrheit eben nicht gelöst wird.

Während aber allen diesen Problemen gegenüber die gewöhnliche Vorstellung und die formale Logik in den Widersprüchen hängen bleibt oder sie nur durch einseitige Lösungen zu meiden sucht, hält das instinktive fromme Bewusstsein die entgegengesetzten Seiten thatsächlich mit einander fest, ohne sich über ihre Contradiktion zu beunruhigen. Das verräth sich besonders deutlich in jener paradoxen und mystischen Ausdrucksform, in welche die religiöse Erfahrung sich so gerne kleidet: „Wer sein Leben verliert, der wird es finden. Wenn ich schwach bin, bin ich stark. Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Ich in ihnen und Du in mir, dass sie vollendet werden zu Einem. Wir, die wir leben, werden immerdar in den Tod gegeben, damit das Leben Jesu in uns offenbar werde. Als die Sterbenden und siehe, wir leben, als die Traurigen und doch immerdar fröhlich!" Das ist die Sprache der religiösen Erfahrung, welche die Selbstentzweiung des Geistes kennt, aber auch die Versöhnung desselben in der Einheit ihres geistlichen Lebens praktisch besitzt. Sollte diese Versöhnung nicht auch im theoretischen Denken erreicht werden können und müssen?

Ein solches Denken kann nur dasjenige sein, welches sich über die Gegensätze der Abstraktion zur konkreten Einheit des Selbstbewusstseins erhebt, alles Vereinzelte in seinem inneren Zusammenhang und alles Zufällige, Gegebene in seiner wesentlichen Nothwendigkeit anschaut. Zu dieser höheren und allein vollkommenen Form der Erkenntniss reicht der logische Verstand (understanding) nicht zu. Indem der Verstand für alle Wesen eine solche einfache Einheit in sich (self-identity) und Ausschliesslichkeit gegen andere fordert, dass keine künstliche Maschinerie von äusserlichen Beziehungen die getrennten wieder zusammenbringen kann, so weiss er in dem zerstückelten Universum die Einheit nicht mehr zu finden. Am allerwenigsten vermag diese Betrachtungsweise dem Wesen des Geistes gerecht zu werden; denn das Selbstbewusstsein ist soweit davon entfernt, einfache und

ausschliessliche Einheit zu sein, dass es vielmehr einen doppelten (inneren und äusseren) Gegensatz in sich schliesst: die Unterscheidung seiner selbst (als Objekt) von sich (als Subjekt) und die des eigenen Selbst von dem Anderen, dem Nichtich; diese letztere Unterscheidung und also die Beziehung auf Anderes gehört ebenso wesentlich, wie die erstere, und von ihr untrennbar zum eigensten Sein, Wesen und Leben des Geistes, der somit nie als eine apart nur für sich existirende Substanz gedacht werden kann; sein ganzes Leben als Geist besteht gerade darin, diese äussere Welt, welche er zuerst sich entgegensetzt, in sich selbst aufzunehmen. Auch bei der Weltbetrachtung im Ganzen lässt der logische Verstand uns im Stich; er kommt von den koordinirten zusammenhangslosen Einzelheiten ausgehend nur zu der abstrakten Allgemeinheit des Gattungsbegriffes, der, je weiter das abstrahirende Denken fortschreitet, desto mehr von der realen objektiven Wahrheit der Dinge sich entfernt. Von ganz anderer, viel höherer Art ist dagegen das, was man als die „ideale oder organische Allgemeinheit" bezeichnen könnte. Hier geht das Denken umgekehrt vom Ganzen aus, um die Theile zu begreifen, denn das organische Ganze ist das Prinzip, welches die Theile hervorbringt, sich in ihnen realisirt, durch ihre Verschiedenheit sich selbst erfüllt. Und wie Allgemeines und Besonderes im Organismus sich zur inneren Einheit durchdringen, so auch Sein und Nichtsein: Das organische Dasein ist nie bloss einfaches Sein, sondern ein Sein, das auch wieder nicht ist, nämlich ein stetes Werden, Prozess des Anderswerdens, der Entwickelung. Die Idee der Entwickelung lässt sich nicht durch eine Aneinanderreihung positiver Prädikate begreifen, sondern nur als Prozess fortwährender Affirmation, fortwährender Negation, aufgelöst in Wiederaffirmation; der Organismus ist immer im Fortgehen von seinem jeweiligen Sein begriffen; als entwickelter oder vollendeter Organismus aber hat er alle seine früheren Seinsweisen in sich ebenso aufgehoben, negirt, wie in seiner Einheit erhalten, affirmirt.

Die Anwendung dieses Prinzips eines organischen, dem Leben selbst nachgebildeten Denkens auf die religiösen Ideen

ermöglicht erst ihre wahre harmonische Erfassung, durch welche die spekulative Forderung intellektueller Einheit befriedigt wird, ohne doch pantheistisch die Realität des Endlichen zu vernichten oder Gott, Mensch und Natur zur farblosen Identität herabzusetzen. Das Verhältniss des endlichen Geistes zu Gott ist in gewisser Hinsicht analog dem zur Natur und Menschheit. Setzt man Natur und (endlichen) Geist einander gegenüber, als isolirte Existenzen durch die Kluft spröder Ausschliesslichkeit geschieden, so kann keine Theorie sie je in eine vernünftige Einheit zusammenbringen, sondern es bleibt von solchen Prämissen aus zuletzt nur die Folgerung, dass es für uns unmöglich sei, von dem objektiven Sein einer äusseren Welt irgend etwas, auch nur ihre Existenz selber, zu wissen (wie ja jetzt die Mehrzahl der vom dualistischen Standpunkte ausgehenden Physiologen und Erkenntnisstheoretiker diess rückhaltslos zugeben). Aber die spekulative Lösung des vom dualistischen Standpunkt unlösbaren Problems des Verhältnisses von Natur und Geist liegt in der Erkenntniss, dass ihre isolirte Realität und Ausschliesslichkeit eine Fiktion ist, dass beide vielmehr die Glieder eines einzigen organischen Ganzen sind, die Natur als Ausdruck des Geistes zugleich der Spiegel, in welchem der Geist sich selber findet, mit anderen Worten: dass das organische Leben der Vernunft die Wahrheit und Realität beider ist. Ganz ebenso verhält es sich mit dem religiösen Problem, der Beziehung des endlichen Geistes zum unendlichen: bei der gewöhnlichen dualistischen Entgegensetzung beider kommt man nie hinaus über die Alternative: entweder pantheistisch die Realität des endlichen Geistes zu leugnen oder atheistisch Gott zur blossen subjektiven Fiktion und Illusion des menschlichen Geistes zu machen. Auch hier liegt die Lösung in der spekulativen Erkenntniss des organischen, Unterschied und Einheit zumal befassenden Verhältnisses beider, näher in der Erkenntniss, dass sowohl der endliche Geist nicht wirklich gedacht werden kann, ohne zugleich als seine wesentliche Voraussetzung den unendlichen mitzudenken, als auch der unendliche nicht wahrhaft begriffen werden kann ohne seine wesentliche Beziehung auf den endlichen.

Der endliche Geist, weit entfernt, mit dem unendlichen unverträglich zu sein, setzt diesen vielmehr als seinen Grund voraus und kann nur durch ihn sichselbst verwirklichen. Alles Denken, welcher Art es auch sei, setzt voraus ein Kriterium der Gewissheit oder eine objektive und allgemein gültige Wahrheit; Wahrheit aber ist Einheit von Sein und Denken; absolute Wahrheit also absolute Einheit von Sein und Denken; diese kann nicht das Produkt des Denkens der menschlichen Individuen sein, da dieses nie absolut ist, sondern an sich immer bedingt und in den Einzelnen zufällig, so dass es auch als nicht seiend gedacht werden könnte. Aber das, was ich nicht wegdenken kann, was die Vorbedingung ist, die erst jedes besondere Denken möglich macht, das ist das Denken oder Selbstbewusstsein selber in seiner Unabhängigkeit und Absolutheit, mit anderen Worten: Das ist das absolute Denken oder Selbstbewusstsein. Und genau nur soweit als wir selber eins werden mit diesem absoluten Denken oder Selbstbewusstsein, als wir also alles bloss partikuläre Denken und Wollen aufgeben und ein reines Medium eines allgemeinen Denkens, eines alles Endliche überragenden Bewusstseins werden: genau so weit verwirklichen wir uns selbst als vernünftige und geistige Wesen. Was uns über die Thierheit erhebt und zu Menschen macht, ist eben diese Fähigkeit, über unsere Sonderexistenz uns zu erheben zur Einheit mit einem absoluten Denken, zum Erkennen der Wahrheit. Indem wir unser beschränktes Selbst aufgeben, um das universale und absolute Leben der Vernunft zu leben, gewinnen wir eben in dem, an was wir uns hingeben, unser wahres Selbst. Das Leben der absoluten Vernunft ist ja nicht ein Leben, das uns fremd wäre; ist es über uns, so ist es auch in uns. Uns ihm hingebend unterwerfen wir uns nicht einem äusserlichen und willkürlichen Gesetz oder einer äusseren Autorität, sondern einem Gesetz, das im Inneren unseres eigenen Wesens thront. Es ist die Erfüllung und die Freiheit jedes geistigen Wesens, das Organ der absoluten Vernunft zu werden; es ist unsere höchste Herrlichkeit, dass jede Bewegung unseres Gemüths, jeder Pulsschlag unseres geistigen Seins in Einheit sei mit dem höheren Selbst, mit dem unser eigen Leben

eins geworden. „Ich lebe, doch nicht ich; sondern Christus lebet in mir. Gott ist es, der in uns wirket das Wollen und das Vollbringen!"

Haben wir von uns ausgehend erkannt, dass unser geistiges Wesen sich nur in der Einheit mit Gott erfüllen und verwirklichen kann, so folgt, dass etwas in der Natur Gottes dieser unserer Beziehung zu ihm als Grund entsprechen muss, dass wir also auch das Unendliche nicht so fassen dürfen, dass es das Endliche als sein baares Gegentheil ausschliessen und vernichten würde, sondern so, dass es in sich selbst die Bestimmung des Endlichen enthält. Unserer nothwendigen (durch unser geistiges Wesen geforderten) Beziehung auf Gott muss auch eine nothwendige Beziehung Gottes auf uns entsprechen. Eine solche läge noch nicht in dem Gedanken der abstrakten Allmacht Gottes und der Weltschöpfung als eines Aktes seines blossen Willens. Es muss vielmehr erkannt werden, dass die Natur Gottes unvollständig wäre, wenn sie nicht in sich die Beziehung auf eine endliche Welt, auf endliche Geister zumal enthielte. Ohne Leben im Leben Anderer würde ein geistiges Wesen nicht wahrhaft Geist sein. Aus sichselbst herauszugehen, allen verborgenen Reichthum seines Denkens und Fühlens herauszusetzen in der Beziehung zu Anderen und verdoppelt zurückzuempfangen in der wechselseitigen Erkenntniss und Liebe, das heisst ein geistiges Leben leben. Alles das aber würden wir aus unserer Gottesidee auslassen, wenn wir ihn nur dächten als das mit sich einfach identische Unendliche, erfüllt und abgeschlossen in seinem eigenen Sein. Daran würde auch nichts geändert, wenn wir zu seinem Wesen zwar die Fähigkeit der Liebe rechnen wollten, nicht aber die ewige Bethätigung derselben, denn da die blosse Möglichkeit weniger ist als die Wirklichkeit, so würde sich daraus ein Wachsen Gottes, ein Grösserwerden mit der Schöpfung gegenüber seinem früheren einsamen und selbstgenügsamen Sein ergeben. Geht diess nicht, so muss die Idee Gottes alles das schon in sich schliessen, wovon die Welt der endlichen Intelligenzen die Offenbarung ist. Diese Idee des Unendlichen ist aber einfach die des unendlichen Geistes.

Während Kategorieen wie „unendliche Substanz" oder „absolute Ursache" noch befangen bleiben im Gegensatz der endlichen Erscheinungen oder Wirkungen, so verschwindet dagegen in der Idee des absoluten Geistes oder Selbstbewusstseins auch das letzte Element der Fremdheit, der äusseren Schranke oder Endlichkeit, denn sie gibt dem Endlichen die Realität eines vom Subjekt unterscheidbaren, nicht darin verlorenen Objekts und versagt ihm doch jede Unabhängigkeit, die nicht könnte zur höheren Einheit zurückgebracht werden. Denn die Welt der endlichen Intelligenzen, obgleich unterschieden von Gott, ist doch, ihrer idealen Natur nach, mit ihm eines. In der Erkenntniss der Geister, die ihn kennen, in der Selbsthingabe der Herzen, die ihn lieben, weiss und liebt er sich selbst; wie er Ursprung und Eingebung jedes wahren Gedankens und jeder reinen Neigung ist, jeder Erfahrung, in welcher wir uns selbst vergessen, so ist er auch das Endziel von all' dem. Ist die Religion vom einen Gesichtspunkt das Werk des Menschen, so ist sie in anderer Hinsicht das Werk Gottes; ihre wahre Bedeutung ist nicht eher erkannt, als bis wir über ihren zeitlichen Ursprung in der Erfahrung des endlichen Geistes hinausgehen und in ihr die Offenbarung des Geistes Gottes selber sehen. Für die höchste religiöse Erhebung verschwinden alle Gegensätze der Endlichkeit in dem Gedanken des Gottes, „von welchem und durch welchen und zu welchem alle Dinge sind!"

In einem folgenden Capitel behandelt Caird das Verhältniss der Religion zur Sittlichkeit. Er geht aus von der Beschreibung des praktischen Zwiespaltes zwischen den natürlichen sinnlich-selbstischen Trieben und der Vernunft, welchen der Mensch als natürlich-geistiges Wesen in sich vorfindet, wobei jedoch das Bewusstsein des Zwiespaltes auch schon ein potentielles Hinaussein über denselben in sich schliesst und damit Impuls und Trieb zu seiner Versöhnung enthält. Es verhält sich also mit diesem praktischen Zwiespalt ganz analog wie auf theoretischer Seite mit dem Gegensatz von Selbst und Welt. Und wie dieser nicht gelöst wird durch einen subjektiven Idealismus, der das zweite

Glied einfach aufhebt, ebensowenig könnte der Versuch eines abstrakten Spiritualismus, den praktischen Zwiespalt durch asketische Unterdrückung der natürlichen Triebe zu lösen, zu einem befriedigenden Ziele führen. Die letzteren bilden ja eben die Basis, auf welcher, das Material, aus welchem, die Mittel durch welche das höhere sittliche Leben sich aufbaut; obgleich die Vernunft sich selbst Gesetz und Zweck ist, kann doch die leere Form der Vernünftigkeit zu einem wirklichen Inhalt nur kommen durch die besonderen Akte, die auf bestimmte Zwecke gehen, also der Befriedigung besonderer Bedürfnisse dienen; durch einfache Abstraktion von dem materialen Inhalt der in unserer Natur angelegten Triebe würde also nur ein völlig leeres, abstraktes Vernunftideal (der Kant'sche „kategorische Imperativ") erreicht, nicht eine harmonische sittliche Einheit des ganzen Menschen. Diese erstrebt zunächst die Moral auf dem Wege der Umbildung der niederen Natur in ein Organ der höheren. Die Vernunft realisirt sich, indem sie die natürlichen Triebe und die daraus entspringenden Lebensbeziehungen ihrer Herrschaft unterwirft, alles bloss Partikuläre abstreift und das individuelle Leben erweitert zum Leben im Ganzen und für's Ganze, in welchem das Gesetz aufhört, eine Schranke des individuellen Willens zu sein, und vielmehr zu seiner eigenen Vernünftigkeit, zur Freiheit einer zweiten Natur wird.

Im sittlichen Leben finden wir also zunächst die Lösung des Widerspruchs zwischen dem Natürlichen und Geistlichen, dem Wirklichen und Idealen, der individuellen und universellen Natur des Menschen. Allein diese Lösung ist doch immer nur eine theilweise, denn das hier erreichbare höchste Resultat ist doch nur eine endlose Annäherung an das erstrebte Ideal, nie dessen wirkliche Erreichung. Selbst wenn die Hingabe des individuellen Lebens an das allgemeine Leben der Gesellschaft eine vollkommene wäre, ist doch dieses selber nie vollkommen, sondern nur endloser Progress, der auf jedem Punkt weit hinter dem Ziele zurückbleibt. Soll also doch eine volle Lösung jenes Widerspruchs unserer Natur zu erreichen sein, so muss sie anderswo als im sittlichen Handeln zu finden sein; das hier Versagte gewährt erst die Religion.

Man kann ihren eigenthümlichen Charakter im Unterschied von der Moral damit ausdrücken: sie verwandelt Streben in Geniessen, Ahnen in Wirklichkeit, statt den Menschen dem unbestimmten Erjagen eines immer wieder entschwindenden Ideals zu überlassen, macht sie ihn wirklich theilhaftig eines göttlichen oder unendlichen Lebens. Mögen wir sie von der menschlichen oder göttlichen Seite her betrachten: als Hingabe der Seele an Gott oder als das Leben Gottes in der Seele, als Erhebung des Endlichen zum Unendlichen oder als die Verwirklichung des Unendlichen im Endlichen: immer besteht darin ihr eigentlichstes Wesen, dass das Unendliche aufhört, nur die ferne Vision eines geistlichen Besitzes, das Ideal einer unbestimmten künftigen Vollkommenheit zu sein, und zur gegenwärtigen Realität wird. Hier erst ist die Kluft verschwunden, hat das endliche Leben sein Ziel erreicht, ist durchdrungen von der Gegenwart des Unendlichen. Einheit unseres Geistes und Willens mit dem göttlichen Geist und Willen ist nicht die zukünftige Hoffnung und Ziel der Religion, sondern ihr eigentlicher Anfang, ihre Geburt in der Seele; der Eintritt in's religiöse Leben ist das Ende des Kampfes zwischen meinem falschen Selbst und dem höheren Selbst, welches zugleich das meine und unendlich höher ist als das meine, und ist die Verwirklichung des letzteren als dessen, mit welchem mein ganzes geistiges Dasein eins geworden ist, so dass „nicht mehr ich lebe, sondern Gott lebet in mir". So ist die Religion die Erhebung des Geistes in eine Region, wo Hoffnung übergeht in Gewissheit, Kampf in Sieg, endloses Mühen und Streben in Frieden und Ruhe.

Wohl findet auch in der Religion noch Fortschritt statt, aber Fortschritt nicht nach dem (fernen) Unendlichen, sondern innerhalb des (gegenwärtigen) Unendlichen; es ist hier nicht der vergebliche Versuch, durch endlose Häufung endlicher Vorzüge in Besitz eines unendlichen Reichthums zu gelangen, sondern nur darum handelt es sich, durch beharrliche Ausübung geistlicher Thätigkeit das unendliche Gut, das im Princip, implicite, schon vorhanden ist, in seine verborgenen Reichthümer und seine allbeherrschende Kraft zu entfalten und so das schon gegebene Eigenthum immer völliger sich zu eigen

zu machen. Unvollkommenheit, Sünde und Irrthum ist zwar dabei immer noch vorhanden, aber sie gehören nur noch der verschwindenden Form des äusseren und zeitlichen Lebens an, stehen nicht mehr in organischer Beziehung zu dem wahren Selbst; in der inneren Sphäre, in welcher sein wahres Leben liegt, ist der Streit vorüber, der Sieg schon vollendet. Wie das Leben des Organismus eins und untheilbar ist, weil das ganze Leben, und nicht ein Theil desselben bloss, in jedem Gliede gegenwärtig ist, so ist es nicht ein endliches, sondern ein unendliches Leben, welches der Geist lebt, es ist göttlicher Geist, der ihn beseelt, göttlicher Wille, der ihn treibt, jeder Pulsschlag seines Lebens ist Ausdruck und Verwirklichung des Lebens Gottes.

Freilich in dem Stückwerk und der Disharmonie unseres täglichen Lebens kann auch diess geistliche Leben nur zur gebrochenen Erscheinung kommen, da ist kein Akt, kein Moment unserer gemeinen Erfahrung, in welchem wir uns alles dessen wirklich erfreuen könnten, was in dem Bewusstsein unserer Einheit mit Gott eingeschlossen ist. Aber das religiöse Leben in seinem Prinzip und Wesen als ein wirkliches und vollendetes zum Ausdruck zu bringen, ist die Bestimmung des Gottesdienstes. In der stillen Andacht, im gemeinsamen Gebet, in den symbolischen Handlungen des Kultus geben wir Ausdruck und Verkörperung unserer inneren Erhebung zu der Einheit, die über allen Gegensätzen liegt, empfinden wir im Streit der Zeit die selige Ruhe der Ewigkeit. Wohl kann zwar auch das Gebet zu einem Reflex unserer irdischen Bedürftigkeiten werden; aber seine eigentliche Meinung liegt doch nur darin, dass wir uns in ihm über uns selbst als zeitliche Geschöpfe erheben zu der Sphäre, in welcher alle Misstöne und Uebel der zeitlichen Welt zu wesenlosen Trugbildern und flüchtigen Wolkenschatten werden. Eben im Gebet um Befreiung von den Uebeln verwirklicht schon der Geist sein Freisein, weil er sich zu der Sphäre erhebt, in welcher ihm Alles, was nicht von Gott ist, als nichtig erscheint; in der Bitte um Mittheilung neuer Segnungen wird er sich dessen inne, dass alle Dinge schon sein sind. Die Wirksamkeit unseres Gebets um geistliche Vervollkommnung beruht eben

auf der tieferen Ueberzeugung, dass wir in Gott schon vollkommen sind.

Im letzten Capitel kommt Caird noch auf die Frage zu sprechen, wie sich die Philosophie zur Geschichte in der Religionswissenschaft verhalte? Es sind sehr gesunde methodologische Grundsätze, die hierbei aufgestellt werden: Die Philosophie darf die Erfahrung nicht bei Seite setzen, und die Erfahrung kann nur durch die Philosophie zur Wissenschaft erhoben werden. Die Erfahrung aber in der Religion kann nicht bloss die eines einzelnen Individuums sein, weil der Einzelne nur zu verstehen ist als Kind seiner Zeit und seines Gesellschaftskreises; und auch diese lassen sich wieder nicht absondern von der gesammten geschichtlichen Entwickelung, von der sie einen besonderen Ausschnitt bilden; es gilt daher auch von der Religion, wie von allen das geistige Leben der Menschheit betreffenden Wissenschaftszweigen (Sprache, Kunst, Politik, Philosophie), dass ohne Erweiterung des Beobachtungsfelds über die Gegenwart hinaus auf Alles, was in der Vergangenheit Menschen gewesen und gedacht haben, unsere Wahrnehmung des Untersuchungsobjekts oberflächlich und unangemessen bleibt. Der höchste Beweis der Realität einer Idee ist auch in der Religionswissenschaft darin gegeben, dass die Vernunft die innere, genetische Natur ihres Objekts erfasst, in seinen eigensten Bildungsprozess eindringt und es so für den Gedanken schaffend nachbildet (recreates for thought). „Haben wir so eine Wahrheit erwiesen, nicht mittelst anderer und willkürlich gewählter Begriffe, sondern einfach, sozusagen, durch Anschauung und Verfolgung des Weges, welchen der Gedanke in seiner eigenen nothwendigen Bewegung nimmt, dann ist das so gewonnene Resultat mit einer Klarheit und Gewissheit erfasst, die unmöglich überschritten werden kann, da in diesem Prozess die Intelligenz sich gewissermassen mit dem zu erkennenden Objekt identificirt und der Weg der Erreichung der Wahrheit zugleich der Beweis für sie ist.“ Hiernach wird die Philosophie der Religion nicht nur auf der Geschichte basiren, sondern ihre höchste Funktion wird sogar die sein, der Geschichte zu folgen und deren reale Bedeutung zu erkennen, in ihrer zeitlichen

Entwickelung den äusseren Ausdruck oder das Symbol des überzeitlichen Gedankenprozesses zu finden; nicht durch den vermessenen Versuch, aus subjektiven Gedanken und Raisonnements eine Philosophie herauszuspinnen, sondern nur durch ein erschöpfendes Studium der geschichtlichen Data wird eine wahre Religionsphilosophie konstruirt werden können.

Aber eben so gewiss, wie diese Nothwendigkeit einer soliden geschichtlichen Fundamentirung, ist nun doch auch das andere, dass zur wirklichen Wissenschaft der Religion noch „etwas mehr" gehört als die blosse Reproduktion der Erfahrung in dem empiristischen Sinn einer Classifikation und Generalisation von Thatsachen. In gewissem Sinne gilt diess freilich von jeder Wissenschaft; denn die Idee der Causalität, des Gesetzes, der konstanten Ordnung der Erscheinungen in der Natur ist uns ja durch keine Erfahrung unmittelbar gegeben, sondern ist die ideale Vorausetzung, die wir zu den gegebenen Wahrnehmungen selber beitragen, um sie in den vernünftigen Zusammenhang zu bringen, den wir wissenschaftliche Erkenntniss heissen. Wollen wir also die Bedeutung jener bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung vorausgesetzten Idee verstehen lernen, so kann uns dazu nicht irgendwelche Erfahrung selbst oder eine generalisirende Erfahrungswissenschaft verhelfen, sondern wir müssen nothwendig rekurriren auf die Wissenschaft der Wissenschaften, welche es mit den Principien des Denkens, auf welchen alle Wissenschaft beruht, zu thun hat, d. h. auf die Philosophie. Ebenso nun auch ist's mit der Religionswissenschaft. Die geschichtliche Erfahrung bietet doch nirgends unmittelbar die Wahrnehmung der Religion selbst, sondern nur eine mannigfaltige Gruppe einzelner Erscheinungen, wie Sagen, Bräuche, Theorieen, Symbole u. s. w.; um diese auch nur zu verstehen als religiöse Elemente, müssen wir schon eine Idee der Religion selber, ihres unmittelbaren einheitlichen Wesens, voraussetzen; in ihr liegt der Schlüssel für das Verständniss der Erscheinungen der Religionsgeschichte. Indem wir diese erkennen als die fortschreitenden Offenbarungen dieser Idee, als die mehr oder weniger unvoll-

kommenen Versuche, sie auszudrücken und zu verwirklichen, unterscheiden wir die wahre Bedeutung der verschiedenen positiven Religionen als der Stufen in der religiösen Geschichte der Welt. Was wir von der Religionswissenschaft verlangen, ist nicht bloss die Registrirung dieser und jener Gesichtsthatsachen, sondern die Aufschliessung ihrer geistigen Bedeutung und Beziehung zu einander, die Erklärung der Gründe, warum hier eine Religion diese, dort jene Gestalt annahm, die Charakteristik des eigenthümlichen Genius und der besonderen Vorstellungen und Bräuche der einzelnen Religionen nach ihrer wahren Bedeutung und nach ihrem relativen Werth, ihrem Ort in der Stufenreihe der religiösen Entwickelung überhaupt. Um aber dieser Forderung zu genügen, muss die Religionswissenschaft die Geschichtsthatsachen der religiösen Erfahrung nothwendig im Licht der fundamentalen Idee der Religion selbst betrachten. Nur in dieser liegt das adäquate Prinzip der Vergleichung, der Classifikation, der Würdigung der einzelnen Religionen, wogegen die bloss äusserlichen Aehnlichkeiten oder Unähnlichkeiten oft mehr irrezuleiten als das wirkliche Verwandtschaftsverhältniss aufzuklären geeignet sind. (Eine solche unangemessene Classifikation ist z. B. die nach der Zahl der Verehrungsobjekte: poly- und monotheistische Religionen; wozu Caird die bei aller Paradoxie nicht üble Bemerkung macht, dass sich unschwer nachweisen liesse, dass alle Religionen in einer Hinsicht monotheistisch und in anderer polytheistisch seien.) Mögen wir in der Geschichte der Religion noch so viel dem Zufall und der Macht der Umstände zuschreiben: doch wird es immer nur die klare Erfassung des den Phänomenen zu Grunde liegenden Prinzips sein, durch welche wir hoffen dürfen, in der scheinbar willkürlichen Folge derselben eine vernünftige Ordnung, die allbeherrschende Wirksamkeit einer idealen geistigen Entwickelung aufzufinden.

Caird gibt dann ein Beispiel dieser, Philosophie und Geschichte verknüpfenden, religionswissenschaftlichen Methode in einem kurzen Ueberblick über den Entwickelungsgang der indischen Religion vom vedischen Naturdienst durch

den brahmanischen Pantheismus zum buddhistischen Nihilismus, in dessen Weltverachtung doch schon die Ahnung einer ewigen göttlichen Realität eingeschlossen und wirksam gewesen sei: — Andeutungen, die viel Anregendes und Disputables zugleich enthalten.

Zum Schluss wirft er die Frage auf, ob nicht diese Idee einer „organischen Entwickelung" der Religion den Charakter des Christenthums als einer Religion von göttlichem oder übernatürlichem Ursprung gefährde? Er gibt zunächst zu, dass diess bei einer gewissen Auffassung der Entwickelungstheorie der Fall sein könne und thatsächlich bei den naturalistischen Vertretern derselben die Absicht sei. Indem sie die Religion aus den niedersten Anfängen heraus sich entwickeln lassen, meinen sie damit deren Unwahrheit bewiesen zu haben. Sie übersehen dabei den Unterschied zwischen dem geschichtlichen Anfang und dem wesentlichen Prinzip oder begrifflichen Ursprung einer Erscheinung; nicht der faktische Anfang, sondern im Gegentheil erst das Endresultat enthüllt den wesentlichen Ursprung, das hervorbringende und bewegende Prinzip geschichtlicher Erscheinungen überhaupt und so insbesondere auch der Religion; die ersten religiösen Erscheinungen bergen freilich schon den Keim der ganzen religiösen Zukunft in sich, aber nur darum, weil in ihnen schon das Prinzip der höchsten oder vollkommensten Religion vorauswirkt.

Die rechtverstandene Idee organischer Entwickelung benimmt dem Christenthum nichts von seinem Anspruch auf göttlichen oder übernatürlichen Ursprung. Nur muss das „übernatürlich" nicht in dem engen Sinne genommen werden, wobei es soweit wie möglich vom natürlichen und menschlichen gelöst wird. Es dient nicht zur Verherrlichung der christlichen Offenbarung, wenn man voraussetzen zu müssen meint, dass vor ihr alle Geschlechter und Zeitalter nur Irriges geglaubt haben. Ganz im Gegentheil kann es der Apologie des Christenthums nur förderlich sein, wenn nachgewiesen wird, dass das Höchste im Denken und Leben der alten Welt die Vorbereitung für das Christenthum bildete. Nicht, als ob darum das Christenthum nichts weiter wäre als eine

Combination vorher dagewesener Elemente oder seine Originalität nur in der zusammenfassenden Reproduktion von Ideen der Religionen und Philosophieen der alten Welt bestünde. Eine solche Auffassung wäre ebenso unhistorisch, als im Widerspruch mit der wahren Idee der organischen Entwickelungstheorie, welche ja keineswegs im Alten die mechanische oder bewirkende Ursache des Neuen zu finden meint, sondern das Hervortreten ganz originaler Elemente nur vermittelt denkt durch das Frühere. So enthält die Erscheinung des Christenthums allerdings eine neue geistige Bewegung, einen Fortschritt und eine Erhebung des menschlichen Geistes über alle Resultate seiner geschichtlichen Vergangenheit hinaus. Aber diess schliesst nicht aus, dass doch das Christenthum in wesentlichem Zusammenhang mit der früheren Geistesentwickelung stand, so zwar, dass es durch eine neue schöpferische Kraft das Frühere aufhob und zugleich in ein Höheres umwandelte; die Wahrheitselemente der vorchristlichen Weltanschauungen nahm es in sich auf, indem es zugleich das Willkürliche und Irrige davon abstreifte, das Dunkle aufklärte, das Widersprechende zur Harmonie auflöste: so ward es die allbefassende und erfüllende Offenbarung des von den Weltaltern her verborgenen Geheimnisses, die Offenbarung des Einen, der zugleich Vater, Sohn und Geist, über Alle und durch Alle und in Allen ist.

Mit diesen Andeutungen über den Zusammenhang des Christenthums mit dem Vorchristlichen schliesst Caird sein geistvolles Buch. Fast möchte man diess bedauern. Gerade hier drängen sich noch so tiefgreifende Fragen auf: über den Ursprung des Christenthums, das Nachwirken des Vorchristlichen innerhalb des Christenthums, die Entwickelungsstufen des letzteren in den verschiedenen kirchlichen Zeitaltern und das Verhältniss der Gegenwart zur überlieferten kirchlichen Form des Dogmas. Ueber alles diess und besonders über den letzten Punkt hätten wir gerne mögen die Ansichten des scharfsinnigen Religionsphilosophen vernehmen. Indess wollte er ja in diesem Buche nur eine „Einleitung in die Religionsphilosophie“ geben. Vielleicht dürfen wir dieselbe als Vorläuferin einer ganzen Religionsphilosophie

betrachten, in welcher dann auch die obengenannten Punkte eingehender behandelt würden.

Aber auch schon in seiner vorliegenden begrenzteren Gestalt verdient das Buch den lebhaftesten Dank aller derer, welche sich ernstlich mit den religiösen Problemen beschäftigen. Der Verfasser steht ja allerdings ganz auf dem Standpunkt der bei uns jetzt mehr verpönten als gekannten Spekulation, wie er auch selbst im Vorwort bekennt, dass er Hegel's Religionsphilosophie mehr als jedem andern Buche zu Dank verpflichtet sei. Aber er ist nichts weniger als ein unselbständiger Nachbeter der Schulformeln. Er verwirft die apriorische Begriffsdialektik ohne solide Erfahrungsbasis ebenso entschieden, wie Biedermann und ich diess gethan haben. Auch in der Deutung der Hegel'schen Gotteslehre tritt er ganz auf unsere Seite gegen die sogenannte Hegel'sche Linke: er deutet sie nicht im Sinn eines pantheistischen Naturalismus, sondern des erhabensten religiösen Idealismus, der mit der Liebe Gottes, der Versöhnung Gottes und des Menschen, der Gottmenschheit nicht bloss mystisch spielt, sondern auch theoretisch Ernst macht. Endlich aber weiss der Verfasser — und diess ist ein Hauptvorzug seines Buchs — die philosophischen Gedanken in eine Form zu giessen, welche, von der Schulschablone unabhängig, jedem Denkenden völlig zugänglich und geniessbar ist und von den hergebrachten Vorwürfen gegen den abstrakten Schematismus der Hegel'schen Terminologie gar nicht mehr getroffen wird. So dürfte Caird's Buch in hohem Grade geeignet sein, die gegen die spekulative Religionsphilosophie bestehenden Vorurtheile zu entkräften. Uebrigens bedarf es dessen in der Heimath des Verfassers, wie es scheint, viel weniger als bei uns, wo zur Zeit philosophischer Skepticismus und theologischer Positivismus sich zu dem gemeinsamen Ziele, eine unabhängige philosophische Religionswissenschaft zu diskreditiren, in die Hände arbeiten. Dieser Umstand mag auch die hier gegebene ausführliche Reproduktion des Buches für deutsche Leser rechtfertigen.

Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert.

Von

Dr. **Hasenclever.**
Pfarrer in Badenweiler.

Was Paulus 1. Cor. 1, 26 von der Zusammensetzung seiner corinthischen Gemeinde sagt — *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοὶ, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς* — hat unstreitig im Wesentlichen für die christliche Gesammtgemeinde der beiden ersten Jahrhunderte seine Wahrheit behalten. Wurde dieser Umstand doch zu einem Stein des Anstosses für die Gegner. Der Vorwurf, den die Feinde Jesu selbst schon erhoben: „Dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen“, blieb auch nachher eine Anklage von Seiten einer für die Sache selbst verständnisslosen Gehässigkeit. „Wer immer ein Sünder, wer unverständig, wer unmündig und, kurz zu sagen, wer immer unglückselig ist, diesen wird das Reich Gottes aufnehmen,“ sagt Celsus (Ch. Keim, Celsus' wahres Wort, S. 42). Aehnlich wird bei Minucius Felix gespottet über die Christen, qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis, sexus sui facilitate labentibus, plebem profanae conjurationis instituunt; über die indocti, impoliti, rudes, agrestes, welche sich am Christenthum betheiligten (Min. Fel. Oct. 8. 12). Noch zu Anfang des 4. Jahrhunderts machen sich die Heiden über das schlechte Latein der Christen lustig (cf. Arnob. adv. g., I 58. 59), wie denn auch die vielen Fehler in den christlichen Grabinschriften beweisen, dass die Verfasser und Schreiber gerade nicht auf

der Höhe literarischer Bildung standen.[1]) Die Inschriften der ältesten christlichen Begräbnissstätten in Rom bezeugen es auch ihrem Inhalte nach, dass die Mehrzahl der Glieder der römischen Christengemeinde den niederen oder mittleren Ständen der Bevölkerung angehörte. Es werden hier Bäcker, Gärtner, Schenkwirthe, Circusdiener erwähnt, aber auch Aerzte und Sachwalter. Auch Freigelassene kommen vor. Oft deuten auch die den Inschriften beigesetzten Abbildungen auf das Gewerbe der hier Begrabenen. Die Gräber der Fossoren zeigen die Hacke und das Grubenlicht, der Stand des Küfers ist durch ein Fass angedeutet, der eines Schreibers durch Schreibtäfelchen und Griffel, und Delphine wie andere Gegenstände aus dem Seeleben werden häufig — soweit es nicht blosse Decorationen sind — auf das Fischer- oder Schiffergewerbe hinweisen. Ja selbst Gewerbe, die wir mit dem christlichen Bekenntniss für unvereinbar halten würden, fanden in der christlichen Gemeinde ihre Vertreter. In Karthago wenigstens scheuten sich selbst Kleriker nicht, heidnische Götterstatuen zu verfertigen, und christliche Kaufleute bewarben sich um die Lieferung des Weihrauchs für die Göttertempel.[2]) Was aber in Karthago geschah, wird in Rom um so eher vorgekommen sein. Eine unlängst in Rom aufgefundene Gruft eines christlichen Gladiatoren (aus der Zeit vor Constantin) hat den Beweis geliefert, dass die Bestimmung der apostolischen Constitutionen (VIII. 32), wonach Gladiatoren nicht zur Taufe zugelassen werden sollten, in früherer Zeit ebenso wenig beobachtet war als zur Zeit ihrer Abfassung, denn aus der nachconstantinischen Zeit ist das Verkommen christlicher Gladiatoren hinlänglich bezeugt (cf. V. Schultze in Brieger's Zeitschrift f. K. G. III. 659).

Auch christliche Schriftsteller bezeugen es uns, dass in den beiden ersten Jahrhunderten die Christengemeinde wesentlich nur in den niederen Ständen ihre Anhänger fand. Denn erst am Ende dieses Zeitraums, in der Regierungszeit des

---

1) cf. das Nähere darüber bei Kraus, Rom. sotter., S. 436 ff., und Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, III. S. 272 Anmerk. 8.

2) cf. Tert. De idol. cap. 2 ff. 5. 7. 8. 11—14. 15. 20. 23.

Commodus und Septimius Severus, hören wir die kirchlichen Schriftsteller von der auch die gebildeten Klassen der Bevölkerung umspannenden Kraft des christlichen Glaubens rühmen. So erzählt Eusebius (h. e. 5, 21): „Damals (d. h. zur Zeit des Commodus) führte das seligmachende Wort viele Seelen aus allen Menschenklassen (ἐκ πάντος γένους ἀνθρώπων) zum frommen Dienste des Gottes der Welten, sodass in Rom mehrere durch Besitz und Geburt hoch angesehene Männer mit ihrem ganzen Hause zum Heil herantraten.“ Und zur Zeit des Septimius Severus, berichtet Tertullian, (apol. 1. adv. nat. I. 1), war der Uebertritt so vieler Leute jeden Standes und jeder Würde ein Gegenstand der Beunruhigung und der Klage für die heidnischen Gegner. Ebenso erzählt Tertullian, dass Septimius sehr vornehme Männer und Frauen (clarissimos viros et clarissimas feminas cf. ad Scap. 4) unangetastet liess, obwohl ihm ihr Uebertritt zum Christenthum bekannt war. Ja derselbe für den neuen Glauben so feurig eifernde Afrikaner weiss schon eine so kühne Sprache zu führen, dass er vor den — wenn auch in rhetorischer Emphase gesprochenen, so doch der historischen Sachlage wesentlich entsprechenden — Worten nicht zurückscheut: hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum (apol. 37)!

Aus all diesen Stellen geht deutlich hervor, dass bis zum Ende des 2. Jahrhunderts der Uebertritt hochstehender Personen zum Christenthum nur vereinzelt vorgekommen sein kann.

Dass dasselbe also hauptsächlich in den niederen Ständen sich zunächst ausbreitete, wird uns nicht wundern, wenn wir das Wesen der neuen Religion wie die sich ihr feindlich entgegenstellenden Verhältnisse ins Auge fassen. Jesus selbst war aus einer, in der ganzen damaligen civilisirten Welt verachteten Nation und in ihr aus niederen Volkskreisen hervorgegangen. Seine ersten Anhänger waren Fischer und Zöllner, ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται. „Den Armen wird das Evangelium gepredigt“, gehörte zu den Losungsworten des neuen Glaubens, und seine Seligpreisungen gelten denen,

die Mangel haben nach Aussen wie nach Innen, seine Einladung ergeht vor Allem an die Mühseligen und Beladenen. Diess gilt im religiösen Sinn natürlich für die Reichen und Vornehmen ebenso gut wie für die Armen und Geringen. Aber es ist wohl begreiflich, dass man sofort für die ungeheure sociale Bedeutung, die in jenen Worten lag, im Ganzen ein rascheres Verständniss bezeugte als für die religiöse. Die letztere konnte sich einem Heiden jedenfalls erst nach seinem Uebertritt zum Christenthum voll und ganz erschliessen und die heilsökonomische Bedeutung dieser Thatsache, dass Gott gerade durch das, was schwach und thöricht ist vor der Welt, sein Heil begründet hat, war auch erst das Resultat einer Reflexion, deren beweisende Kraft wir denn auch nicht sowohl bei dem niederen Volke — dies gibt sich keinen solchen Reflexionen hin —, sondern nach dem Vorgange Pauli bei den Gebildeten wirksam sehen. Den niederen Ständen aber musste gewissermassen ganz instinktiv eine Religion theuer werden, welche sie in den innersten und wichtigsten Angelegenheiten des Menschen auf eine Stufe mit den Reichen stellt, wie das in den Cultusversammlungen und den Apagen auch äusserlich zu Tage trat; welche dem Besitze und den äusseren Verhältnissen des Lebens an sich gar keine Bedeutung beilegt für die Bestimmung des wahren Werthes des Menschen; welche auch den Verachtetsten und Gesunkensten, der von der guten Gesellschaft ausgestossen war, noch aufnahm und ihm Vergebung und Besserung verhiess; welche in nie gesehener Weise durch Liebeswerke für die Armen und Kranken und Hungernden sorgte. Auch für die grosse und rasche Theilnahme der Frauen am Christenthum wirkte neben der bei dem Ueberwiegen des Gefühlslebens grösseren Empfänglichkeit des weiblichen Geschlechts für das Religiöse überhaupt auch die sociale Umwälzung mit, welche das Christenthum für die Frauen herbeiführte. „Das Christenthum erhob die Frauen zu ebenbürtigen Gefährtinnen des Mannes, es gab der Ehe durch die innige Seelengemeinschaft des gleichen Glaubens und der gleichen Hoffnung eine neue Weihe, dem Jungfrauenthume eine neue Heiligkeit, dem ganzen Leben der Frauen für die Gesellschaft eine

höhere Geltung."[1]) Auf die grosse Masse der Unfreien aber musste der Philemonbrief oder ein Wort wie Gal. 3, 28 geradezu einen ganz überwältigenden Zauber ausüben.

Gerade diese sociale Umwälzung aber, welche in dem Wesen des neuen Glaubens lag, war für die höheren Stände ein Anlass ihm fern zu bleiben, wie aus den oben erwähnten Spottreden hervorgeht. Im palästinensischen Judenthum speziell waren gerade die höheren Stände ausschlaggebend für die Verwerfung Jesu, wenn sie sich nicht, wie die Sadducäer, in vornehmer Gleichgültigkeit von ihm fern hielten. In Griechenland wie in Rom war die grosse Mehrzahl der gebildeten Klassen religiös ganz indifferent. Die niederen Naturen fröhnten der rohen Sinnenlust, die edleren hielten sich an die schwache Stütze der stoischen Philosophie oder fanden für die sich unwillkürlich einstellenden religiösen Bedürfnisse eine Befriedigung in dem abgeschmacktesten Aberglauben, worin sie dem geringsten Volke nicht nachstanden.[2]) In Rom wurde das Christenthum mit dem verhassten Judenthum für identisch gehalten, und erst von der Zeit Trajan's an von demselben als eine besondere Religion klar unterschieden. Die Stadt wimmelte von einer Masse nichtrömischer Fremden aus allen Theilen des Erdkreises,[3]) und unter diesen überwog das hellenische und orientalische Element.

Non possum ferre, Quirites,
Graecam urbem; quamvis quota portio faecis achaei

rief Juvenal aus (Sat. III. 60). Nach ihm war man schon auf die Griechen, diese natio comoeda, diesen Alles wissenden graeculus esuriens, nicht gut zu sprechen (ib. III. 74, 100). Noch viel weniger war man es bekanntlich auf die Juden, dies schmutzige Krämervolk von jenseits dem Tiber, dem Alles feil ist, dem jeder Baum Zins geben muss, das sich um so lächerlicher macht, je mehr es sich von seinen nationalen Sitten emancipirt,

---

1) cf. Friedländer, Sittengeschichte Roms, III. 250.

2) cf. Friedländer a. a. O. III. 459 ff.

3) cf. Plin., Hist. nat. 3, 6: una cunctarum gentium in toto orbe patria.

dessen Proselytenmacherei so erschreckende Dimensionen annahm.[1]) Da nun in der ersten Zeit die Christen von den Juden überhaupt nicht unterschieden wurden, so lässt sich denken, wie der Fernerstehende auch das Christenthum betrachten musste. So erklären sich — obwohl zur Zeit dieser Schriftsteller eine Unterscheidung schon eingetreten war — auch die Urtheile über das Christenthum als einer exitiabilis superstitio bei Tacitus (ann. XV. 44), bei Sueton (Nero 16: superstitio nova et malifica) und Plinius (ep. X. 96: superstitio prava et immodica). Unter solchen Umständen ist es begreiflich, dass in Rom für Glieder der höheren Stände ein Uebertritt zum Christenthum soviel als den Ausschluss aus der guten Gesellschaft bedeutete. Die neue Lehre hat hier wie anderwärts im Grossen und Ganzen aus den niederen Volksklassen ihre Anhänger gesammelt.

Wenn uns diess Alles aus der Natur der Verhältnisse erklärlich erscheint, so wäre es doch sehr verfehlt daraus schliessen zu wollen, dass das Christenthum an der Erfüllung seiner Bestimmung, eine Freude allen Menschen zu bringen, nicht auch in dem ersten Jahrhundert schon gearbeitet habe. Tauchen aus den höheren Ständen im Ganzen auch nur einzelne Bekenner des neuen Glaubens auf, so müssen uns diese um so interessanter erscheinen. Nicht als ob sie durch ihr Ansehen und ihre Mittel der äusseren Ausbreitung des Christenthums einen besonderen Vorschub und seiner Befestigung eine besondere Stütze geliehen hätten; mag diess auch für den Bereich einer einzelnen Gemeinde nicht ohne Belang gewesen sein, so ist es doch in Bezug auf das Ganze jedenfalls das beste Zeugniss für das Christenthum, dass es ohne solche äusserliche Beihülfe aus der Kraft seines eigenen inneren Wesens den Sieg über die feindlichen Mächte errang. Es ist daher ein ganz überflüssiger Eifer, wenn die katholischen Theologen allen hochstehenden Personen, die hier überhaupt in Frage kommen, aus Verehrung gegen das

1) Durch den Hinweis auf Hausrath's klassische Schilderung des damaligen römischen Judenthums (Neut. Zeitg. IV. 71 ff.) dürfen wir uns wohl hier einer näheren Ausführung und der Aufzählung der Citate überheben. cf. auch Friedländer a. a. O. II. 48 ff., III. 514 ff.

Christenthum und die Kirche, das christliche Bekenntniss zu vindiciren suchen.

Schon in den Schriften des N. T. fehlt es uns nicht an Zeugnissen, dass das Evangelium auch Leute der besitzenden Klassen und der höheren Stände für sich gewann. Unter den Anhängern Jesu selbst finden wir einen Obersten der Schule und einen römischen Offizier. Ebenso können uns die Berichte über Joseph von Arimathia und Nikodemes, so viele der historischen Schwierigkeiten sich auch bei diesen Namen einstellen, doch als Zeugnisse gelten, wie auch in den gebildeteren Klassen des Volkes da und dort die Predigt Jesu zündete. Historisch ganz unzuverlässig ist dann freilich die Nachricht über jenen römischen Hauptmann, der durch die Schrecken des Erdbebens zur Anerkennung der Würde Jesu bewogen worden sein soll. Wenn man der Sage glauben dürfte, so wäre auch das von Jesu geheilte blutflüssige Weib eine vornehme und reiche Frau gewesen, da sie ihm später in Paneas eine Statue gesetzt habe (Eus., h. e. 7, 18). Aber weder ist diese Statue ein Bild Christi gewesen — sondern wahrscheinlich ein Asklepios —, noch scheint jene Frau sonderlich reich gewesen zu sein, da nach dem evangelischen Bericht ihre ganze Habe während ihrer zwölfjährigen Krankheit durch Kuren aufgezehrt worden war (Luk. 8, 43).

Unter den *ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι*, welche nach Act. 2, 41 bei dem ersten öffentlichen Auftreten der Apostel am Pfingstfeste aus den versammelten Juden und Griechen für das Christenthum gewonnen wurden, sind jedenfalls nicht lauter arme und geringe Leute gewesen. Wenigstens zu den *προσήλυτοι*, die aus den verschiedensten Ländern in Jerusalem zu dem Fest zusammentrafen, gehörten bekanntermassen gar manche aus den höheren Klassen der Gesellschaft. Die Gütergemeinschaft in der ältesten Christengemeinde zu Jerusalem setzt ebenfalls wohlhabende Gemeindeglieder voraus: *τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσι καθότι ἄν τις χρείαν εἶχε. — ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων* (Act. 3, 45. 4, 34). Solche durch die Theil-

nahme reicher und angesehener Leute für die Armen herbeigeführten Vortheile brachten begreiflicherweise schon bald unlautere Elemente in die Christengemeinde. Diess zeigt uns das Beispiel von Ananias und Saphira (Act. 5, 36), ebenso die Unordnungen, welche in der corinthischen Gemeinde bei den Agapen eingerissen waren. Auch der Verfassser des Jakobusbriefes hat Ursache, solche Uebelstände wie *προσωληψίαι* entschieden zu missbilligen, welche durch das Vorhandensein von *ταπεινοί* und *πλούσιοι* in der Gemeinde hervorgerufen wurden (Jac. 1, 9. 2, 1. 5, 9).

Wenn Paulus ferner in der Eingangs citirten — und für andere Gemeinden so gut wie für die corinthische Anwendung findenden — Stelle sagt, dass nicht viele der Weisen nach dem Fleisch und der Hochstehenden zum Glauben berufen seien, so sind es demnach doch wenigstens einige gewesen. Und einige werden uns auch in der Apostelgeschichte angeführt. Paulus selbst, wenn auch nicht den höheren Ständen entsprossen, gehörte doch zu den Gebildeteren seines Volkes, hatte die bei demselben mögliche wissenschaftliche Ausbildung genossen und war jedenfalls selbst in der klassischen Literatur nicht unbewandert. Unter seinen Gehülfen finden wir einen Arzt, den Heidenchristen Lukas (Col. 4, 14). Jener auf eigene Faust in Corinth missionirende alexandrinische Judenchrist Apollo war ebenfalls ein wissenschaftlich gebildeter Mann, und zwar getränkt von der in Philo damals ihren Hauptvertreter findenden alexandrinischen Religionsphilosophie. Auf der gleichen wissenschaftlichen Basis ruhen der Hebräerbrief und das Johannesevangelium, deren Verfasser, wer dieselben denn auch sein mögen, jedenfalls einer Zeit angehören, in welcher wissenschaftlich gebildete Glieder der Christengemeinde noch vereinzelt waren.

Sehen wir in die apostolische Missionsthätigkeit, so wird uns hier erzählt, dass in Thessalonich *γυναικῶν τῶν πρωτῶν οὐκ ὀλίγαι* gläubig wurden, und ähnlich heissts von Beröa: *ἐπίστευσαν καὶ τῶν ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι* (Act. 17, 4. 12). Der erste Täufling, welcher in der Apostelgeschichte besonders erwähnt wird, ist ein äthiopischer Hofbeamter (Act. 8, 26). In Cäsarea sehen

wir wieder einen höheren römischen Offizier, Namens Cornelius, dem neuen Glauben sich zuwenden (Act. 10, 1). Der römische Proconsul Sergius Paulus in Paphos auf Cypern ist der erste, der als von Paulus für den neuen Glauben gewonnen in der Apostelgeschichte namentlich angeführt wird (Act. 13, 6). Zu den wenigen Gläubigen, die in dem bildungs- und weisheitsstolzen Athen der Predigt des Evangeliums ein günstiges Ohr liehen, gehörte Dionysius, ein Mitglied des höchsten Gerichtshofes (Act. 17, 34). Dafür jedoch, dass die hier erwähnte Damaris den höheren Ständen angehört habe, bietet die Stelle ebenso wenig einen Anhaltspunkt wie für die Behauptung der Legende, dass dieselbe die Gattin jenes Dionysius gewesen sei.[1]

Weitaus das meiste Interesse muss für uns die Frage erregen, in wie weit das Christenthum in der römischen Urgemeinde Betheiligung unter den höheren Ständen gefunden habe. Für die Erörterung dieser vielfach ventilirten Frage haben wir bestimmte Anhaltspunkte in den klassischen Schriftstellern, deren Nachrichten an sich jedoch nur mehr oder weniger sichere Wahrscheinlichkeitsschlüsse zulassen, und zwar hauptsächlich desswegen, weil die Unterscheidung zwischen Judenthum und Christenthum als zweier verschiedener Religionen in dem Bewusstsein der Römer noch nicht klar vollzogen war. Doch haben manche dieser Nachrichten eine weitere Beleuchtung durch Inschriften und sonstige Funde in den altchristlichen Grabstätten Roms erhalten.

Es ist an sich von vornherein nicht unwahrscheinlich, dass die schon merkwürdig früh als eine wirksame Macht auftretende Christengemeinde Roms wenigstens die Aufmerksamkeit und die Annäherung auch der höheren Stände herbeigerufen habe. Es fand ja jeder der zahlreichen, durch den Zusammenfluss so verschiedener Nationalitäten in Rom auftretenden Kulte seine Anhänger, und vor Allem die aus dem Orient stammenden Kulte. Auch das Judenthum hatte ja schon früh seine zahlreichen Proselyten, und einzelne auch

---

1) cf. Friedländer a. a. O. I. 414. Auch in Schenkel's Bibellexikon (I. 558) heisst Damaris eine „angesehene Athenerin".

aus den höheren Ständen. Zu ihnen gehörte Poppäa Sabina, die Gemahlin Nero's, deren ϑεοσέβεια von Josephus (Ant. XX 8, 11. vit. 3) als Grund ihrer für die Juden eingelegten warmen Fürsprache angegeben wird, und jene Fulvia, deren dem Tiberius befreundeter Gemahl Saturninus durch Aufdeckung angeblicher jüdischer Betrügereien die Veranlassung war, dass Tiberius 4000 römische Juden nach Sardinien schickte (Jos. ant. XVIII 3, 5. Tac. Ann. II 85). Dies geschah noch zu Lebzeiten Christi. Indirect wird uns das jüdische Proselytenthum durch die Satiriker bezeugt. Eine jüdische Grabschrift aus Rom zeugt von einer Veturia Paula, „mater synagogarum", welche bei ihrem Uebertritt den Namen Sara annahm und allem Anschein nach einem römischen Adelsgeschlechte angehörte.[1]) Jedenfalls war durch Vermittelung des Judenthums die Möglichkeit gegeben, dass auch Leute höherer Stände das Christenthum kennen lernten, um so mehr, da die Botschaft über das erschienene messianische Heil jedenfalls sehr bald in der jüdischen Gemeinde heftig discutirt wurde. Solche Discussionen und dadurch hervorgerufene Streitigkeiten, Unordnungen und Spaltungen in der römischen Judengemeinde bildeten allem Anscheine nach den Grund zu jener Austreibung der Juden unter Claudius, von welcher Sueton berichtet (Claud. 25). Aber wenn diese Streitigkeiten so tumultuarisch wurden, dass sie das Einschreiten der Polizeigewalt hervorriefen, so wurde eben dadurch die Aufmerksamkeit auf das hingelenkt, was dieser „Chrestus" angestiftet hatte. Nachdem durch diese Ereignisse unter Claudius allem Anscheine nach die Trennung der Christengemeinde von der Synagoge vollzogen war, wurde die erstere rasch so stark, dass Paulus — wenn auch hyperbolisch — von ihr sagen konnte: ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (Röm. 1, 8). Paulus selbst hat zur Zeit seiner Anwesenheit in Rom ungehindert das Evangelium verkündigt, so dass es durch die gewonnene Betheiligung der Dienerschaft oder der kaiserlichen Leibwache sogar in die Mauern des

1) cf. Corp. inscr. graec. N. 9905. — Klotz, Handwörterbuch der lat. Sprache unter Veturius und Paulus. — Schürer, Gemeindeverfassung der Juden in Rom, S. 35.

kaiserlichen Palastes eindrang (Phil. 4, 22), wie es denn auch allgemein bekannt war, dass er wegen seines christlichen Glaubens als Gefangener in Rom weile. Von der Bedeutung der Christengemeinde in Rom zeigt ferner die Verfolgung unter Nero, ob man nun mit Tacitus annimmt (Ann. 15, 44), dass man dieselbe als eine von der jüdischen verschiedene Religionsgemeinschaft, oder, was wir für historisch richtiger halten, als eine besonders prononcirt hervortretende Partei des Ghetto verfolgt habe. Die Ruhe der Christengemeinde blieb dann bis Domitian ungestört. Unter solchen Verhältnissen ist es gewiss von vornherein wahrscheinlich, dass, wenn auch die überwiegende Mehrzahl der ältesten Christengemeinde Roms den unteren und mittleren Ständen angehörte, die neue Lehre doch ebenso gut wie andere ausländische Kulte die Aufmerksamkeit und das Interesse auch der höheren Stände wachrufen musste. Diess ist bei den Wahrscheinlichkeitsschlüssen, die bei einzelnen der nun zu nennenden Personen zu ziehen sind, immerhin schon zu berücksichtigen.

Unter diesen Personen ist der Philosoph Seneca jetzt wohl endgültig aus der Reihe der christlichen Proselyten gestrichen, ja es liegt durchaus kein Grund vor zur Annahme, dass er auch nur von christlichen Ideen beeinflusst gewesen sei. Es wurde diese Meinung wesentlich durch innere, dann aber neuerdings auch durch äussere Gründe unterstützt. Jene beziehen sich auf das oft merkwürdig christliche Gepräge, welches einzelne Aussprüche Seneca's an sich tragen, besonders solche über die Empfindung menschlicher Sündenschuld, über die Mahnung zur Selbstverleugnung und Mässigkeit und die Vertröstung auf ein besseres Jenseits.[1]) Diese Wahrnehmung veranlasste schon einen Tertullian zu dem Ausspruch: Seneca saepe noster (de an. 20). Lactanz meint: Potuit esse verus dei cultor, si quis illi monstrasset (Instit. div. IV. 21). Unmittelbar vorher hat er ihn als verae religionis ignarus bezeichnet. Doch sprechen diese Stellen durchaus nicht für die These von der christlichen Beein-

1) cf. die Zusammenstellung solcher Aussprüche bei C. Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde romain, S. 360ff.

flussung Seneca's: nach dem Wort Tertullian's schien diesem die Uebereinstimmung keineswegs eine durchgängige, sondern nur hier und da hervortretend, und Lactanz hat in obigem Ausspruch gerade die Unabhängigkeit Seneca's vom Christenthum ausgesprochen. Hieronymus dagegen ist fest von des letzteren Freundschaft mit Paulus überzeugt und glaubt an die Echtheit des Briefwechsels, den Jemand auf Grund der Erwägung über die oft merkwürdige Uebereinstimmung verfasst hat (cf. Hier. de vir. ill. 12), wahrscheinlich in der Absicht, die Einwände heidnischer Philosophen gegen das Christenthum durch Aufführung angesehener Namen zu widerlegen. Neuerdings ist die christliche Beeinflussung Seneca's noch vertheidigt worden von Schmidt in dem oben angeführten Buch; er meint (S. 379): sans cette influence chrétienne Sénèque est une énigme! Warum denn? Lassen sich die der christlichen Lehre sich nähernden Aussprüche Seneca's nicht aus der damaligen geistigen Zeitlage erklären, nicht aus dem Zusammenhang mit der früheren Philosophie, insbesondere mit Plato?[1]) Man spricht bekanntlich vom „Christlichen in Plato", der gewiss manche Aussprüche hat, welche christliches Gepräge tragen;[2]) bei ihm ist die Behauptung einer christlichen Beeinflussung unmöglich, vielmehr hat der Platonismus auf das Christenthum, d. h. die dogmatische Ausgestaltung seiner Lehre, seinerseits bedeutsam eingewirkt. Der Geist weht eben auch hier, wo er will, das Licht der Wahrheit ist zu allen Zeiten aufgeflammt, und, religiös betrachtet, die göttliche Offenbarung im Menschengeiste geht auch in dem vorchristlichen Ethnicismus vor sich. Die Erfindung jenes Briefwechsels zwischen Seneca und Paulus beruht auf derselben Beschränktheit, die eine ausserchristliche Wahrheit als solche nicht anerkennen will, wie die Behauptungen der alexandrinischen Juden, ein Homer oder Plato hätten ihre besten Gedanken aus dem Pentateuch gestohlen.

---

1) cf. die diesen Gegenstand erschöpfend behandelnde Abhandlung von Baur, Seneca und Paulus (in Zeitschrift für wiss. Theol. 1858 S. 190ff).

2) Die Zusammenstellung solcher Aussprüche bei Ackermann, Das Christliche in Plato, S. 21ff.

Die Möglichkeit, dass Seneca mit Paulus in Berührung kam, ist ja an sich nicht ausgeschlossen, aber die inneren Gründe machen eine solche Annahme ganz überflüssig. Unseres Erachtens können aber die äusseren Gründe noch weniger beweisen. Man wies darauf hin, dass jener Proconsul Gallio, der in Corinth die den Paulus verklagenden Juden zurückgewiesen hatte (Act. 18, 12 ff.), ein Bruder Seneca's war und diesen also schon über Paulus instruirt haben könne. Natürlich, dieser Gallio, welcher nach jenem Berichte der Apostelgeschichte die Juden mit Paulus von seinem Richterstuhl jagte, weil er über Fragen ihres Gesetzes nicht Richter sein wolle; welcher es ruhig gewähren liess, als die Juden den Apostel mit Schlägen traktirten, der wird gewiss sofort einen Bericht über diesen Mann seinem Bruder geschickt oder diese Sache, die einem Statthalter in den östlichen Provinzen jeden Tag vorkommen konnte, später mit grossem Interesse für den Misshandelten seinem Bruder erzählt haben! Ferner berief man sich auf eine im Jahre 1867 in Ostia aufgefundene Grabschrift, welche ein gewisser M. Annäus Paulus seinem Sohne M. Annäus Paulus Petrus setzt.[1]) Die Verbindung der beiden Apostelnamen macht es höchst wahrscheinlich, dass die Inschrift eine christliche ist, aber gesetzt auch die Annahme sei richtig, dass die hier genannten Personen zu den Familiennachkommen des Philosophen M. Annäus Seneca gehören, — was beweist das für das christliche Bekenntniss des letzteren oder seine Beziehung zum Christenthum, wenn einige Träger seines Namens drei Jahrhunderte nach ihm (die Inschrift gehört dem 4. Jahrhundert an) Christen waren? Auch hat man für eine mögliche Annäherung zwischen Paulus und Seneca geltend gemacht, dass der Präfectus Prätorio, dem Paulus in Rom übergeben wurde (Act. 28, 16), des Seneca Freund Afranius Burrus war, der mit ihm zusammen günstig auf Nero einwirkte und entschlossen seine Beihülfe zur Ermordung der

---

1) D. M. M. ANNAEO PAVLO PETRO M. ANNAEVS PAVLVS FILIO CARISIMO. — cf. Kraus, Rom. sott., S. 555, und dessen Aufsatz in der Theol. Quartalschrift 1867., S. 621. — F. Becker, Die heidnische Weiheformel D. M. auf altchristlichen Grabsteinen, S. 57.

Agrippina und Octavia verweigerte (Tac. Ann. 13, 2. 14, 7). Aber Afranius Burrus, welcher unter Claudius Präfectus Prätorio wurde (Tac. Ann. 12, 42), starb ganz im Anfang des Jahres 62 noch vor Ankunft Pauli in Rom,[1]) welcher auf Malta überwintert hatte und erst im Frühjahr dieses Jahres in Rom ankommen konnte. Sonach war es überhaupt nicht Burrus, sondern sein Nachfolger Tigellinus (Ann. 14, 15), welcher den gefangenen Paulus in Empfang nahm. Endlich möge man noch berücksichtigen, dass Seneca, als Paulus 62 nach Rom kam, ein Mann von sechzig Jahren war, der mit seiner philosophischen Weltanschauung doch schon abgeschlossen haben musste, und dass er (nach Tac. Ann. 14, 53 durch Selbstmord) im Jahre 65 starb — soll er vielleicht erst in diesen drei Jahren seit seiner angeblichen Bekanntschaft mit Paulus die Schriften alle geschrieben haben, aus welchen die ein christliches Gepräge tragenden Stellen zusammengelesen werden? Es ist in diesen Schriften selbst auch nirgends die leiseste Andeutung auf eine Beziehung zum Christenthum, welches damals als solches in Rom jedenfalls noch so wenig in die Oeffentlichkeit trat, dass es dem Philosophen wohl überhaupt ganz unbekannt geblieben sein wird. So bemerkt auch schon Augustin ausdrücklich: christianos jam tunc judaeis inimicissimos in neutram partem commemorare ausus est, ne vel laudaret contra suae patriae veterem consuetudinem, vel reprehenderet contra propriam forsitan voluntatem (de civ. d. 6, 11). Einen Einfluss der christlichen Lehre auf Seneca anzunehmen ist somit einerseits ganz überflüssig, da die christlichen Gedanken sich nähernden stoischen Sätze sich anderweitig wohl erklären lassen, und gewinnt hinsichtlich der äusseren Gründe gar keine Wahrscheinlichkeit für sich.

Nicht so unsicher steht es mit einer Dame aus adligem Geschlecht, Pomponia Gräcina, Gemahlin des unter Claudius die britannische Expedition befehligenden Plautius. Die Erörterung über die Frage, ob dieselbe eine Christin gewesen

---

1) cf. Schiller, Gesch. des römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero, S. 161.

sei oder nicht, gründet sich, was schriftstellerische Quellen betrifft, lediglich auf den Bericht des Tacitus, Annal. 13, 32. Die betreffende Stelle lautet: Pomponia Graecina, insignis femina, A. Plautio quem ovasse de Britannis rettuli, nupta ac superstitionis externae rea, mariti judicio permissa. isque prisco instituto propinquis coram de capite famaque conjugis cognovit et insontem pronuntiavit. longa huic Pomponiae aetas et cortinua tristitia fuit. nam post Juliam Drusi filiam dolo Messalinae interfectam per quadraginta annos non cultu nisi lugubri; non animo nisi maesto egit; idque illi imperitante Claudio inpune mox ad gloriam vertit. Durch Beiziehung der (unten näher zu erwähnenden) monumentalen Funde meint de Rossi (Rom. sott., I. 319. II. 64) nicht mehr daran zweifeln zu können, dass unter jener superstitio externa das Christenthum gemeint sei, während der deutsche Bearbeiter seiner Forschungen, Prof. Kraus in Freiburg, etwas reservirter ist (Rom. sott. 44. 142). Ihnen schliessen sich auch Reumont[1]) und Wandinger[2]) an. Friedländer hat in einer besonderen Abhandlung vom Jahre 1868[3]) nur die Möglichkeit des christlichen Bekenntnisses zugegeben, dagegen nach der seither eingetretenen Verwerthung monumentaler Funde sich später auch für die Wahrscheinlichkeit ausgesprochen (Sittengesch., I. 414). Dasselbe thut Caspari (Quellen z. Gesch. des Taufsymbols, III. 581).

Aus dieser Stelle des Tacitus lässt sich nun für das christliche Bekenntniss der Pomponia Graecina gewiss nichts Sicheres entnehmen, denn der Ausdruck superstitio externa könnte sich an sich ebenso gut auf das Judenthum oder irgend einen anderen fremdländischen Cultus beziehen. Nach Tac. ann. XI. 15 gab es mehrfache superstitiones externae, gegen welche Claudius den väterlichen Glauben wieder zu befestigen versuchte. Zur Zeit Nero's haben die Römer, wenn sie sich nicht gerade besonders darum bekümmerten,

1) Geschichte der Stadt Rom, I. 361.

2) Pomponia Gräcina. Programm der Freisinger Studienanstalten, 1873.

3) De Pomp. Graecina superstitionis externae rea. Acad. Alb. Regiom. 1868.

überhaupt das Christenthum von dem Judenthum nicht unterschieden, wohl aber thaten sie dies zur Zeit, da Tacitus schrieb und er selbst thut es auch, er nennt das Christenthum als solches (ann. 15, 44). Es ist aber kein Grund einzusehen, warum er es nicht auch hier besonders genannt hätte, wenn er seinerseits Pomponia für eine Christin gehalten hätte. Ferner machte man für ihr christliches Bekenntniss geltend, dass der Bericht des Tacitus über ihr Leben (continua tristitia — cultu nisi lugubri non animo nisi maesto egit) sich mit den landläufigen Vorwürfen gegen die Christen als lichtscheuer freudloser Menschen decke.[1] Das ist an sich richtig, aber Tacitus berichtet doch ausdrücklich, dass die düstere Lebensanschauung der Pomponia ihren Grund in dem tragischen Ende ihrer Freundin Julia hatte, der Tochter des Drusus, welche auf Betrieb der Messalina (nach Dio. Cass. 60, 18) im Jahre 44 ermordet wurde. Dass in jener Zeit des Cäsarenwahnsinns eine so düstere Lebensanschauung nicht selten war, ist an sich sehr begreiflich, die edleren Naturen waren ja alle von einem düsteren Pessimismus erfüllt. Für Pomponia haben wir aber auch noch ganz analoge Beispiele. So berichtet Tacitus über Pollitta, die Gemahlin des unter Nero ermordeten Rubellius Plautus: Longo dolore atrox, ex quo percussores Plauti mariti sui viderat; cruentamque cervicem ejus amplexa servabat sanguinem et vestes respersas, vidua inpexa luctu continuo nec ullis alimentis nisi quae mortem arcerent (ann. XVI 10). Und ähnlich sagt Seneca (dialog. 6, 2) von der Trauer der Octavia um ihren Sohn Marcellus, der von Augustus zum Thronfolger bestimmt, von dessen dritter Gemahlin Livia — um ihren Sohn Tiberius die Nachfolge zu sichern — vergiftet wurde: nullum finem per omne vitae suae tempus flendi gemendique fecit nec ullas admisit voces salutare aliquid adferentis, ne avocari quidem se passa est, intenta in unam rem et toto animo adfixa talis per omnem vitam fuit qualis in funere.

Diese Erwägungen sind der Annahme eines christlichen Bekenntnisses nicht günstig. Dasselbe wird uns aber nach

---

1) cf. Min. Fel. Oct. 8: latebrosa et lucifugax natio.

dem Bericht des Tacitus noch unwahrscheinlicher durch den Umstand, den man wohl beachten muss, dass Pomponia freigesprochen wurde. Man hat natürlich auch schon daran gedacht, dass mit superstitio externa auch das Judenthum gemeint sein könne, was an sich gewiss möglich, aber die Vertheidiger des christlichen Bekenntnisses machten dagegen geltend, dass der Uebertritt zum Judenthum ja frei war, dass derselbe vor Hadrian überhaupt nicht bestraft wurde.[1]) Aber Pomponia ist ja auch gar nicht bestraft worden, sondern wurde freigesprochen, sowohl vom Senate als im Familiengericht von ihrem Gatten, und gerade dieser Umstand macht es uns wahrscheinlicher, dass ihre superstitio externa das Judenthum war und nicht das Christenthum. Wenn sie eine Christin gewesen wäre, hätte sie nach der Auffassung des Tacitus selbst für unschuldig erklärt werden können? Er berichtet uns ja, wie verhasst zu Zeiten Nero's die Christen waren — der Process der Pomponia fällt in das Jahr 57 oder 58 —, und wenn unseres Erachtens die bei Tacitus bestehende Unterscheidung von Juden und Christen zu Nero's Zeiten von den Römern noch nicht vollzogen war, so waren es in Wirklichkeit ja doch die Christen, die verfolgt wurden, wobei eben die — wirklichen — Juden ihre anstiftende und hetzende Beihülfe geleistet haben werden. Wenn diese es dahin brachten, dass dem römischen Volke und der Staatsgewalt gerade diejenige Partei des Ghetto, die in Wirklichkeit Christen waren, verdächtig und verhasst wurden und strafbar erschienen, so ist kaum denkbar, dass, wenn die gerichtliche Untersuchung die Zugehörigkeit der Pomponia zu dieser Partei, d. h. zum Christenthum, ergeben hätte, dieselbe so schlechtweg freigesprochen worden wäre. Die Juden würden es an Hetzerei gewiss nicht haben fehlen lassen, wenn sie ihre Wuth gegen die Messiasgläubigen, welche nach heftigen tumultuarischen inneren Kämpfen von der jüdischen Gemeinde sich geschieden hatten, an einer hochgestellten Persönlichkeit hätten auslassen können. Denn die Familie der Pomponia war eine hoch angesehene. Ihr Vater,

---

1) cf. Hausrath, Neutest. Zeitg. IV. S. 99.

Pomponius Gräcinus, war Consul im Jahre 16, ein Freund Ovid's und, wie es scheint, nicht ohne Einfluss bei Augustus, da Ovid in der Verbannung seine Fürsprache in Anspruch nimmt (Ov. ep. ex Pont. I. 6; II. 6; IV. 9). Ihr Gatte A. Plautius wird von Dio Cassius (60, 19) als βουλευτὴς λογιμώτατος, von Tacitus (Agric. 14) als consularium primus — bello egregius bezeichnet. Er stand in engster Verbindung mit dem Kaiser Claudius, eroberte für ihn Britannien und bekam dafür einen Triumph bewilligt (Suet. Claud. 24. Vesp. 4. Tac. ann. 13, 32). Man kann sich denken, wie die Juden gehetzt haben würden, wenn ein Glied einer so hoch angesehenen Familie unter die Christen gegangen wäre. Und bedenkt man, mit welchem Abscheu Tacitus von den Christen spricht, so ist kaum glaublich, dass er ein Ereigniss, welches in seinen Augen ungeheuerlich erscheinen musste, nicht als solches bezeichnet haben sollte, während ein Verschweigen des Judenthums als der superstitio externa, zu welcher Pomponia sich bekannte, bei der häufigen Erscheinung jüdischer Proselyten viel denkbarer ist. Auch das Schweigen der Kirchenväter erklärt sich so viel leichter, da sie ihren Tacitus wohl gelesen hatten und es sicher nicht unterlassen hätten zu bemerken, wenn sie aus dessen Bericht das Christenthum der Pomponia herausgelesen hätten.

Will man sich aber darauf stützen, dass, gerade weil die Römer das Christenthum damals noch mit dem Judenthum für identisch hielten, Pomponia also doch auch als Christin hätte freigesprochen werden können, so erschien uns diese dann in einem sehr traurigen Lichte, denn sie hätte dann ihren christlichen Glauben eben nicht offen bekannt, hätte ihn möglichst zu verschleiern und von sich aus den Anschein zu erwecken versucht, dass ihre superstitio sich in nichts von der jüdischen unterscheide, dass sie der nicht unerlaubten Religion der Juden angehöre. Will man ihr das nicht zumuthen, so bleibt nur anzunehmen, dass sie in Wirklichkeit eine jüdische Proselytin war. Wahrscheinlich erregte dies bei dem allgemeinen Hass und der Verachtung, in welcher die Juden in Rom standen, in ihrer Familie heftigen Anstoss: sie wurde verklagt, musste aber

freigesprochen werden, weil ihre Zugehörigkeit zum Judenthum keinen gesetzlichen Grund der Straffälligkeit bildete. Es ist aber wohl denkbar, dass sie in ihrer Familie desshalb schief angesehen war, von derselben im Umgange möglichst gemieden wurde und gewissermassen von ihr ausgeschlossen war. Wie unangenehm es den besseren römischen Familien war, wenn eines ihrer Glieder zu den Juden zählte, zeigt jener Bericht Seneca's: er sei auf Anregung des Philosophen Sotion Vegetarianer geworden, habe aber bald wieder animalische Nahrung zu sich genommen, um nicht in den Verdacht zu gerathen, ein Anhänger der verhassten Juden zu sein (ep. 18, 5). So konnte auch für Pomponia leicht ein Bruch mit ihrer Familie eintreten, und das konnte noch einen weiteren Grund für ihre düstere Lebensanschauung abgeben. Mag doch diese durch die Ermordung ihrer Freundin hervorgerufene Gemüthsverfassung überhaupt der Grund gewesen sein, dass Pomponia einem fremden Glauben sich zuwandte. Die Ermordung der Julia fällt in das Jahr 44, von da bis zur Anklage der Pomponia sind 14 Jahre, es ist also wohl denkbar, dass die nicht zu verlöschende Trauer um die Dahingeschiedene und die jahrelange innere Qual das geängstigte Gemüth in einer fremden Religionslehre Trost und Beruhigung suchen liess, wie ja das ganze damalige Zeitalter bei dem Zerfall der heimischen Religion begierig den fremden Culten sich zuwandte, um in ihnen eine innere Befriedigung zu finden. So hat auch Pomponia Gräcina augenscheinlich aus dem Drang eines inneren Bedürfnisses heraus dem fremden Glauben sich zugewandt, und ihr Prozess, obwohl sie in demselben nicht verurtheilt werden konnte, hatte doch leicht solche Unannehmlichkeiten socialer Art für sie im Gefolge, dass es, wie gesagt, ihre Gemüthsstimmung nur noch mehr verdüstern musste.

Sodann achte man auf den Gang des Processes. Vor dem Richterstuhl, an den der Senat sie überwies, vor ihrem Gatten handelte es sich überhaupt gar nicht mehr um religiöse Angelegenheiten. Diese letzteren gehörten vor das Forum des Senats; dieser kann die Angeklagte nicht verurtheilen, weil die externa superstitio, deren man sie be-

schuldigt, jedenfalls keine gesetzlich unerlaubte war. Damit wäre die Sache fertig gewesen. Aber es müssen noch andere Anklagen gegen Pomponia vorgelegen haben, über welche der Senat nicht aburtheilen konnte, sondern die — prisco instituto — vor das Familiengericht gehörten. Wandinger macht nun (in der oben citirten Schrift) gerade dies für das christliche Bekenntniss Pomponia's geltend. Er führt aus: der Senat habe sie nicht verurtheilen können, weil das Christenthum vor dem Gesetz als Secte des erlaubten Judenthums galt. Dass sie nun noch weiter dem Familiengericht übergeben wurde, beweise, dass die Theilnahme an der superstitio externa einen Schatten auf ihre eheliche Treue geworfen habe, denn nur in diesem Falle sei das Gericht ihres Mannes zuständig. Solchen Verdacht zu erregen, sei aber damals gerade die Theilnahme am Christenthum geeignet gewesen, denn damals schon seien in Rom jene Verleumdungen in Umlauf gewesen, wonach die Christen in ihren geheimen Zusammenkünften den greuelvollsten Unsittlichkeiten sich hingäben.

Uns scheint gerade die Hauptstütze dieses Beweises für das Christenthum der Pomponia hinfällig, denn es lässt sich nicht nachweisen, dass schon zu jener Zeit diese Märchen über die Christen in Rom im Umlaufe gewesen seien. Wandinger führt zu Gunsten seiner Behauptung als älteste Stelle ein Wort des Justinus Martyr an (dial. cum Tryph. Jud. 10), etwa gerade ein Jahrhundert später als der Process der Pomponia, und das redet nur ganz allgemein von dem Hass der Juden gegen die Christen. Auch die anderen von ihm (S. 26) citirten Stellen aus Athenagoras, Eusebius, Tertullian, Minucius Felix und Origenes sind um Jahrhunderte von dem fraglichen Ereigniss getrennt und geben durchaus keinen Anhaltspunkt zu der Annahme, dass die Verleumdungen, die zu ihrer Zeit gang und gäbe waren, auch schon im Jahre 58 vom römischen Senat geglaubt worden wären. Es ist ja ganz richtig, was Wandinger ausführt, dass die schlimme Meinung, welche das Heidenthum auch nach dem Zeugnisse des Tacitus selbst schon von den Christen hatte, auf den Neid und Hass der Juden

zurückzuführen ist, aber wir wissen, dass dieser Hass der Juden in jener frühesten Zeit in ganz anderer Richtung sich äusserte, als dass sie sofort solche Märchen über die Christen ausgestreut hätten. Wie sie die Einwilligung des römischen Statthalters in die Kreuzigung Jesu schliesslich nur dadurch erlangten, dass sie den Angeklagten als Aufrührer gegen den Kaiser hinzustellen suchten, so war es auch nachher: einen Paulus haben sie stets durch stürmische Volksaufläufe zur Aufgabe seiner Missionsthätigkeit gezwungen, so dass es nicht zu verwundern ist, wenn der Apostel wiederholt in den Verdacht eines staatsgefährlichen Menschen gerieth. Dass dieser Verdacht auch in Rom schon bald auf den Christen ruhte, zeigt die eindringliche Mahnung Pauli zur ruhigen Unterordnung unter die bürgerliche Obrigkeit, zeigt auch die neronische Verfolgung, welche jedenfalls mit auf eine Hetzerei der Juden zurückzuführen ist. Wenn somit zur Zeit Nero's die Christen in Rom wohl unzweifelhaft als staatsgefährliche Menschen betrachtet wurden, so liegt doch kein Beweis vor dafür, dass man auch damals schon jene übeln Nachreden über sie ausgestreut hätte. Damit wird die Annahme, dass Pomponia jedenfalls dem Christenthume angehört haben müsse, weil sie wegen des Verdachtes einer mit ihrem Cultus unmittelbar verbundenen ehelichen Untreue ihrem Gatten zur Aburtheilung übergeben wurde, hinfällig.

Aber ferner, wenn die Theilnahme an dem betreffenden Cultus jenen Verdacht bei dem Senate wachrief, warum muss dann dieser Cultus denn überhaupt sofort das Christenthum sein? Vielmehr scheint mir im Gegentheil gerade dieser Umstand ebenso sehr für einen anderen und — eben weil jene böswillige Verleumdung gegen die Christen damals noch nicht in Rom bestand — noch viel eher für einen anderen Cultus als für das Christenthum zu sprechen. Die Römer waren ja bekanntlich gegen alle Religionen tolerant, aber gewisse Einschränkungen gab es doch, vor Allem aus politischen Gründen, wenn die geheimen Zusammenkünfte einer Religionsgenossenschaft die Aufsicht des Staates unmöglich machten oder wenn die Priester und Anhänger vor-

zugsweise aus Fremden bestanden.[1]) Schon im Jahre 186 vor Chr. erging ein strenges Verbot der Bachanalien, wegen der dabei vorkommenden Ausschweifungen, Betrügereien und Verbrechen, und man redete damals schon von den pravae et externae religiones (Liv. 39, 8—19). Mäcenas räth dem Augustus die Unterdrückung der fremden Culte (Dio Cass. 52, 36) und Claudius klagte über den Verfall der Haruspicien und meinte, es sei die Ueberhandnahme der fremden Culte daran schuld (Tac. ann. 11, 15). Gegen den Isiscult wurde noch unter Tiberius eingeschritten, weil seine Priester sich Betrügereien hatten zu Schulden kommen lassen (Jos. ant. 18, 3, 4). Zur gleichen Zeit wurde aus ähnlichem Anlass gegen die ägyptischen und jüdischen Culte vorgegangen (Tac. ann. 2, 85). Dass die asiatischen Culte der mater magna oder des Jupiter Sabacius oder der Venus und des Adonis sich eines guten Rufes erfreut hätten, wird Niemand behaupten wollen. Diese Culte waren als solche ja alle vom Staate geduldet, und wenn derselbe einmal gegen sie vorging, so war es nicht sowohl der Cultus selbst, was dazu den Anlass gab, als vielmehr irgend welche Ausschreitungen politischer oder sittlicher Natur, die mit demselben verbunden waren. Aber darum handelt es sich ja gerade in unserem Falle, dass nämlich die Theilnahme an einem fremdländischen Cultus im Stande war, den Ruf einer hochstehenden Frau zu gefährden, und das war gewiss bei der Theilnahme an einem der erwähnten Culte auch möglich. Es ist aber überhaupt nach den Worten des Tacitus durchaus nicht nöthig anzunehmen, dass es sich gerade um den Verdacht unsittlicher Handlungen und ehelicher Untreue handelte, sondern überhaupt um die Fama, und diese konnte für eine Frau aus einer so hohen, dem Kaiserhause nahestehenden Familie schon gefährdet sein durch die Theilnahme an einem Cultus wie der Isisdienst oder das Judenthum, gegen welche die Staatsgewalt erst jüngst Ursache hatte einzuschreiten, weil sie ihr staatsgefährlich schienen oder ihre Priester sich entehrende Handlungen hatten zu Schulden kommen lassen. Da das

---

1) cf. Marquardt: Römische Alterthümer, IV. 81.

Christenthum als solches im Jahre 58 in Rom überhaupt noch nicht hervortrat und, wie erwähnt, die boshaften Verleumdungen über seine geheimen Zusammenkünfte damals schwerlich schon im Gange waren, so ist es an sich gewiss viel wahrscheinlicher, dass jene superstitio externa nicht das Christenthum, sondern ein anderer Cult war, und es hindert uns durchaus nichts an das Judenthum zu denken. Die Vorwürfe gegen die Juden, wie die göttliche Verehrung eines Esels oder eines Schweines, die Bacchusverehrung, die Anstösse an der Beschneidung und der strengen Sabbatfeier[1]) waren ja alle mehr satirischer Natur als dass sie dem Judenthum gerade unsittliche Handlungen hätten zur Last legen wollen. Aber wenn wir bedenken, wie tief verachtet die Juden in Rom waren, wie der Verdacht politischer Aufwiegeleien fortwährend auf ihnen lastete — wofür ja die Römer guten Grund hatten —, so war das schon hinreichend die Fama einer Matrone aus einer der höchsten Familien der Stadt zu gefährden. Es gab, wie oben erwähnt, ja auch aus den höheren Ständen jüdische Proselyten in Rom, aber doch nicht viele, wenigstens namentlich erwähnt sind uns nur einzelne, es musste also immerhin Aufsehen genug erregen und für die Familie peinlich genug sein, wenn eine Pomponia Gräcina sich am jüdischen Cult betheiligte. Wenn aber Wandinger meint, dass in diesem Fall schon eine Anklage gegen dieselbe undenkbar wäre, da ja der Uebertritt zum Judenthum nicht verboten war, so gilt ganz derselbe Einwand, wenn man unter superstitio externa das Christenthum verstehen will, denn das betrachteten die Römer eben auch als Judenthum. Tacitus berichtet uns nicht, von wem die Anklage gegen Pomponia ausgegangen sei; es war wohl in den Senatsacten, aus denen er die ganze Nachricht mit den anderen unmittelbar vorher berichteten Senatsbeschlüssen schöpfte, nichts darüber enthalten. Es wird also irgend eine heimliche Angeberei, wie sie in jener Zeit ja

1) cf. die Zusammenstellung über diese gegen die Juden erhobenen Beschuldigungen in der Schrift von Geiger, Quid de Judaeorum moribus atque institutis scriptoribus romanis persuasum fuerit, 1872.

fortwährend Gut und Leben hochstehender Personen gefährdete, gewesen sein, was Pomponia vor das Gericht des Senats brachte. Wandinger hat über diese heimliche Angeberei eine nicht üble Vermuthung (S. 31, Anmerk. 125): „Vielleicht darf man an Aggrippina denken. Für dieses sittenlose Weib musste, ebenso wie für Messalina, die Zurückgezogenheit einer so hochgestellten Frau wie Pomponia ein steter Vorwurf sein. Ueberdiess war sie um diese Zeit etwas gereizt, weil ihr Einfluss im Sinken war. Im Jahre 55 hatte sie Verbindungen anzuknüpfen gesucht mit vornehmen Familien, hatte die Namen und Verdienste der Männer von grossen Häusern geehrt, als suche sie ein Parteihaupt und Anhang (Tac. ann. 13, 18). Darob war es zu einem Bruch gekommen zwischen ihr und Nero. Bei der erfolgten Wiederversöhnung hatte sie sich Rache für ihre Angeber und Belohnungen für ihre Freunde erwirkt (ann. 13, 21). Hatte sie etwa bei solchen Umtrieben im Hause des Plautius vergeblich angeklopft, so war das Grund genug für ihre spätere Rache.“ Ist diese Vermuthung richtig — und sie hat viel für sich —, so ist aber doch nicht anzunehmen, dass die Angeberei wegen des religiösen Bekenntnisses der Pomponia an sich erfolgt sei, sondern wegen politischen Verdachtes, der auf diesem Bekenntniss lastete, denn nur in diesem Falle konnte Aggrippina hoffen mit ihrer Anklage etwas auszurichten; solch politischer Verdacht lastete aber damals nicht sowohl auf irgend einem heidnischen Cultus als vor Allem auf dem Judenthum. Und noch eins. Gerade wenn, wie Wandinger meint, jene lästernden Nachreden über die Christen damals in Rom schon allgemein im Umlaufe waren, so ist es um so weniger zu erklären, dass derselbe die Klage von seinem Forum so schlechthin abwies. Wir haben oben erwähnt, wie von Seiten der Staatsgewalt wiederholt gegen fremde Culte wegen unsittlicher Handlungen, die man ihnen zur Last legte, eingeschritten wurde, sollte jetzt der Senat, der Wächter über die religiösen Angelegenheiten, wirklich so stillschweigend darüber hingegangen sein, wenn sich ihm einmal Gelegenheit bot, gegen diese verabscheuungswürdige Gesellschaft der Christen einzuschreiten? Das ist jedenfalls weniger wahr-

scheinlich als die Annahme, dass Pomponia sich zum Judenthum hielt, aus irgend einer Angeberei vor das Gericht des Senates gestellt, von diesem, weil vor seinem Forum nichts Straffälliges gegen sie vorlag, wegen Belastung ihres guten Rufes dem Familiengericht übergeben wurde. Man steht vor der Alternative: wurden jene Verleumdungen der Christen damals schon in Rom geglaubt, auch von den Mitgliedern des Senats, so ist eine so schlechthinige Zurückweisung einer ob dieses mit so ruchlosen Handlungen verbundenen Glaubens angeklagten vornehmen Frau ganz unerklärlich. Waren diese Verleumdungen aber — was wir für richtiger halten — damals noch nicht vorhanden, so fällt die Hauptstütze, auf welcher wenigstens Wandinger seinen Hauptbeweis für das christliche Bekenntniss Pomponia's auferbaut, von selbst dahin. Kurz, will man die Frage dieses christlichen Bekenntnisses lediglich nach dem Bericht des Tacitus entscheiden, so glaube ich, dass es auch heute noch bei dem Ergebniss Friedländer's in seiner erwähnten Abhandlung sein Bewenden haben wird, dass nur die Möglichkeit dieses Bekenntnisses zuzugeben sei. Um absolut sichere Ergebnisse kann es sich ja in der ganzen Untersuchung überhaupt nicht handeln, sondern nur um grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit. Aber nach dem Bericht des Tacitus spricht uns die Wahrscheinlichkeit entschieden dafür, dass die superstitio externa, um welche es sich bei der Anklage gegen Pomponia handelte, das Judenthum gewesen sei.

Tacitus berichtet uns aber nun nicht nur von diesem Process und seinen Folgen, er hat zum Schluss seines Berichtes noch die auffallende Bemerkung: idque illi imperitante Claudio inpune mox ad gloriam vertit! Wir gestehen, dass diese Worte durch nichts so sehr als durch ein christliches Bekenntniss Pomponia's ihre Erklärung finden. Ist es nun nach obigen Ausführungen unwahrscheinlich, dass es sich in ihrem Process um das Christenthum handelte, wäre es denn nicht möglich, dass ihr, wie so vielen anderen jüdischen Proselyten — schon die Apostelgeschichte giebt ja Beispiele genug, — das Judenthum ein Durchgangspunkt zum Christenthum wurde? Auf diese Annahme wird noch von einer

anderen Seite Licht geworfen, die wir nun noch in Erwägung zu ziehen haben.

Durch scharfsinnige Combinationen hat de Rossi die von ihm in den Katakomben aufgefundenen monumentalen Nachrichten über die älteste römische Christengemeinde auch für den Erweis des christlichen Bekenntnisses einer Pomponia geltend gemacht.[1]) Er fand nämlich in der Krypta der Lucina, dem ältesten Theile der Callistuskatakombe, Inschriftenfragmente, welche das christliche Bekenntniss nicht nur zweier Pomponii Bassi, sondern auch eines Pomponius Gräcinus bezeugten.[2]) Diese Inschriften stammen allen Indicien nach aus dem Ende des zweiten oder dem Anfang des dritten Jahrhunderts und würden an sich gewiss noch nicht beweisen, dass ein Glied der Familie hundert Jahre früher auch schon zum Christenthum sich bekannte. Aber die Krypta der Lucina gehört zu den ältesten sämmtlicher Cömeterien. Es ist jedenfalls ein richtiger Grundsatz der archäologischen Forschung, dass, je geräumiger eine Gruft und je kunstvollendeter der Schmuck, dieselbe auch um so älter sei. Nun gehört die Ornamentik dieser Lucinagruft zu den kunstvollendetsten Darstellungen, welche die Katakomben aufweisen, insbesondere die Decke der inneren Kammer ist von so klassischer Schönheit, dass sie dem goldenen Zeitalter römischer Kunst — soweit man davon überhaupt reden kann — jedenfalls noch sehr nahe steht. Man wird daher kaum fehl gehen, wenn man diese Gruft mit ihrem Schmuck als ein Werk des ersten christlichen Jahrhunderts betrachtet. Es ist nun nach den Ergebnissen der archäologischen Forschung unzweifelhaft, dass die christlichen Gemeindecömeterien aus Familiengrüften entstanden sind. Inschriften bezeugen es, dass reiche Gemeindeglieder ihre Familiengräber zu Begräbnissstätten für Glaubensgenossen stifteten, während bei dem baldigen Anwachsen der Gemeinde aus dem Schooss derselben dann auch jene Funeralcollegien

1) cf. Rom. sotter. II lib. II cap. ult. (S. 361 ff.)

2) cf. das Facsimile dieser Inschriften bei de Rossi, Rom. sotter., II Tav. 49—50. No. 22 und 27. Tav. 41. No. 48.

zusammentraten, Begräbnissvereine, welche der Christengemeinde einen Rechtstitel ihrer Existenz vor dem römischen Gesetz verlieh, das damit die auf Veranlassung und Kosten der Gesammtheit angelegten Grüfte ebenso schützte wie jene zuerst angelegten einzelnen Familiengräber auch schon geschützt waren. So ist unzweifelhaft auch jene Lucinagruft von einem reichen Gemeindeglied angelegt. Aber wer ist dies? Eine historische Person, die den Namen Lucina trüge, giebt es nicht, der Name ist überhaupt kein historischer. Er kommt aber in der kirchlichen Legende öfter vor. Insbesondere kommt hier in Betracht eine in den Acten der angeblich von Petrus in Rom getauften heiligen Processus und Martinianus genannte Lucina, die nach der Ueberlieferung zur apostolischen Zeit Märtyrer auf ihren Besitzungen bestattet haben soll. Im kleinen römischen Martyrologium wird als ihr Gedächtnisstag der 30. Juni bezeichnet. Eine andere Lucina wird in dem liber pontificalis erwähnt: auf ihre Veranlassung soll Papst Cornelius (251) die Leiber Petri und Pauli aus der Katakombe Sebastian erhoben und den ersteren im Vatican beigesetzt haben, während Lucina selbst die Gebeine des Paulus auf ihrem Landgute an der Strasse von Ostia bestattet habe. Später soll sie auch den Papst Cornelius in der Krypta an der appischen Strasse beigesetzt haben. Man kann bei der Stiftung der in Frage stehenden Lucinagruft nur an die erstgenannte Lucina denken. Aber wer ist diese? Wahrscheinlich, meint de Rossi, Niemand anders als Pomponia Gräcina. Auf einen anderen der in der Lucinagruft vorkommenden Namen wird man wegen des hohen Alters der Gruft viel schwerer verfallen. Es finden sich freilich in derselben noch eine Masse Namen vornehmer gentes, so Cäcilii, Aemilii, Cornelii und Maximi, ein häufiger Beiname der gens Fabia. Ferner Attici und Pomponii. Die einzelnen Personennamen der Grabinschriften enthalten die verschiedensten Verbindungen dieser Gentilnamen, was sich daraus erklärt, dass man im zweiten und dritten Jahrhundert häufig die Familiennamen der Ahnen den Kindern als Vornamen beilegte. Man wird kaum fehl gehen, wenn man annimmt, dass die Familien, deren Glieder hier bestattet sind,

alle unter sich verwandt waren. Das liegt an sich schon nahe, weil sie hier eine gemeinsame Ruhestätte haben. De Rossi sucht das noch im Einzelnen zu erweisen durch eingehende genealogische Untersuchungen, deren nähere Darlegung uns hier zu weit führen würde. Speziell die Verwandtschaft der Pomponier und Cäcilier führt er darauf zurück, dass T. Pomponius Atticus, der bekannte Freund Cicero's, von seinem Oheim Q. Cäcilius adoptirt wurde, dessen grosses Vermögen erbte und aus der gens Pomponia in die gens Caecilia übertrat. Die Pomponii Bassi aber sind die Erben dieses Pomponius Atticus gewesen. Von all diesen Namen, wie sie in der Lucinagruft sich finden, wird aber keiner schon in jener frühen Zeit, da die Krypta entstanden, mit dem Christenthum in Beziehung stehend genannt als dieser Name aus der gens Pomponia, nämlich Pomponia Gräcina. Sie ist es daher wohl gewesen, welche — sie starb nach Tacitus 97 oder 98 — jene Krypta begründet hat, welche dann zur Ruhestätte der verwandten Familien sich erweiterte. Vielleicht hat sie den Beinamen Lucina erhalten von ihrer Erleuchtung bei der Taufe (φώτισμα nach Hebr. 6, 4).[1])

Man wird dem Scharfsinn des grossen Archäologen seine Anerkennung nicht versagen können. Freilich will de Rossi selbst die Sache nur als Vermuthung hinstellen und bestimmtere Schlüsse aus den Thatsachen, die sich aus den aufgedeckten Monumenten ergeben, späteren Forschungen überlassen.[2]) Und in der That sind ja die Gründe dieser Vermuthung noch ziemlich luftig. Mag es auch für die Entscheidung der Frage nach der Stifterin der Lucinagruft weniger von Belang sein, ob und inwieweit die Verwandtschaft der hier bestatteten gentes, insbesondere die Abstammung der Pomponii Bassi und Pomponii Gräcini von T. Pomponius Atticus nachgewiesen werden kann, so fliessen doch die Nachrichten über jene Lucina, „die Apostelschülerin,“ aus Quellen, die auf historische Glaubwürdigkeit

1) cf. De Rossi, Rom. sotter., I. 315.
2) ib. II. 364.

keinen Anspruch machen können, nämlich aus Märtyrerakten, die frühestens in das 6. Jahrhundert fallen. Für ihre Verbindung mit Petrus und Paulus müssten die Nachrichten über die letzteren überhaupt historisch fester sein. Hätte Paulus, wie die Legende will, wirklich eine so vornehme Frau wie Pomponia Gräcina unter den Gemeindegliedern gehabt, so könnte selbst schon in der neutestamentlichen Literatur etwas davon erwähnt sein. Die Berichte über den römischen Aufenthalt des Petrus schwanken vollends im Dunkeln. Auch bewegt man sich, wenn man aus der Anlage der Gruft die Nachricht des Tacitus für das Christenthum der Pomponia erhärten will, eigentlich im Cirkel, da man schon voraussetzt, was bei Tacitus durch diese erneuerten Zeugnisse eigentlich erst fest bewiesen werden soll. Endlich, da der Name der Pomponii in der Gruft nur vereinzelt vorkommt, während diejenigen der anderen gentes viel häufiger genannt sind, so würde nach diesen Inschriften es näher liegen, auf ein Glied der letzteren als Urheber der Gruft zu schliessen. Besonders könnte man an die Cäcilier denken, zumal da, wie de Rossi wenigstens behauptet, die Gruft unter demselben Grundstück an der via Appia angelegt ist, welches nach dem Bericht Cicero's (tusc. 1, 7) den Begräbnissplatz der Cäcilier bildete. Vielleicht verbreiten die zukünftigen Forschungen noch besseres Licht über die Sache. Wir gestehen aber, so wie die Forschung gegenwärtig liegt, hat die Hypothese de Rossi's eine berechtigte Wahrscheinlichkeit für sich. Die Gruft ist sehr alt und geht wohl bis ins erste Jahrhundert zurück. Davon, dass ein Glied der anderen hier ihren Ruheplatz findenden Gentes damals schon dem Christenthum sich genähert habe, ist uns nichts bekannt; von einem Glied der Pomponier wird wenigstens muthmasslich ein christliches Bekenntniss schon in jener Zeit angenommen, also wird man natürlich daran zuerst denken, wenn sich die Frage nach einem Urheber der Gruft erhebt. Wir wissen, wie gesagt, dass von reichen Gemeindegliedern Begräbnissstätten gestiftet und für alle Gläubigen zur Aufnahme überlassen wurden; so insbesondere von Domitilla. Was sie that, wird ebenso auch eine Pomponia gethan haben;

und waren es auch nicht Apostel, die sie beisetzte, so doch andere Gemeindeglieder. Pomponia starb, wie erwähnt, 97 oder 98, sie kann also die fragliche Krypta sehr wohl begründet haben.

Damit wäre also doch ihr christliches Bekenntniss bewiesen. Gewiss, aber nicht, dass es sich auch in ihrem Process, über welchen Tacitus berichtet, schon um das Christenthum gehandelt habe. Hat es vielmehr grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass jene superstitio externa, ob deren sie angeklagt war, das Judenthum gewesen sei, so scheint uns dann das Gewicht der monumentalen Anhaltspunkte allerdings auch dafür zu sprechen, dass ihr das Judenthum ein Durchgangspunkt zum Christenthum wurde. Und damit stimmt denn auch das Schlusswort in dem taciteischen Bericht: mox ad gloriam vertit! Diese Worte haben mit dem Process Pomponia's nichts zu thun, sie sind eine Bemerkung des Tacitus, die möglicherweise noch aus seiner eigenen Erfahrung stammte. Pomponia war reich und wird ihren Reichthum sicher auch zu guten Zwecken verwendet haben, nicht nur gegen ihre Glaubensgenossen, sondern auch gegen die Heiden. Wir wissen ja aus den kirchlichen Schriftstellern, dass mehr als alles Andere die Werke christlicher Liebe die Bewunderung der Heiden erregten. Es wird bei Pomponia auch so gewesen sein. Diese Bewunderung musste um so grösser sein bei solchen, die wie Tacitus die Beweggründe jenes Verhaltens nicht kannten; er scheint hier seine eigene Bewunderung darüber auszudrücken, dass eine Frau, der vermöge ihrer Stellung und ihres Reichthums alle Genüsse zu Gebote standen, ein in seinen Augen so tristes Leben führte, noch mehr aber, dass dies ihr Ansehen noch erhöhte. Mit dem christlichen Bekenntniss Pomponia's stimmt das vollkommen.

Fassen wir unsere Ansicht über Pomponia Gräcina nochmals zusammen, so geht dieselbe also dahin, dass nach dem Bericht des Tacitus es sich bei der Anklage, welche gegen diese römische Matrone erhoben wurde, nicht sowohl um das Christenthum als vielmehr um das Judenthum handelte, dass sie aber später dem Christenthum sich zuwandte, eine

Annahme, welche durch die monumentalen Funde, womit dann auch die Schlussworte im taciteischen Bericht ihr Licht empfangen, die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich hat. —

Die Person der Pomponia Gräcina wird von den römischen Archäologen genealogisch in Verbindung gebracht mit den Gliedern der flavischen Kaiserfamilie, welche sich unter Domitian zu dem Christenthum bekannt haben sollen. Lassen wir die Frage dieses genealogischen Zusammenhangs zunächst ausser Betracht. Auch ohne dieselbe werden wir nun von selbst zunächst in die Zeit Domitian's geführt, in welcher wir unzweifelhaft Bekenner des Christenthums unter den höchsten Ständen finden, ja ein Eindringen desselben in die kaiserliche Familie, trotz der vielen hier noch controversen Punkte, mit Sicherheit annehmen dürfen.

Man spricht herkömmlich auch von einer domitianischen Christenverfolgung, aber dass dieselbe nicht als ein systematisches umfassendes Vorgehen gegen die christliche Kirche zu verstehen sei, dürfte jetzt wohl ausgemacht sein. Erst ein Schriftsteller des 5. Jahrhunderts, der Apologet Orosius, spricht von einer generellen Verfolgung, die unter Domitian stattgefunden haben soll. Es steht dem schon die eine Thatsache entgegen, dass auch zur Zeit Domitian's noch nicht das Christenthum für die Römer eine von dem Judenthum verschiedene Religion war, sondern immer noch als eine Secte des letzteren betrachtet wurde und daher auch mit diesem vor dem Gesetz immer noch als religio licita galt. Eine Anwendung der römischen Gesetzgebung, auf welcher von Trajan an das staatliche Einschreiten gegen die Christen basirt — majestatis rei, sacrilegi, religio nova, magi — kam in diesem Zeitraum also noch nicht gegen die Christen in Anwendung. Wenn trotzdem unter Domitian unleugbar gegen die Christen eingeschritten wurde, so beruht dies entweder auf polizeilichen Massregeln gegen die Juden, unter welchen auch die Christen mitzuleiden hatten, oder ist, wie bei Nero, auf Cäsarenlaunen zurückzuführen, wobei dann allerdings die wesentlich politischen Beweggründe durch die Zugehörigkeit zum Christenthum um so eher Verdacht schöpften, ein Be-

weis, dass zur Zeit dieses Kaisers — was auch noch aus anderen Umständen erhellt — eine Unterscheidung des Judenthums und Christenthums als besonderer sich feindselig gegenüber stehender Religionen im Bewusstsein der Römer sich anbahnte.

In erstgenannter Beziehung handelte es sich um den von Vespasian den Juden auferlegten Kopfzins (Dio Cass. 66, 7. Jos. bell. jud. 7, 6, 6). Dass die jüdische Gemeinde in Rom und mit ihr die Christen mit den römischen Steuern überhaupt ihre Schwierigkeiten hatten, scheint aus der Mahnung Pauli in Röm. 12, 7 hervorzugehen.[1] Nun kam noch jene besondere Kopfsteuer dazu, über welche Sueton berichtet (Dom. 12), dass sie in den letzten Regierungsjahren Domitian's mit besonderer Härte eingetrieben worden sei Und zwar sei sie auch von solchen verlangt worden, die ohne sich zum Judenthum zu bekennen, doch nach jüdischer Weise lebten und durch Verschweigung ihres Ursprungs die diesem Volke auferlegte Steuer bis jetzt nicht bezahlt hätten; er erinnere sich noch aus seiner Knabenzeit, wie man einen neunzigjährigen Greis untersucht habe, ob er beschnitten sei.[2]

1) Heinrici hat jüngst unter der Voraussetzung, dass die älteste Christengemeinde in Rom unter der Form der staatlich geschützten collegia tenuiorum sich constituirte, den interessanten Nachweis versucht (Stud. und Krit. 1881 S. 521 ff.), dass hier unter τέλος die Einschüsse in die religiöse Genossenschaft zu verstehen seien. Obgleich ich jene Ansicht von der Gestaltung der römischen Gemeinde theile, so scheint mir diese Exegese doch an dem Bedenken zu scheitern, ob eine solche Constituirung der römischen Gemeinde schon zur Zeit der Abfassung des Briefes vorhanden gewesen sei. Dieselbe wurde doch von den Gemeindegliedern unternommen, um sich einen Rechtstitel ihrer Existenz vor dem Gesetz zu verschaffen; einen solchen aber hatten die Christen doch erst dann nöthig, als der Staat anfing, ihnen den Rechtsschutz zu entziehen, den sie bis dahin als Secte des Judenthums genossen hatten, und diese Entziehung vollzog sich offiziell erst unter Trajan.

2) Praeter ceteros judaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel inprofessi judaicam viverent vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adolescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset.

Aus diesen Worten geht klar hervor, dass auch die Christen — Leute, die nach jüdischer Sitte lebten ohne Juden zu sein, und ihren Ursprung verleugnen, d. h. also Judenchristen sind — von jenen Steuervexationen bedrückt wurden, nicht minder aber auch, dass die Steuerbeamten bei den Heidenchristen in Verlegenheit waren, ob sie dieselben zu den Juden zählen sollten oder nicht. Wahrscheinlich haben dieselben selbst geltend gemacht, dass sie keine Juden seien, sondern einer von diesen verschiedenen Religion angehörten, weil sie hofften, dadurch von der Steuer frei zu werden. So mag diese Angelegenheit den ersten Anstoss dazu gegeben haben, dass die Römer allmälig das Christenthum als eine von dem Judenthum verschiedene Religion auffassen lernten. Diesen Uebergang unter Domitian zeigt auch die Ungewissheit der römischen Behörde in Bezug auf die gesetzliche Behandlung des Christenthums, wie solches aus dem Bericht des Plinius erhellt, der unter Domitian Prätor war und nun dem Trajan schreibt, er habe nie Untersuchungen gegen Christen beigewohnt und wisse nicht „quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri“ (epist. 96 [97]). Auch wenn unter Nerva eine Münze geprägt wurde,[1]) welche die Sistirung der ungerechten Eintreibung jener Steuer bezeugt so zeugt dies, dass letztere den Grund abgab für die Vexationen, welche auch die Christen in der letzten Zeit Domitian's zu erdulden hatten. Damit stimmt auch der Bericht des Dio Cassius (68, 1), dass Nerva keine Anklage wegen *ἀσέβεια* oder *ἰουδαϊκὸς βίος* mehr angenommen habe und dem Unfug fälschlicher Angebereien streng entgegengetreten sei. Die *ἀσέβεια* und *ἰουδαϊκὸς βίος* wurden nicht als solche bestraft, da sie gesetzlich nicht verboten waren, sondern wegen angeblicher Steuerdefraudationen und dadurch hervorgerufenen politischen Verdachts.

Wir können daher Hausrath (a. a. O. IV. 297) nicht beistimmen, dass schon zur Zeit Domitian's das Christenthum als solches verfolgt worden sei. Doch das ist richtig, dass das christliche Bekenntniss den wesentlich aus politischen

---

1) cf. Hausrath a. a. O. IV. 296.

Beweggründen entspringenden Verdacht des Kaisers gegen einzelne Personen noch verstärkte und ihm zum Einschreiten wohl auch einen Vorwand für seine Launen abgab. Die weiteren Berichte über eine Bestrafung von Christen unter Domitian sind folgende. Wir setzen die Stellen, da wir nachher näher darauf eingehen müssen, im Wortlaut hierher. Zunächst erzählt Dio Cassius (67, 14): *κἀν τῷ αὐτῷ ἔτει ἄλλους τε πόλλους καὶ τὸν Φλαούιον Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενῆ ἑαυτοῦ Φλαουίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανός. ἐπηνέχϑη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀϑεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔϑη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσϑησαν καὶ οἱ μὲν ἀπέϑανον οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήϑησαν. ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσϑη μόνον ἐς Πανδατερίαν.* Einen anderen Bericht lesen wir bei Eusebius (h. e. III. 17) über Domitian: *τῆς Νέρωνος ϑεοεχϑρίας τε καὶ ϑεομαχίας διάδοχον ἑαυτὸν κατεστήσατο. δεύτερος δῆτα τὸν καϑ' ἡμῶν ἀνεκίνει διωγμόν.* Ebenso berichtet er h. e. III. 18, dass auch heidnische Schriftsteller den in immer glänzenderen Lichte strahlenden Christenglauben nicht mehr hätten unbeachtet lassen können und die unter Domitian stattgehabte Verfolgung mit genauer Angabe des Zeitpunkts erwähnten: *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ μετὰ πλειστῶν ἑτέρων καὶ Φλαουίαν Δομέτιλλαν ἱστορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν Φλαουίου Κλήμεντος, ἑνὸς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ῥώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδόσϑαι.* Einen der fremden Schriftsteller, deren Eusebius hier gedenkt, erwähnt er im Chronicon, nämlich einen gewissen Bruttius oder Brettius (chronic. ed. A. Schoene II. p. 162). Wir werden später auf ihn zurückkommen. Ferner erfahren wir von Eusebius (h. e. III. 20), dass nach einem Bericht Hegesipp's Domitian einige Nachkommen des Judas, angebliche Verwandte Christi und David'sche Sprösslinge, vor sich beschieden habe um sie zu fragen, wann und wo das Reich Christi erscheinen würde. Sie antworteten ihm, sein Reich sei kein irdisches und weltliches, sondern ein himmlisches und werde erst erscheinen in der Vollendung der Zeiten beim Gericht. Darauf habe Domitian sie frei-

gelassen und die Verfolgung gegen die Kirche eingestellt. Aehnlich berichtet Tertullian, Domitian habe die von ihm begonnene Christenverfolgung wieder aufgehoben und die Verbannten zurückgerufen (Apolog. 5).

Vorausgesetzt, dass unter *ἀθεότης* in der Stelle bei Dio das Christenthum gemeint ist — wir werden es bei der Frage über das christliche Bekenntniss des Clemens zu erörtern haben —, so geht aus diesen Stellen zunächst unzweifelhaft so viel hervor, dass in den letzten Regierungsjahren Domitian's die Christen Bedrückungen von Seiten dieses Kaisers ausgesetzt waren. Auch sind Dio und Eusebius wie sein Gewährsmann Bruttius darin einig, dass eine grosse Anzahl Personen von diesen Bedrückungen betroffen wurde, und der Bericht Tertullian's schliesst das nicht aus. Damit stimmt auch Tacitus, wenn er aus der Zeit Domitian's erzählt: non vidit Agricola — tot consularium caedes, tot nobilissimarum feminarum exila et fugas (Agric. 45). Gleichwohl war die Verfolgung keine schwere, sie dauerte nur etwa dreiviertel Jahr[1]) und wurde von Domitian selbst wieder sistirt. Seine Zurückberufung der Verbannten braucht nicht gerade in Widerspruch zu stehen mit der Nachricht bei Dio Cassius (68, 1) und Eusebius (h. e. III. 20), dass Nerva dies gethan habe, denn da Domitian kurz nach Erlass jenes Rückberufungsdecrets gestorben sein muss, so konnte erst Nerva die Sache wirklich zur Ausführung bringen. Ferner zeigen obige Berichte, dass die Verfolgung nicht auf Grund irgend einer gesetzlichen Bestimmung vor sich ging. Vielmehr zeigt das plötzliche Hereinbrechen und die ebenso plötzliche Wiederaufhebung der Verfolgung den launenhaften Tyrannen; und jene Erzählung, dass der Kaiser Verwandte Jesu vor sich citirt habe, ist in dieser Form wohl Legende, aber bedenkt man, dass auch Eusebius nach Melit von Sardes von den gegen die Christen erhobenen Verleumdungen unter Domitian erzählt (h. e. IV. 26), nimmt man die Nachricht des Sueton dazu, dass Domitian jenen von Dio Cassius genannten Flavius Clemens aus einem geringfügigen Verdacht — nach dem

1) cf. Tillemont, mem., II. 522.

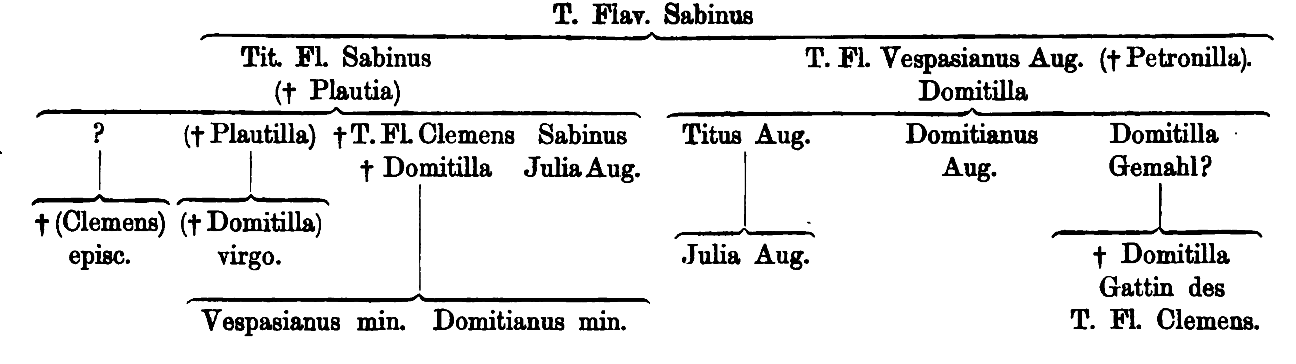
Zusammenhange wegen Anschläge gegen das Leben des Kaisers — habe hinrichten lassen,[1]) so ist kein Zweifel, dass jener Legende insofern eine historische Wahrheit zu Grunde liegt, als das Christenthum politisch verdächtig war. Es ist durchaus glaublich, dass bei der in dieser Zeit beginnenden Unterscheidung des Judenthums und Christenthums dem Kaiser allerhand entstellte Reden über das Königthum des Davidsohnes zu Ohren kamen. Nimmt man endlich die erwähnte Auflehnung der Christen gegen die Judensteuer hinzu, zu welcher sie doch durch das Gesetz als vermeintliche Glieder der Judengemeinde verpflichtet waren, so wird es aus dem Allen erklärlich, dass der Kaiser in seiner Laune plötzlich da und dort zugriff und darum um so weniger seine eigenen Verwandten schonte. So hat die Bedrückung der Christen unzweifelhaft in ziemlichem Umfange stattgefunden, ohne dass es gerade eine auf gesetzlicher Basis beruhende generelle und systematische Verfolgung des Christenglaubens gewesen wäre.

Fassen wir nach diesen allgemeinen Erörterungen über die sogenannte Domitianische Christenverfolgung nun die einzelnen Personen ins Auge, welche in dieser Zeit aus den höheren, ja höchsten Ständen in Rom zur Christengemeinde gehörten oder gehört haben sollen. Es handelt sich dabei wesentlich um den oben genannten Flavius Clemens und seine Gemahlin Domitilla, welche aber bei Eusebius sowohl in der Kirchengeschichte als im Chronikon als dessen Nichte bezeichnet wird. Zur Klärung dieser Verschiedenheit wie jener Persönlichkeiten überhaupt wird es gut sein, zunächst einen Blick auf den genealogischen Zusammenhang der flavischen Familie zu worfen (cf. den Stammbaum auf nächster Seite).

Vom Vater des Kaisers Vespasian an spaltete sich die flavische Familie in zwei Linien, denn Vespasian hatte noch einen älteren Bruder, T. Flavius Sabinus. Des letzteren Gattin ist unbekannt; sein Sohn ist der genannte T. Flavius

---

1) Suet. Domit. 15: repente ex tenuissima suspitione tantum non in ipso ejus consulatu interemit.



† bedeutet das christliche Bekenntniss; die eingeklammerten Namen gehören der Legende an.

Clemens und dessen Gemahlin eine Flavia Domitilla; deren Kinder sind Vespasian der jüngere und Domitian der jüngere, welche vom Kaiser Domitian zu seinen Nachfolgern bestimmt wurden (nach Suet. Domit. 15), aber allem Anscheine nach früh gestorben sind, denn sie verschwinden rasch aus der Geschichte.[1]) Die andere Linie geht vom Kaiser Vespasian und seiner Gemahlin Domitilla aus; sie hatten drei Kinder, zwei Söhne, die nachmaligen Kaiser Titus und Domitian, und eine Tochter, welche ebenfalls Domitilla hiess. Letztere erlebte ebensowenig wie ihre gleichnamige Mutter die Erhebung Vespasian's auf den Kaiserthron, starb also noch vor dem Jahre 69 (cf. Suet. Vesp. 3). Die Tochter muss aber, obwohl man von ihrem Gatten nichts weiss,[2]) auch verheirathet gewesen sein und Kinder gehabt haben, denn Quintilian erzählt uns (prooem. inst. 4), dass der Kaiser Domitian ihm die Enkel seiner Schwester zur Erziehung anvertraut habe; diese Enkel sind aber Niemand anders als die beiden Knaben Vespasian und Domitian der jüngere, die Söhne des T. Fl. Clemens und seiner Gemahlin Domitilla. Man hat darum mit Recht geschlossen, dass letztere eine Tochter der Schwester Domitian's — seine Nichte — gewesen sei. Es ist diess zwar nicht ausdrücklich und direkt bezeugt, aber Dio (67, 14) nennt diese Domitilla doch auch eine Verwandte Domitian's, steht also mit jenem Schluss nicht in Widerspruch, und ausserdem dürfte es schwer sein, auf einem anderen Weg jene beiden Knaben als Enkel der Schwester Domitians zu erweisen. Denn jener andere Weg, den Mommsen[3]) dazu eingeschlagen hat, hat doch sehr

1) Auf Vespasian den jüngeren wird eine smyrnäische Münze bezogen, die einen kleinen Kopf zeigt mit der Umschrift: Οὐεσπασιάνος ὁ νεώτερος. cf. Journal des savants 1870 p. 22.

2) Derselbe wird wohl früh gestorben sein. Zahn (Hirt des Hermas, S. 47) meint, es sei vielleicht jener Aretinus Clemens gewesen, den Tacitus (hist. IV. 68) als domui Vespasiani per affinitatem annexum bezeichnet. Jedenfalls scheint mir diese Hypothese wahrscheinlicher als diejenige von Erbes (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 697), der auf Flavius Subrius (Dio Cass. 42, 24) räth.

3) cf. inscript. lat. VI. S. 172. Dagegen de Rossi, Bullet., VI. S. 96ff.

gewichtige Bedenken gegen sich. Da nämlich der Gatte von Vespanian's Tochter Domitilla — Schwester des Titus und Domitian — unbekannt ist, unbekannt aber auch die Gattin des älteren Bruders Vespasian's, des T. Fl. Sabinus, so hat Mommsen vorgeschlagen, diese beiden als verheirathet anzunehmen; ihr Sohn wäre dann der genannte Clemens, ihre Enkel die beiden genannten Knaben. Darnach hätte also die Domitilla ihren Onkel, den älteren Bruder ihres Vaters Vespasian geheirathet. Das hat schon chronologische Schwierigkeiten. Diese Heirath müsste nämlich schon um das Jahr 50 stattgefunden haben, da der Sohn des Sabinus, Clemens, schon im Jahre 82 das gesetzliche Alter zur Consulatswürde besass. Aber um das Jahr 50 ist die Tochter Vespasian's, das jüngste seiner drei Kinder, erst geboren. Sie kann also unmöglich ihren Onkel geheirathet haben, der damals überhaupt schon fast ein Greis war, da er älter ist als sein im Jahre 9 n. Chr. geborner Bruder Vespasian. Dazu kommt aber, dass bei den Römern überhaupt eine Ehe zwischen Onkel und Nichte nicht gestattet war. Daher liess der Kaiser Claudius für seine Verbindung mit seiner Nichte Agrippina, der Tochter seines Bruders Germanicus, den Senat einen besonderen Beschluss fassen, dass solche Ehen — quae ad id tempus incesta habebantur — in Zukunft erlaubt sein sollten (cf. Suet. Claud. 26; Tac. ann. 12, 5—7). Darnach könnte allerdings, wenn es sonst möglich gewesen wäre, auch ein Sabinus seine Nichte Domitilla geheirathet haben. Aber bedenkt man, wie sowohl Tacitus als Sueton ausdrücklich bemerken, dass ausser dem römischen Ritter T. Allidius Severus und einem Freigelassenen Niemand jenem verabscheuungswürdigen Beispiel folgte, so zeigt diess, dass eine solche Ehe zum Mindesten etwas sehr Auffallendes war, und es wäre kaum zu begreifen, wie der strenge Sittenrichter Tacitus noch der allen Stadtklatsch begierig aufgreifende Sueton darüber geschwiegen hätten, wenn eine solch auffallende Eheschliessung auch im flavischen Kaiserhaus stattgefunden hätte. Desshalb ist die Hypothese Mommsen's — der also folgerichtig die wegen ihres Christenthums verbannte Domitilla weder mit Dio für die Gattin, noch mit Eusebius für die

Nichte, sondern nur für die Schwester des Clemens halten kann — unhaltbar. Der Gatte der Domitilla, der Tochter Vespasian's und Schwester des Titus und Domitian, ist uns unbekannt, aber ihre Tochter wird unzweifelhaft Domitilla, die Gattin des Clemens, sein und ihre von Quintilian erwähnten Enkel deren beide Knaben Vespasian der jüngere und Domitian der jüngere.

Von all diesen Angehörigen des flavischen Kaiserhauses werden nun, wie erwähnt, zwei für das Christenthum in Anspruch genommen, Flavius Clemens, der Sohn des T. Fl. Sabinus, und eine Domitilla. Das christliche Bekenntniss des ersteren ist viel umstrittener wie das der letzteren, wir gehen daher am Besten von der sichereren Position aus. Direct von der Zugehörigkeit einer Domitilla zum Christenthum berichtet uns Eusebius mit Berufung auf heidnische Schriftsteller in der erwähnten Stelle der Kirchengeschichte III. 18. Sie wird hier als des Clemens Schwestertochter (ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν) bezeichnet. In der Chronik (ed. Schoene a. a. O.) ist zwar der Text des Armeniers und Hieronymus nicht ganz übereinstimmend, aber die auch hier direkt ausgesprochene Thatsache, dass Domitilla — auch hier die Schwestertochter des Consuls Clemens — wegen ihres christlichen Bekenntnisses auf die Insel Pontia verbannt worden sei, wird dadurch nicht alterirt. In der Thatsache des christlichen Bekenntnisses einer Domitilla an sich stimmt nun Dio mit Eusebius unzweifelhaft überein. Er sagt es zwar nicht direkt, sondern nur, dass gegen Domitilla die Anklage auf ἀθεότης erhoben worden sei, wegen deren damals Viele, die zu jüdischen Sitten hinneigten (εἰς τὰ Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες), verurtheilt worden seien. Wir sehen hier noch davon ab, welch anderweitige Auslegung dieser Begriff der ἀθεότης in Bezug auf Clemens erfahren hat, hier haben wir es zunächst mit Domitilla zu thun, und wenn wir nun durch anderweitige verlässliche Nachrichten direkt unterrichtet sind, dass der Grund ihrer Verbannung das christliche Bekenntniss war, so dürfen wir annehmen, dass auch bei Dio unter ἀθεότης nichts anderes denn dass christliche Bekenntniss zu verstehen sei. Dem steht nach dem Wortlaut nichts ent-

gegen. Dass der Vorwurf des Atheismus gegen die Christen allgemein war, ist bekannt, ebenso sicher aber auch, dass der Vorwurf des Atheismus gegen die Juden eigentlich nie erhoben wurde. Diess ist auch ganz natürlich: die Juden waren eine Nation und ihr Gott in den Augen der Römer — wie ja auch in Wirklichkeit — ein Nationalgott so gut wie jeder andere. Das konnten die Römer wohl begreifen, wenn ihnen auch der bilderlose Cult des Volkes und seine in das ganze bürgerliche Leben so störend eingreifenden religiösen Satzungen sonderbar vorkamen. Aber unbegreiflich musste dem Alterthum eine Religion erscheinen, die gar keiner Nation als solcher angehörte und keiner angehören wollte, die ihre Anhänger wie aus allen Ständen, so aus allen Völkern suchte, die jeder besonderen National-Gottheit, auch der jüdischen, den Gehorsam aufsagte. So spottet Celsus (Orig. c. Cels. VIII. 69) über die Weltreligion und erklärt diejenigen für Thoren, die glauben könnten, dass Hellenen und Barbaren, in Asien, Europa und Libyen, Alle bis zu den Grenzen der Erde zur Annahme einer Religion sich vereinigen könnten. Eine in solcher Religion verehrte Gottheit musste den Römern als etwas völlig Negatives erscheinen. Es wäre eine Verleugnung der ganzen überkommenen religiösen Anschauung des Alterthums gewesen, wenn der Vorwurf des Atheismus nicht gegen die Christen erhoben worden wäre. Der Ausdruck des Dio: *εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες* ist ganz ähnlich wie der bei Sueton: qui vel improfessi judaicam viverent vitam. Dass unter letzteren Christen zu verstehen sind, dürfte wohl unzweifelhaft sein, um so sicherer dürfen wir annehmen, dass unter den ähnlichen Worten des Dio auch nichts anderes denn Christen gemeint sind. Das Christenthum wurde, wie oben erwähnt, eben auch zur Zeit Domitian's noch nicht von dem Judenthum unterschieden, wenn auch aus mancherlei Umständen zu erschliessen ist, dass unter seiner Regierung der Wendepunkt liegt, da eine solche Unterscheidung anhebt. War nun auch das Christenthum mit dem Judenthum zur Zeit Domitian's noch gesetzlich religio licita, so haben wir doch gesehen, dass beide, und speziell auch das erstere, unter

politischem Verdacht zu leiden hatten. Unter diesen Umständen ist ein Einschreiten des Kaisers um so erklärlicher, wenn er in seiner eigenen Familie diesen verderblichen Aberglauben schauen musste. Von einer Frau mochte er weniger befürchten, daher er sie nicht am Leben straft; vielleicht hatte er auch, wie aus später zu erwähnenden Nachrichten hervorzugehen scheint, noch besondere Pläne mit ihr vor.

So dürfte keine Frage sein, dass wir in der Zeit Domitian's eine Frau Namens Domitilla, ein Mitglied der kaiserlichen Familie, in den Listen der römischen Christengemeinde finden und dass dieselbe wegen ihres christlichen Bekenntnisses verbannt wurde.

Nun erhebt sich aber die Frage nach der gewichtigen Differenz, die, wenn auch nicht in dem Bekenntniss, so doch in der Person der Bekennenden, näher in ihrer Stellung als Glied der flavischen Familie, zwischen Dio und Eusebius vorhanden ist. Zwar wird, wie wir sehen, auch der Verbannungsort verschieden angegeben: bei Dio ist es die Insel Pandataria, bei Eusebius die Insel Pontia. Diese Differenz hätte, wenn anders die Bezeichnung der Person übereinstimmte, weiter keine Bedeutung. Beides sind kleine, ganz nahe bei einander liegende Inseln bei der neapolitanischen Küste und konnten also leicht verwechselt werden. Der gewöhnliche Verbannungsort war freilich Pandataria. Dort hatten auch schon früher kaiserliche Frauen, wie Julia, die ältere und jüngere Agrippina für ihre Vergehen gebüsst (Suet. Tib. 53; Dio Cass. 55, 10), dort war auch Nero's Gattin Octavia langsam zu Tode gemartert worden (Tac. ann. 65). Nach dieser Analogie könnte man bezüglich des Verbannungsortes schliessen, dass die Wahrscheinlichkeit für Dio spräche, obwohl ja jene Präcedenzfälle nicht ausschliessen, dass auch einmal Pontia zum Verbannungsort gewählt worden wäre. Aber nach dem allgemeinen kritischen Grundsatz, dass die schwierige Lesart der leichteren vorzuziehen sei, ist eher erklärlich, dass der römische Schriftsteller oder sein Epitomator (oder ein Abschreiber) Pontia in Pandataria verbessern zu müssen glaubte, eben weil letzteres der gewöhnliche Verbannungsort war. Für Pontia spricht nämlich die kirch-

liche Tradition so stark, dass kein Grund einzusehen ist, warum sie das, was sie an die Insel Pontia knüpft, nicht ebenso gut an Pandataria geknüpft haben könnte. Es erzählt nämlich schon Hieronymus in seinen Briefen an Eustochium (ep. 86), wie ihre Mutter auf der Reise von Rom nach Bethlehem an der Insel Pontia angelegt habe, um die Zellen zu besuchen, in welchen Flavia Domitilla ihr Exil verlebt habe. Wenn die Insel Pontia schon zur Zeit des Hieronymus ein so berühmter Wallfahrtsort war, so muss dem eine sehr starke Tradition zu Grunde liegen. Aber diese Differenz des Verbannungsortes kann, wie erwähnt, so leicht auf Verwechselung beruhen, dass sie weiter nicht in Betracht käme, wenn nur die Identität in der Person Domitilla's in den Berichten des Eusebius und Dio vorhanden wäre. Aber darin liegt eben eine Differenz, die nicht so unerheblich ist wie jene des Verbannungsortes: bei Dio wird Domitilla eine Gattin des Flavius Clemens genannt, und bei Eusebius seine Nichte, eine Tochter seiner Schwester. Aber wäre es denn nicht möglich, dass es eben zwei verschiedene Personen sind? Der Name Domitilla ist ja häufig im flavischen Kaiserhaus, und die Berichte über die durch Domitian erfolgten Bedrückungen reden ausdrücklich von einer grossen Anzahl von Personen, die davon betroffen wurden und auch Tacitus spricht in der erwähnten Stelle bei Agricola von tot nobilissimarum feminarum exilia. Darnach wäre also nach Dio des Clemens Gattin Domitilla nach Pandataria, und nach Eusebius seine Schwestertochter Domitilla nach Pontia verbannt worden. Und diese einfache Auskunft, dass in unseren Berichten eben von zwei verschiedenen Personen die Rede sei, ist von der Tradition der römischen Kirche festgehalten, welche die Nachrichten jener Schriftsteller durch anderweitige, wenn auch nicht eigentlich historische Quellen zu stützen sucht und aus denselben den Stammbaum des flavischen Kaiserhauses entsprechend ergänzt. Diese Quellen sind die Acten der heiligen Domitilla und ihrer angeblichen Kämmerer Nereus und Achilleus. Ueber diese erzählt die Tradition Folgendes (nach Acta Sanct. Maii III. pag. 7 ff.).

Domitilla, eine Verwandte Domitian's, war mit Aurelianus verlobt. Als die Hochzeit stattfinden sollte und die Braut schon zur Feier geschmückt war, traten ihre Kämmerer, die Eunuchen Nereus und Achilleus, an sie heran und suchen sie zu bestimmen, statt des irdischen Bräutigams den himmlischen sich zu erwählen. Sie schildern ihr die so vielseitigen Missstände und Beschwerden des ehelichen Lebens in den dunkelsten Farben, um die Jungfräulichkeit auf das Glänzendste zu erheben als die Tugend, die gleich nächst dem Martyrium stehe und ewige Wonne mit sich bringe. Dies Thema wird in mehrfacher Variation in pathetischer Sprache von den beiden Eunuchen wiederholt und schliesslich die Alternative gestellt: elige nunc quem velis: an istum (i. e. Christum) qui aeternus est cum aeternis deliciis, an hominem moriturum, cujus simul sunt cum eo et ipsae deliciae periturae. Domitilla, durch die eindringlichen Reden überzeugt, wählt nun das erstere; sie gibt ihren Bräutigam auf und nimmt aus der Hand des Bischofs Clemens den Schleier. Clemens ist der Brudersohn ihrer Mutter Plautilla. Aurelian bestimmt nun aus Rache den Kaiser Domitian, die Jungfrau, wenn sie zu opfern sich weigere, auf die Insel Pontia zu verbannen. Diess geschieht. Nereus und Achilleus begleiten sie. Auf der Insel treffen sie mit zwei Schülern des Simon Magus, Furius und Priscus, zusammen. Da diese behaupten, ihr Lehrer sei unschuldig von Petrus verdammt worden, entsteht ein Disput, zu dessen Beilegung man die Entscheidung des Marcellus in Rom, eines Sohnes des Stadtpräfecten Markus und ehemaligen Schülers des Simon, anruft. Dieser schickt ein langes Schreiben: er erzählt, wie er durch verschiedene Wunderthaten des Petrus, darunter die Besänftigung eines wüthenden Hundes durch das Kreuzeszeichen, aus einem Schüler des Simon ein Bekenner Christi geworden sei; er berichtet ferner über das Ende der heiligen Petronilla, einer angeblichen Tochter des Apostels Petrus, ihrer Gespielin Fabicula und des Presbyters Nicomedes. Bei diesen beiden Frauen handelte es sich wieder um eine Verherrlichung der Jungfräulichkeit durch Rückweisung von Bewerbern. Diess Schreiben des Marcellus trifft jedoch die

Adressaten nicht mehr am Leben: dreissig Tage vor dessen Ankunft sind Nereus und Achilleus auf Antrieb des Aurelian, welcher Domitilla auch in ihrer Verbannung mit seinen Liebesanträgen verfolgte, am 12. Mai ermordet worden. Ihre Leiber wurden von ihrem Schüler Auspicius nach Rom gebracht und in dem Grundstück der Domitilla an der via Ardeatina beigesetzt. Diess berichten Eutychas, Maro und Victorinus, Freunde und Schüler der beiden Märtyrer, an Marcellus in Rom. Auch diese drei Schüler erscheinen sodann dem unausgesetzt seine Bewerbungen fortsetzenden Aurelianus als solche, welche Domitilla das eheliche Leben widerrathen. Er denuncirt sie daher bei dem Kaiser Nerva, dass sie zu opfern sich weigern, sie werden ihm als Sklaven übergeben und müssen harte Arbeit verrichten, bis auch sie den Märtyrertod erleiden. Domitilla wird hierauf von Aurelian nach Terrecina in Campanien gebracht. Hier überredet sie ihrerseits zwei verlobte Jungfrauen, Euphrosyne und Theodora, dass auch sie ihre Verlobten — Sulpitius und Servilianus — aufgeben und das christliche Bekenntniss annehmen. Durch die von Domitilla ausgeführten Wunder bestimmt, folgen die beiden letztgenannten ihren Bräuten. Nun sucht Aurelian der Domitilla Gewalt anzuthun, wird aber plötzlich von einer Tanzwuth befallen, in welcher er nach zweitägigem Rasen eines schändlichen Todes stirbt. Sein Bruder Luxurius rächt ihn, Sulpitius und Servilianus werden enthauptet, Domitilla mit den beiden anderen Jungfrauen in ihren Gemächern verbrannt. Der dies natalis ist der 12. Mai.

(Schluss folgt.)

Die Quellen von Exodus VII, 8—XXIV, 11.[1])

Ein Beitrag zur Hexateuchfrage

von

Dr. **Ad. Jülicher.**

„Die Kritik hat mit der mechanischen Zerlegung ihr Werk nicht gethan, sie muss darauf hinaus, die ermittelten Einzelschriften in gegenseitige Beziehung zu setzen, sie als Phasen eines lebendigen Prozesses begreiflich und auf diese Weise eine stufenmässige Entwicklung der Tradition verfolgbar zu machen.“

Der folgende Versuch der Analyse eines wichtigen Abschnittes aus dem Hexateuch macht nicht den Anspruch, mit durchschlagenden Neuerungen die Arbeiten der Vorgänger zu überflügeln. Vielmehr freut sich der Verfasser in vielen wichtigen Punkten mit Wellhausen übereinzustimmen, eine Freude, die bei ihm beträchtlich wuchs, als der Vergleich der Resultate von Dillmann's Kritik (Exodus und Leviticus, Leipzig 1880) mit denen Wellhausen's ihm zeigte, eine wie weit gehende Einigkeit hinsichtlich der Composition des Hexateuches bei aller Verschiedenheit der Grundanschauungen von den Kritikern bereits erzielt worden ist. Immerhin bleiben noch Fragen, Differenzen, Probleme genug zurück; und die Beschränkung auf die Analyse eines kleineren Abschnittes

---

1) Nachfolgender Aufsatz schliesst sich an die Dissertation des Verfassers: „Die Quellen von Exodus I—VII, 7. 1880.“

Wie dort bezeichne ich hier der Kürze wegen, theilweise nach Wellhausen mit Q das Vierbundesbuch, mit J den Jahvisten, mit E den Elohisten, mit D den Verfasser des Deuteronomium. Rj nenne ich den jehovistischen Redaktor, der J und E verband, Rd die Spuren deuteronomistischer Bearbeitung des Rj-Werkes, Rq die Hand, welche Rjd mit Q zu dem jetzigen Hexateuch vereinigte.

gewährt den Vortheil, dass Manches genauer begründet, eingehender erörtert werden kann, was die umfassenden Werke nur mehr andeuten durften. Ganz besonders habe ich mir angelegen sein lassen die Eigenthümlichkeit eines jeden der hexateuchischen Schriftsteller so viel wie möglich, mir und dem Leser anschaulich zu machen, die Individualität dieser Männer zu erfassen, dabei aber nicht einseitig die Gegensätze zwischen den einzelnen Quellen hervorzuheben, sondern vor Allem die Berührungspunkte in allen aufzusuchen, dadurch festzustellen, dass die Quellen in einem positiven Verhältniss zu einander stehen, dass auch die hexateuchische Tradition einen Entwicklungsprozess repräsentirt. Ich wünschte, die Kritik so gehandhabt zu haben, dass nicht bloss trocken die Verse hier und dorthin vertheilt werden, sondern — im bescheidensten Sinne — ein Beitrag zur Geschichte der Tradition geliefert wird.

Ex. 7, 8—13, 16 (Plagen und Auszug).

Der Abschnitt gliedert sich in 2 kleinere, die Geschichte der Plagen als Vorbereitung zum Auszuge 7, 8—11, 10 und die Erzählung des Auszuges selber 12—13, 16. Die beiden Abschnitte haben, wie jeder Leser bemerkt, einen grundverschiedenen Charakter, der eine enthält bloss Erzählungen, eine Reihe von Scenen, die, obschon aus mehreren Quellen zusammengestellt, im Ganzen eine hübsche Stufenfolge repräsentiren, der andere einen höchst kleinen Erzählungskern mit einer Reihe von gesetzlichen Vorschriften umhüllend. Diese Verschiedenheit ist kein Zufall, sie erklärt sich daraus, dass dort JE, hier aber Q überwiegt.

Aus dem ersten Abschnitt sind für Q die folgenden Stücke herauszunehmen: 7, 8—13; 7, 19. $20^{a\alpha}$ 21^{b}. 22; 8, 1—3. $11^{a\beta}$ u. ^{b}; 8, 12—15; 9, 8—12 (11, 9. 10). Die schematische Gleichförmigkeit dieser Erzählungen macht es leicht, sie ihrem Verfasser zurückzustellen. Ueberall ist kein Wort zu viel gesagt und keins zu wenig, merkwürdig gleichzeitig hat man den Eindruck der nichts ungesagt lassenden Redseligkeit und der knappsten, fast geizigen Sparsamkeit, zugleich die Eigenschaften einer Stadtchronik und modernster

Geschichtstabellen. 7, 8 sagt Gott zu Mose und Aron: Wenn Pharao ein Wunderzeichen von ihnen verlangt, so soll Mose zu Aron sprechen: Nimm deinen Stab u. s. w. Die Brüder gehen zum Könige, vor seinen und seiner Knechte Augen verwandelt sich Aron's Stab in eine Schlange; da ruft Pharao die egyptischen Zauberer, die vermögen das Gleiche, nur verschlingt Aron's Stab die ihrigen. Pharao's Herz aber wird fest und er gehorcht Jenen nicht, natürlich: כאשר דבר י'. Genau nach diesem Muster geht in der 2. Scene die Verwandlung des Wassers in Blut vor sich. Der Erfolg bei Pharao ist wie oben, denn die Zauberer können das Wunder nachmachen. Auch Frösche können 8, 1—3. 11, wie Aron, so die egyptischen Weisen heraufführen über das Land; erst in der 4. Scene, wo Aron Mücken schafft, 8, 12—15, müssen sie ihr Nichtkönnen innewerden und den אצבע א' anerkennen, ohne doch damit auf ihren König einen anderen Eindruck zu machen, als vorher mit ihrem Können. Als endlich 5. die Blattern. über ganz Egyptenland kommen, werden sie von dieser Krankheit selber befallen, so dass von einem Nachmachen des Wunders nicht die Rede sein kann. Aber Pharao ist 9, 12 gerade so verstockt wie 7, 13. Es ist nicht zweifelhaft, dass Q ausser den genannten 5 Wundern keins berichtet hat, dass sich bei ihm an die שחין-plage sofort die Tödtung der Erstgeburt anschloss. Fraglicher ist, ob Rq im Einzelnen ebenso gewissenhaft mit Q's Worten verfahren ist. Sicher hat er den Befund seiner Quelle in 7, 8—13 unangetastet gelassen. Vergleichen wir darum hiermit die parallelen Stücke, so scheint hinter 7, $20^{a\alpha}$ die Mittheilung (cf. 7, 10) ausgelassen, dass Aron wirklich Stab und Hand ausgestreckt habe über Flüsse und Ströme. Zu 7, 11^{a} fehlt die Parallele mit Recht, aber V. 22 ist erheblich kürzer als 7, 11^{b}—13. Allein nach V. 10^{a} ist $10^{b\alpha}$ eine sehr selbstverständliche Bemerkung, so gut daher vor 8, 2 ein Analogon zu V. 10^{a} fehlt, durfte Q in 7, 20 ein solches zu 10^{b} für überflüssig halten, und nach genauer Vergleichung von 8, 3 wird man in V. 7, 22 nichts vermissen als eine dem V. 7, 12^{a} und 8, 3^{b} entsprechende Notiz. Möglich immerhin, dass Rq zwischen 7, 22^{a} u. 7, 22^{b} einige Worte Q's gestrichen hat;

man darf aber auch die Eintönigkeit Q's nicht so verstehen, als ob er für jede Scene eine gleiche Anzahl von Worten unverbrüchlich abgezählt hätte. Im Unbedeutenden liebt dieser Schriftsteller es sogar noch einen Schein von Beweglichkeit zu retten. Num. 1 ff. hat man eine Reihe von Belegen auf einem Haufen, aber auch hier bemerken wir mehrere. Fast bewundert man seinen Reichthum, für dieselbe Sache 7, 3 zu sagen: ואני אקשה את־לב פ׳ 7, 13. 22 8, 15 ויחזק לב פ׳ 9, 12 (11, 10): ויחזק י׳ את־לב פ׳. Die Freiheit 8, 1 נטה את־ידך במטך statt 7, 19 קח מטך ו ist wohl nicht zu frei für den Autor, der 8, 1 da die nota acc את setzt, wo er sie 7, 19 auslässt. Heisst es doch vollends 8, 12 נטה את מטך, bei der Ausführung aber wieder ויט את ידו במטהו 8, 13, ohne dass wir desshalb Lust haben in V. 12 mit LXX τῇ χειρὶ τὴν ῥάβδον σου zu lesen oder gar Rq's Gewissenhaftigkeit zu verdächtigen. Selbst die Extrazugabe אל משה in 9, 12 hinter כאשר דבר י׳ werden wir schwerlich beanstanden, obwohl LXX sie nicht hat. Um so entschiedener halten wir fest, dass in 8, 11 vor ולא ein ויחזק לב פ׳ vom Rq als hinter dem והכבד את־לבו des anderen Berichtes gar zu tautologisch gestrichen worden ist. Denn in allem nur halbwegs Wichtigen kann man sich auf Q verlassen. Hat man einmal das Schema für eine Reihe von Erzählungen gefunden, so kann man fast, ohne ihn gelesen haben, seinen Gesammtbericht reconstruiren. Hier thut Aron die Wunder, Aron's ist der Stab, Aron handelt und — würde reden, wenn etwas zu reden wäre, aber Q ist trotz der zahllosen דבר und אמר in seinem Buch kein Freund vom Reden. Mose hat nur die Aufgabe Anweisung von Jahve entgegenzunehmen und an Aron weiterzugeben. So mächtig wirkt das Schema, dass in 8, 12 ff., wo die Zauberer Aron's Wunder nicht nachahmen können, doch erst noch ויעשו כן wie 7, 22 hingeschrieben wird, um sogleich durch ולא יכלו eigentlich zurückgenommen zu werden. Sehr frappant ist darum in 9, 8—12 das Fehlen des Stabes. Die Wurzeln dieser Erscheinung liegen in einer Eigenthümlichkeit Q's, die unten erörtert werden wird; der Schlag eines Stabes erklärte dem Verfasser nicht genug, er brauchte hier eine „natürlichere“ Vermitt-

lung. Nun aber ist bei ihm Aron, vom Sprecheramte abgesehen, in erster Linie Stabhalter, Stabbesitzer, daher denn hier, wo der Stab ruht, Mose einmal selber handelnd auftritt, sogar allein das זרק gen Himmel zu besorgen hat. Zur Entschädigung wird Aron diessmal zugleich mit Mose von Gott angeredet V. 8 cf. 7, 8 und damit er nicht unbeschäftigt bleibe und der Schein entstehe, als sei irgendeinmal bei dem Auszuge, solange Aron lebte, etwas Nennenswerthes ohne seine Betheiligung zu Stande gekommen, so muss er seine Faust für den Russ doch auch hergeben.

Andere haben noch mehr Spuren von Q in 7, 8—11, 10 finden wollen. Um von Früheren, die Dillmann widerlegt hat, abzusehen, hat Wellhausen 7, 23 auf Q's Conto geschrieben. Gewiss mit Ungrund. Denn bei Q braucht Pharao sich nicht erst umzuwenden und in sein Haus zu gehen, er ist nie draussen gewesen. Das ist gerade so charakteristisch für Q: die Zeichen folgen bei ihm mit rasender Hast eines auf das andere; seiner Darstellung zufolge bleiben Mose und Aron nebst den ägyptischen Zauberern immer einfach vor Pharao stehen, höchstens 9, 10 holen sie sich rasch den פיח כבשן aus einem Nachbarhause, sonst sind Zeit und Ort werthlos, Q reflectirt nicht darauf und verbittet sich, dass der Leser darauf reflectire; ohne Rast folgt Verstockung auf Zeichen und neues Zeichen auf die Verstockung. Selbst die Offenbarung Gottes an Mose, die Ankündigung eines neuen מופת erfolgt im Beisein Pharao's, desgleichen die Mittheilung durch Mose an Aron; so abstrakt ist das Sprechen Jahve's bereits gedacht, dass der letzte sinnliche Rest, die Beobachtung einer gewissen Schicklichkeit für Zeit und Ort der Gottesoffenbarung gefallen ist. Nicht bloss 7, 23[b] ist eine ganz fremde Parallele zu 7, 22[b], V. 23[a] kann Q niemals geschrieben haben.

Andere haben wegen 9, 35 vermuthet, Q werde nach 9, 8—12 noch eine Plage erzählt haben, wahrscheinlich die des Hagels, die aber von R ausgelassen worden sei. Aber דבר ביד משה wäre dann auffallend, und ולא שלח את בני י' ist trotz aller Berufung auf 6, 11. 7, 2 zwischen: „Und Jahve verhärtete Pharao's Herz“ und: „wie Jahve gesagt hatte“

bei Q beispiellos. Entscheidend ist, dass bei Q hinter dem שחין für eine Hagelplage kein Platz mehr war. Man beachte die genaue Stufenfolge von dem harmlosen Stabwunder zu dem doch möglicherweise fatalen der Wasserverwandlung und der lästigen Froschvermehrung. Nicht bloss lästig, sondern eklig sind die כנים, endlich schmerzlich der שחין, bis die Erstgeburtentödtung den Wunderthäter Jahve auch als Herrn über Leben und Tod erweist, sein Werk krönt und den Auszug Israels zur unmittelbaren Folge hat. Zwischen 9, 8—12 und 12 wäre eine Hagelplage ein Abfall. Es ist eine willkommene Bestätigung für unsere Quellenscheidung, wenn wir bei Q im Ganzen 6 אותת berichtet finden (es ist ganz falsch, das erste als אות von den folgenden als „Plagen“ abtrennen zu wollen), die nicht nur in Herrlichkeit und Grösse der Machtentfaltung eine gerade Linie von unten nach oben bilden, sondern auch nach den Objecten, an denen sie vollzogen werden, in 2 gleiche Hälften zerfallen. Die 3 ersten betreffen die leblose Natur, einen Stab, alles Wasser des Landes, die Oberfläche Egyptens. Denn das will wohl beachtet sein: bei JE kriechen die Frösche in die Häuser der Egypter, verekeln ihnen Speise und Trank, stören den Schlaf und die Behaglichkeit des Wohnens, bei Q keine Sylbe, wie lästig die Frösche den Menschen gewesen, nur um das העלה את הצ' V. 1. 2. 3 handelt es sich; V. 2[b]: ותעל הצ' ותכס את א' מ' ist die erschöpfende Beschreibung dieses אות. Man werfe nicht ein, damit sei für einen verständigen Leser genug gesagt, es verstehe sich von selber, dass die Frösche nicht still wie Cadaver auf dem Erdboden gelegen hätten, der Schriftsteller dürfe auch auf die Phantasiethätigkeit der Leser rechnen und zwischen den Zeilen lesen lassen; das trifft bei Q nicht zu, so richtig es im Allgemeinen ist; er sagt Alles, was er gedacht wissen will, und man thut Unrecht, in ihn hineinzulesen und zu legen, was er einem nicht ausdrücklich aufdrängt. Uebrigens zeigt ein Blick auf 8, 12ff., dass wir hier Absicht, nicht Unvermögen oder Zufall vor uns haben. In diesen drei ersten Wundern an der leblosen Natur vermögen die Zauberer das Gleiche wie Jahve in Aron, die 3 folgenden, wo ihre Kraft versagt, sie in steigen-

dem Masse selber mitbetroffen werden, vollziehen sich an Menschen und am Vieh. באדם ובבהמה und — die Zauberer לא יכלו (was bei der Tödtung wohl, weil allzu überflüssig, in dem jetzt verlorenen Bericht Q's nicht gesagt wurde) diess sind die Stichworte, welche die 3 letzten „Zeichen“ gemein haben 8, 13[a]. 14[b]; 9, 9[b]. 10[b]; 12, 12;—8, 14; 9, 11.

Aber wenn keine andere Plage bei Q nach 9, 12 und vor 12, 1 erzählt wurde, so sind damit allein 11, 9. 10 seiner Feder noch nicht abgesprochen. Gewiss hat diese Verse weder J noch E noch Rj geschrieben. Nun kann man ja wohl bei Q vor dem letzten entscheidenden Wunder eine Pause erwarten, einen Rückblick auf das Nochnichterreichte, einen Vorausblick auf das demnächst zu Erreichende, zumal das sechste אות durch die Passahinstitution einen andern Charakter hat als die 5 übrigen Zeichen. Billig hält der Mensch gleichsam den Athem an, ehe er so Gewaltiges zu berichten unternimmt. Also dass zwischen 7, 13 und 7, 19, zwischen 8, 11 und 8, 12 nichts Aehnliches zu lesen ist, beweist noch nicht, dass auf 9, 12 Sätze wie 11, 9. 10 nicht hätten folgen dürfen. Aber man lese einmal nacheinander 9, 12; 11, 9; 11, 10; 12, 1. Die Phrasen 11, 9 sind aus Q (7, 3) geholt, gleichwohl „versteht man nicht recht, wie V. 9 hierhergehöre und mit 10 verbunden sein kann, denn ישמע ist Futurum.“ V. 9 ist erst als Glosse zu V. 10 nebengeschrieben, dann davor in den Text gedrungen. Constatirte V. 10 die Nutzlosigkeit so vieler Zeichen, so musste ein frommes Leserherz mit dem Citat 7, 3 den göttlichen Zweck solcher Unnützlichkeit als längst zuvor verkündet sich zur Beruhigung beischreiben. Etwa wie: „Sagte doch Jahve gleich zu Mose: Pharao wird Euch nicht hören, damit etc.“ (LXX liest *μου τὰ σημεῖα καὶ τὰ τέρατα* wie Ex. 7, 3, sie conformirt ja mit Begeisterung, aber 4, 21 gibt sie כל המ einfach durch *πάντα τὰ τέρατα*, ist ihre Lesart für unsere Stelle zu adoptiren?) Dass Jahve 7, 3 wirklich nur zu Mose spricht, begünstigt unsere Vermuthung. So bliebe für Q nur 11, 10. Aber er allein hinter 9, 12 ist mehr als überflüssig. ויחזק י' את לב פ' zweimal so dicht hintereinander zu schreiben! Ich mag es selbst Q nicht zutrauen. Würde er gesagt

haben: Mose und Aron עשו את כל המפתים? Sie thun zwar viel bei ihm, nämlich immer wie ihnen Jahve befohlen hatte, aber ist das genau so viel wie Wunder thun? Wo Q deutlich redet 6, 6; 7, 3—5, ist Jahve allein es, der die Wunder thut, der sein Volk aus Egypten führt: peinlich ist bei ihm die ausschliessliche göttliche Causalität gewahrt. Ich weiss, auch bei dieser Vorstellung kann man sich ausdrücken: Mose und Aron thaten die Wunder; aber nicht immer kann Q, was man kann. Der Ausdruck sieht mir mehr aus wie eine Gegenüberstellung der bisherigen Wunder, die Mose und Aron durch Hände und Stäbe veranlasst und des einzig vollendeten Wunders, wo Mose und Aron sich in den Schutz ihrer an den Pfosten mit Blut bestrichenen Hütte zurückziehen, auch nicht mehr לפני פ׳ gehandelt wird, sondern im mitternächtigen Dunkel der Herr selber durch Egyptenland schreitet und alle Erstgeburt erschlägt, so Menschen wie Vieh: אני יהוה! Und diese Gegenüberstellung passt besser in den Mund des Rq als in den Q's; 11, 10 ist die zutreffende Unterschrift zu allem von 7, 8 bis 11, 8 Erzählten. So wurde auch Zeit gewonnen Mose's Zorn 11, 8, eine zum Empfang göttlicher Botschaften wenig geeignete Stimmung, verrauchen zu lassen. 11, 10 mithin von Rq, 11, 9 eine noch spätere Glosse.

Sehen wir nunmehr zu, wie wir den Rest unseres Abschnittes vertheilen. Beim Blutwunder sind, von Q abgesehen, noch 2 andere Berichte verbunden (Well., Dill.). Nach dem einen schlägt Gott selbst den Nil, V. 25ᵇ, nach dem anderen Mose mit seinem Stabe (V. 20ᵃ וירם ff., wo sicher Mose als Subject zu betrachten ist). Letzteres ist die Anschauung E's (4, 17. 20ᵇ), somit ist V. 20 von וירם an ganz sein Eigenthum. V. 21 von 20 loszureissen, veranlasst uns nichts, und wegen לא יכלו לשתות מים hängt damit wieder 24 eng zusammen, nach vorn hin aber V. 17 von מכה an und 18. Bei E schlägt nach vorangeganger Ankündigung Mose mit seinem Stabe den Nil und macht dessen Wasser zu Blut, stinkend, giftig, untrinkbar. Um Trinkwasser zu haben, gruben die Egypter rings um den Strom her.

Die Erzählung J's hat gewiss in Mitte und Ende E so

ähnlich gesehen, dass Rj ohne Schaden einen von beiden unberücksichtigt lassen konnte. Dort schickt Jahve in der Einsicht, dass Pharao Bitten gegenüber verstockt sei, Mosen dem Könige auf seinem Morgenspaziergange entgegen und bestellt ihm: da der erste gütliche Versuch erfolglos geblieben sei, werde Jahve nun — damit bricht die Relation ab, deren letztes Wort הנה אנכי oder auch מכה ist. V. 23 hat dieselbe Hand wie V. 15 geschrieben, also J. In 15ᵇ aber und 17 stecken noch Zuthaten von Rj. Denn so gut begründet V. 14. 16 nach cap. 5 (besonds. 5, 3) sind, so wenig kann dem J der zur Schlange verwandelte Stab hier wichtig gewesen sein 15ᵇ. Da ferner E, so viel uns bekannt, von der Verwandlung des Stabes nichts erzählt hat, so erkennen wir in 15ᵇ einen Versuch des Rj, bei Zeiten den Eintritt der anderen Quelle zur Ergänzung und zum Ersatz von J vorzubereiten. Uebrigens kann Rj Q noch nicht vor sich gehabt haben, sonst hätte er wahrlich nicht נהפך statt dessen היה und noch weniger נחש aus cap. 4 statt dessen תנין gesagt. In V. 17 schreibe ich dem Rj die Worte zu בזאת תדע כי אני י'. Scheint 25ᵇ wegen הכות י' zu J zu gehören, so ist das Urtheil über 25ᵃ sehr erschwert. Schrader sieht natürlich in den „7 Tagen" ein Beweismoment zu Gunsten J's. Der Gedanke bindet V. 25 an 24, während die lange Dauer der Plage zu der schon V. 23 bei J entschiedenen Verstockung Pharao's schlecht passt. So muss ich die Notiz 25ᵃ E zuweisen, woraus folgt, dass sowohl er noch etwas hinter 25ᵃ stehen hatte, als auch, dass J, wenn 25ᵇ sein Werk ist und nicht vielmehr Rj's, hier wieder stark verstümmelt vorliegt.[1]) עַד־כה V. 16 und גם־לזאת V. 23

1) Hierbei ist noch eine Frage zu erledigen. Kann 7, 14, das doch von J stammen soll, sich bei ihm unmittelbar an 6, 1 angeschlossen haben? Ein doppeltes ויאמר י' אל משה so kurz hintereinander wäre bei diesem Verfasser ein Unicum; auch will, wie man leicht fühlt, 7, 14 hinter 6, 1 so wenig, wie gut hinter 5, 23 und allenfalls vor 6, 1 passen. Andererseits schliessen 7, 14 und 7, 15 sich trefflich zusammen, dass zwischen 6, 1 und 7, 14 aber ein grösseres Stück etwa eine Parallele zu Q's תנין-wunder ausgefallen sein, wäre eine bodenlose Hypothese. V. 16 ist haltlos, wenn hier nicht der Uebergang aus der gütlichen Verhandlung zum Wege der Gewalt angezeigt wird. Entweder also

brauchen nicht Rq-zusätze zu sein, sondern erklären sich vollauf durch den Hinblick auf Capitel 5.

In 7, 26—8, 11 sehe ich ausser Q nur J thätig. Ausdrücke wie אנכי und גבול sprechen für ihn, ohne Mose's Stab wird die Plage von Gott selber zu Wege gebracht. Pharao, in Angst und Noth, ruft Mose, verspricht das Beste, Mose betet denn auch, mit Erfolg und — ein recht geeignetes, auch poetisches Mittel die Grösse der Plage zu schildern — nun beginnt ein Hinsterben der Frösche, dass תבאש הארץ. Aber sobald Pharao Ruhe hat, הכביד את לבו cf. 7, 14 (J), das steht auf gleicher Stufe mit 7, 23. Einen dritten Bericht sehe ich nirgends auftauchen. Rj kann freilich Einzelnes verändert haben, der אהרן V. 4. 8 ist sein Werk. Beweis dafür, dass er zwar gerufen auch von Pharao angeredet wird, und nebst Mose hinausgeht (?) aber nur Mose redet V. 5. 6 (אעתיר trotz העתירו ist namentlich interessant) nur Mose schreit zu Gott V. 8 cf. 9 und Jahve thut כדבר משה. Wenn etwas sicher ist, dann ist es die spätere Einschiebung des אהרן in 4. 8. Damit aber sind wir dem Verfasser von 4, 13—16 auf die Spur gekommen, derselbe, der dort schrieb, Aron יהיה לך לפה ist es, der hier in J's Erzählung (und auch sonst bei J und E) mit Betrübniss Aron vermisste und da er ihn ohne tiefgreifende Umgestaltungen nicht als פה auftreten lassen konnte, sich wenigstens die Freude machte, ihn mit einer Statistenrolle bekleidet mehrfach hinter Mose her schreiten zu lassen.

In der 5. Scene Ex. 8, 16—28 scheint der Hauptbericht J's durch keine Spuren elohistischer Parallele gekreuzt zu werden. Der Verlauf der Plage ist durchaus wie beim Froschwunder, Jahve selber bringt den ערב und entfernt ihn wieder auf Mose's Flehen hin; vom Stabe des Mose oder gar Aron's kein Wörtchen; auch wird wie immer in J bloss der Auftrag Gottes an Mose vollständig berichtet, die Aus-

---

ist 6, 1 von Rq frei verfasst als Abschluss von JE vor dem grossen Q-einschub, oder es stammt zwar von JE her, ist aber von Rq — ganz praktisch — vorweggenommen. Letzterenfalls stand es zwischen 7, 14 und 7, 15 und immer noch könnte sowohl J als Rj Verfasser sein. Man wähle selber.

führung desselben aber vor Pharao als selbstverständlich verschwiegen. Ein neuer Zug tritt V. 18 ein; die Scheidung zwischen Gosen, dem Wohnsitz Israels, der von der Plage verschont bleibt, und dem übrigen Egypten. Dass dieser Unterschied nicht schon bei den vorigen Plagen in J erwähnt wurde, kann nicht auffallen; die Verwandlung des Stromwassers in Blut traf die Israeliten nicht, da Gosen nicht an den Nil angrenzt; bei den Fröschen aber war 7, 28. 29 (בעמך) dieselbe פלה implicite, wie hier ausdrücklich, ausgesprochen. Wer weiss denn auch ob nicht das nach 7, 29 und vor 8, 4 erweislich aus J ausgefallene Stück einen Parallelvers zu 8, 18 hatte? לא נשאר אחד, V. 27 begegnet uns hier zum ersten Mal; konnte aber bei den Fröschen nicht bemerkt werden, weil diese 8, 7 im Strom übrig bleiben. Sonst erinnert eine grosse Zahl von Worten und Wendungen unverkennbar an J's Sprachgebrauch und Stil. Wer 8, 4 vergleicht, wird wohl finden, dass hinter 8, 21ᵃ V. 24 sich gut anschlösse. In der That, man würde alsdann keine Lücke in J's Bericht empfinden. Die Einwilligung Pharao's, den Israeliten das Opfern im Lande freizustellen, was einen Anfang einer durch die Umstände belehrten Nachgiebigkeit bedeutete, ist in J ohne alle Analogie, passt aber vortrefflich in E's Anschauung: der Uebergang von der halben Nachgiebigkeit zur vollen V. 24 ist im Text einfach unmotivirt. Zweifellos steckt in 21ᵇ. 22. 23 ein Rest von E, den Rj aber ziemlich frei der Sprache J's angenähert hat. Kein einziges sprachliches Indicium verräth für 21ᵇ—23 eine andere Hand als für das übrige Stück; zugleich für uns eine beherzigenswerthe Mahnung, das Gewicht der Formkritik nicht zu hoch anzuschlagen und uns nicht dem Aberglauben hinzugeben, als habe Rj mit peinlicher Scheu den Buchstaben seiner Quellen bewahrt und mit prophetischer Pietät für unantastbar erachtet. — Ist nun sicher, dass E irgendwie an 21ᵇff. betheiligt sei, so bleibt für immer zweifelhaft, gelegentlich welcher Plage er dieses erste Anerbieten eines gewissen Entgegenkommens gegenüber Mose's Forderung dem Pharao in den Mund legte. Sicherlich haben wir vor uns die erste Stufe solcher Transaction: dürfen

wir dieselbe nicht füglich bei der ersten Plage erwarten, d. h. für E bei der Wasserverwandlung? Dass sich dort Platz für unsere Verse ausfindig machen liesse, leidet keinen Zweifel, aber wenn Jemand hier das Ueberbleibsel eines 2. Plageberichtes aus E vermuthet, kann ich ihn nicht widerlegen. Nur behaupte er nicht, dass diese 2. Plage die der Frösche oder des Geschmeisses gewesen sei. V. 18[b] sieht aus wie eine Zuthat des Rj (oder Rd?); die Freude an der teleologischen Betrachtungsweise, das Aufsuchen der letzten Zwecke in allem Geschehenen ist unnatürlich auf der Stufe der Geschichtschreibung, auf der J steht, dagegen ist sie das eigenste Leben, innerste Trachten der deuteronomischen Geistesrichtung, die nicht eine individuelle Stimmung war, sondern Zeitströmung. כי אני י׳, כי אין כי׳ אלהינו auf Erden oder im Lande, sind ihre Grunddogmen, למען תדע der kürzeste Ausdruck ihres überwiegenden Interesses für die Erkenntnissseite an der Religion, ihres Bemühens den praktischen Abfall, Götzendienst und Aberglauben zu bekämpfen und zu vertilgen durch Reinigung der Begriffe von Gott und Göttlichem, durch bessere Einsicht. Statt ו ist hier למען die herrschende Conjunction geworden. בקרב הארץ erinnert zwar an 3, 20; 10, 1, aber beide Stellen sind aus anderen Gründen der Ueberarbeitung durch R verdächtig. 19[a] ist nach 18[a] überflüssig, nur durch עמך und עמי den Gegensatz schärfer ausprägend, sollte J so kurz hinter einander והפליתי und ושמתי פלת geschrieben haben? Auch האות הזה klingt zu harmlos für J, besser passt der Ausdruck für die Plage in den Mund des Schreibers von 4, 21. V. 18. 19 sind stark durch Rj's Hand gezogen. Auf V. 21 ruft Pharao pflichtschuldigst wieder Mose und Aron und bittet 24 העתירו, aber Mose allein erwidert 22. 25, geht hinaus 26[a], betet 26[b], so dass der König bei Aron immer eine Fehlbitte zu thun scheint. Ueberzeugender kann die spätere Einschiebung Aron's kaum zu Tage treten; merkwürdig ist, dass Rj den würdigen Mann gerade dann immer für unentbehrlich hält, wenn es etwas zu beten gibt, ein lehrreicher Wink, was ihm Aron repräsentirte.

Ueber die Einheitlichkeit von 9, 1—7 ist kein Zweifel

möglich, auch nicht über ihre Zugehörigkeit zu J, für den Form und Inhalt zeugen. Abweichend vom vorigen Stück wird die Schonung Israels — dort nur angekündigt — hier in ihrer Ausführung berichtet; sogar mitgetheilt, Pharao habe sich selbst durch Boten von der Wahrheit der Verkündigung Gottes bezüglich Gosens informirt. Diessmal lässt Pharao den Mose nicht rufen, nachdem כל מקנה מ' todt war, hatte ja die Pest ihren Gegenstand und damit sich selber verzehrt, nun war nichts mehr zu gewinnen und zu verlieren. Diese doppelte Abweichung von 8, 16 ff. stellt gleichwohl die Identität des Verfassers nicht im Leisesten in Frage: Q allerdings hätte solche Unbotmässigkeit gegen das Schema nicht über's Herz gebracht, J aber lässt, wie es sich ziemt, die Sache, das Anschauungsbild vom Geschehenen herrschen über die Form. Er hat gar kein Schema, die Gleichmässigkeit im Formellen geht bei ihm immer nur so weit wie die im Sachlichen; das egyptische Interesse der Eintönigkeit ist ihm fremd; er sieht jedes Mal, was er schreibt und wie er es sieht, so schreibt er's. — Verdächtig klingt mir V. 6 das כל. J übertreibt sonst nicht so; eine so schlimme Calamität hat er nicht angekündigt, zwischen דבר כבד מאד und וימת כל מקנה מ' ist ein Unterschied, kann wenigstens einer sein. Das Bedürfniss, die Farben so dick aufzutragen, kommt allewege erst den Nachtretern. Man zähle nur die כל bei Q und die bei E oder J! Man beobachte, wie R das כל begünstigt, wie begeistert LXX es importirt als kostbare Waare, vielleicht findet man dann meinen Anstoss nicht verächtlich. Auch braucht J cap. 14 wieder סוסים, was zu unserm כל sich übel reimt, ein Widerspruch, der für sich allein freilich zum Stich nicht ausreicht. Wäre aber wirklich כל Rj's Werk, dann hat auch hier J die Aufhebung der Plage, die Abwendung des Aeussersten auf Pharao's Versprechungen hin durch Mose's Gebet herbeigeführt. Doch diess ist eine leise Frage, keine Behauptung.

Wir kommen zur 8. Scene 9, 13—35. Oben bereits haben wir uns entschlossen, Spuren von Q hier nirgends, auch nicht in V. 35 zu finden. Vielmehr wird V. 35[b] von

Rq, der hier in Q's Sinne den Hinweis auf Gottes Präscienz vermisste, und zum tönenderen Abschlusse angefügt sein (dann erklärt sich auch ביד משה leichter) und 35[a] rührt von derselben Hand her, wie 10, 27. Da J es nicht sein kann und Rj keinen Anlass hatte eine Wiederholung anzubringen, wo Niemand eine Lücke empfand, so ist 35[a] E zu vindiciren, eine vorläufige Empfehlung für die Vermuthung, dass auch E die Hagelplage erzählt haben wird. Der Hauptbericht allerdings ist J's Werk. Sogleich V. 13 cf. 8, 16 9, 1 entscheidet das. Manches Anstössige ist in 14—16; Schon אני V. 14 fällt auf; שלח את כל מגפתי zumal neben בפעם הזאת ist eine für J ungewohnte Uebertreibung, 14[b] weist ohne Weiteres auf R 7, 17; 8, 6. 18; 9, 29; ob למען oder בעבור, macht keinen Unterschied. 14[b] und erst recht 29[b] למען תדע כי לי הארץ sind auf deuteronomische Anschauungen und Theologumene gegründete Phrasen. Mindestens will die eifrige Reflexion auf Jahves Einzigkeit, in kürzesten Zwischenräumen 5 mal zum Wort gelassen, sich übel in das Bild schicken, das wir uns von J's Persönlichkeit und Gedankenkreisen zu entwerfen haben. Hier mehr dort weniger, nirgends ganz fest sind solche predigtartigen Wendungen dem Zusammenhange J's eingefügt, so verschärft jede einzelne den Verdacht gegen alle ihre Schwestern. V. 15 könnte von J stammen; die Rücksichtnahme auf die verheerende Pest (übrigens ein lautes Zeugniss, dass 9, 13 ff. ursprünglich hinter 9, 7 und nicht hinter 9, 8—12 standen, J und wohl auch Rj ganz unabhängig von Q geschrieben sind) begünstigt diese Annahme. Aber 16 ist wieder ein Anhängsel von deuteronomischem Klange. Das למען ספר שמי בכל ה' ist den späteren Israeliten das wichtigste Anliegen, dem J sicher noch nicht. 14 und 16 sind also bestimmt J abzusprechen, vielleicht fällt dadurch auch V. 15. V. 17. 18, die deutlich zu J gehören, schlössen sich bequem an 13 an, nach Analogie anderer J-stellen vermisst man nichts zwischen 13 und 17; freilich kann man einem J nie vor- oder nachrechnen, was er hätte sagen müssen. Etwas wie V. 15 kann immerhin von R vorgefunden und ihm Anlass geworden sein, seinen verbesserten dogmatischen Be-

griffen an diesem Punkte eine Liebe zu thun. V. 18[b] die Schilderung der Ausserordentlichkeit des ברד hat nichts Auffallendes, wennschon sie ein neuer Zug in J's Berichten ist. In 19—21 wundert man sich über die zarte Rücksicht auf die עבדים, und namentlich auf das מקנה, das doch nach 9, 6 alles todt war. Mit Recht fragt man: Kann ein feinsinniger Schriftsteller wie J an das Viehsterben sofort eine Plage anreihen, welche vornehmlich, — den Eindruck hat man aus V. 19 — auf מקנה gemünzt war, während der eben absolvirte דבר allem Vieh den Garaus gemacht hatte? Die Unterscheidung von Gottesfürchtigen und Unfrommen unter Pharao's Knechten hat nicht den Schein für sich von J zu stammen, zumal wenn er an V. 30 und 34 Antheil haben sollte. V. 22 f. נטה את יד und את מטהו ist in V. 17. 18, der Ankündigung nicht vorgesehen, andererseits bleibt das מחר V. 18 in der Ausführung unverwerthet. V. 31 f. sowie in allen Rückbeziehungen 10, 5. 12. 15 wird immer die Vernichtung des עשב השדה und des עץ beklagt. In Capitel 10 heisst die Plage bloss ברד, als solche war sie 9, 18 angekündigt, und ihre Wirkung an עשב und עץ stimmt zum blossen ברד besser als das Verderben von Menschen und Vieh. Vortrefflich hingegen passt die verheerende Wirkung באדם ובבהמה zu dem אש des 23. ותהלך ארצה. Demnach umfasste J's Relation etwa Folgendes: 13. 17. 18. 23[b] (die Erfüllung = 18) 24 (wo aber כבד מאד nach 18 zu ברד gehört, daher 24[aβ] Einschub) von 25 etwa: ויך הברד את כל עשב השדה und dann ואת כל עץ ה' שבר V. 26. V. 27, aber ohne Aron (wenn man Pharao's Sündenbekenntniss nicht lieber auf Rj's Rechnung setzen will) 28[aα b]. 29[a], statt 29[b] vielleicht etwas wie ויחדל הברד. 31—33[a], statt 33[b] etwa dasselbe, was wir für ihn aus 29[b] herausschälten. 34 schliesst J mit dem gewohnten Resultat, הקלת ist anderswoher eingeflossen, המטר den LXX auch 29 einschmuggelt, wird vom redseligen Rj herrühren. — Den E verräth ausser 35 das אלהים 28. 30. Die קלת א' 28 führen darauf, dass nach seiner Vorstellung die Plage nicht in einem einfachen ברד bestand, sondern in einem Gewitter von unerhörter Heftigkeit, Alles zusammen, Regen, Hagel, Donner und Blitze, ein Ensemble,

recht geeignet, Menschen und Vieh auf dem Felde so gut, wie Bäume und Kraut zu vernichten. 22. 23[a] und die 4 Worte in 24 וְאֵשׁ ff. sind der wohl unangetastete Kern seiner Relation, bei der wieder, wie 7, 14 ff. Mosis Stab das Eintreten des Wunders herbeiwinkt. Gott spricht נטה, Mose thuts, und es donnerte — nichts von „morgen". 28[aβ] wenn nicht ganz aus E, wird Bestandtheile von ihm enthalten. Der Schluss ist freilich dadurch nicht gesichert, E habe hier auch erst auf Bitten des Mose das Gewitter enden lassen. Wahrscheinlich hat es vielmehr, wie alle Plagen E's eine bestimmte Zeit gewüthet und ist dann vorübergegangen — von selbst. Auf Pharao übte es keine Wirkung als die 9, 35. Bestimmteres als diess stellt man besonnener Weise über J und E nicht auf. Dazu hat Rj zu frei geschaltet. Es ist unkritisch anzunehmen, dass R, der an Punkten, wo wir ihn und seine Arbeitsmethode beobachten können, ziemlich viel Willkür zeigt, oder richtiger ein ziemlich ausgeprägtes Bewusstsein, dass seine Aufgabe eine andere sei als um jeden Preis recht viel aus beiden Grundschriften (E und J) der Nachwelt zur Erleichterung ihrer kritischen Arbeit zu überbringen, dass der, wo wir ihn nicht controliren können mit scheuer Pietät nur Bausteine aus E und J zum Mosaik zusammengekünstelt habe. Tilgte er E's Gottesnamen 22 f., so hat er auch Wichtigeres getilgt und sich nicht für zu schlecht gehalten, um an geeigneten Stellen seine Stimme mit der seiner Vorgänger zu vereinen. Er glaubte, dreistimmig klänge manchmal besser als zweistimmig. Hat auch Recht. Er hat ja erreicht, dass noch heute mehr Leute als wir wünschen, schwören, es sänge bloss Einer. Dass ihn aber moderne Kritiker preisen würden wegen seiner Gewissenhaftigkeit, entzückt ihn loben, wie mechanisch er Brocken und Bröckchen der Originale zusammengeschoben, das würde ihm vielleicht, wenn er's erführe, wunderlicher vorkommen als jener ältere Irrthum. Hier ist vielleicht 19—21 ganz sein Werk; dann auch 30, wo er mit 29[bβ] gut im Zuge war. Sonst hat er namentlich in 24. 25 zu schlichten versucht und verstanden. Die Heuschreckenerzählung 10, 1—20 bitte ich den Leser zuvor noch einmal im Grundtext auf-

merksam anzusehen. Vielleicht, dass auch ihm die Zeitfrage nicht recht klar wird. An dem Tage von V. 1 geschieht Folgendes: 1) Gott schickt Mose zu Pharao, 2) Mose (und Aron) gehen hin, verkünden ihm Jahve's Drohung, 3) gehen wieder ab, 4) Rath der Knechte Pharao's nachzugeben, 5) Zurückrufung Mose's und Aron's an den Hof, 6) Verhandlungen mit ihnen, müssen abgebrochen werden, 7) Befehl Gottes an Mose seine Hand auszustrecken, 8) Ausführung dieses Befehls — die verschiedensten Unterhandlungen und Unterhaltungen, dazu 5 Gänge zwischen dem Pharaonenpalast und Mose's Herberge — und trotz alledem steht dem Erzähler V. 13 noch כל היום ההוא zur Verfügung!

Ferner: Mose streckt seine Hand aus über das Land, darauf lässt Jahve einen Ostwind wehen, der nach 24stündiger Arbeit die gedachten Heuschrecken heranschafft. Was soll dabei Mosis Hand? Wie musste es den Egyptern vorkommen, dass Mose heut die Hand ausstreckte und morgen um dieselbe Tageszeit erschienen die Heuschrecken? Um das Lächerliche einer solchen Scene nicht zu sehen, muss man sich die Augen zugestopft haben. Einleuchtender tritt nirgends der Contrast zweier Anschauungsweisen in JE zu Tage, der von J, wo Jahve handelt, und der von E, wo Mose die Hand (natürlich mit dem Stabe 13) ausstreckt und mit einem Male vor den Augen der ebenso erschreckten wie erstaunten Egypter die furchtbaren Feinde ihrer Felder und entsetzlichen Plagegeister ihrer Häuser zahllos aufsteigen (עלה stellt die Sache anders vor als הקדים נשא את ה'). Wellhausen hat die Ueberfüllung im Ausführungsbericht bemerkt, עשב השדה führe auf eine andere Relation als עשב הארץ. Erstere ist die von J. Ohne Zögern nennen wir daher E als Verfasser von 12, 13ª bis מצ', 14ª bis מצ', 15ª von ויאכל an (אשר הותיר הברד wohl von Rj) 20. Den Gottesnamen hat Rj wie sonst getilgt. Ebenso sicher rechnen wir zu J V. 13 von וי' an, 14 von וינח an setzt 13 fort, die Ausdrücke wie 7, 27; 9, 18. 24. 18ᵇ. Darauf folgt 15ª bis zum zweiten הארץ im natürlichsten Anschlusse, V. 15ᵇ wegen עשב השדה: 16—19 sind sammt und sonders aus J, den Aron (Rj) ausgenommen. In V. 18 wird Rj das Subject von ויצא Mose ausgelassen haben,

sonst 18 = 9, 33. 19 vindicirt sich durch Worte und Sache dem Verfasser von $13^{a\beta b}$ לא נִשְׁאַר etc. = 8, 27 J. Beachte auch גבול מ׳. Schwieriger ist die Decomposition in 1—11. 3—6^{a} ist die der Gewohnheit J's entsprechende Vorverkündigung des im Hauptbericht 13—19 Geschehenden. Zwar droht V. 6 etwas, dessen Ausführung wir unten vergeblich suchen. Längst aber wissen wir, dass J lieber nachlässig als pedantisch ist und danken ihm diess ebenso wie wir anerkennen, dass er sich nicht gebunden fühlt, jedes Mal die Verschonung Gosens sei es einmal sei es doppelt zu berichten. In 6^{a} weisen die bombastischen Wendungen auf die nationale Eitelkeit Rj's. Dürften wir an 1^{a} etwa anfügen ודברת אליו =9, 1; daran 3^{a} von כה אמר an — 6^{a}, darauf $13^{a\beta}$ ff., so hätten wir einen J-bericht, so conform den übrigen, das nichts zu fehlen schiene als im Schlussverse die obligate Angabe der Verstockung. Wer weiss, wie bald auch Jemand in 20 diesen Schlussvers erkennt? Er wird sich auf 19 berufen חזק מאד vom רוח statt 14: כבד מאד und fragen, ob, wer zwischen כָּבֵד und חָזָק wechselte, es nicht ebenso leicht konnte zwischen יכבד und יחזק. Ich möchte dieser Jemand gleichwohl nicht sein. 6^{b} scheint Rj anzugehören, obwohl die Ausdrücke nach J aussehen. Hatte vielleicht E, nachdem die Gewitterplage laut 9, 35 nicht durchgeschlagen, bei Pharao durch Mose's Drohung einer Heuschreckenplage mehr zu erreichen versucht? Bei der Nilwasserverwandlung sind wir ja auch nicht ohne eine analoge Annahme (7, 17. 18) ausgekommen. Folgen wir diesem Gedanken, so ist 10, 7 trefflich oder doch leidlich motivirt; und aus E scheint dieser Vers ja zu sein. Denn er ist die Grundlage von 8—11, welche ich nur zu E zählen muss (natürlich Aron auch hier ausgenommen). Diess Transigiren zwischen Pharao und Mose, wie zwischen zwei selbstständigen Machthabern, ist ja E's eigenthümliche Anschauung. Zum Sichersten gehört, dass an 1^{b} und 2 weder E noch J Antheil haben. אני spricht gegen J, bei ihm verhärtet Pharao selbst sein Herz, nicht Jahve, E aber gebraucht nie das Wort הכבדתי. Ueber למען ist oben gehandelt, die Anschauung vom Zweck der Wunder verräth eine andere Stufe als auf der wir J und E finden. In V. 2 vollends versteht

das „Du“ in תספר nur wer D gründlich gelesen, ohnediess ist es beziehungslos in einer Ansprache an Mose; wie bei D oft, folgt bald auf „Du“ in וידעתם ein „Ihr“. Zeichen שים ב ist aus 4, 21 R wohlbekannt. כי אני י׳ 8, 18. 7, 17. 9, 14 bei R. Einzig ist, dass diess zum Gegenstand der Erkenntniss des Israeliten gemacht wird. Jeder weiss, welch eine Wichtigkeit das ספר der grossen Gottesthaten an Sohn und Kindeskind im D hat, z. B. 4, 6. 6, 7. 11, 19. Kurz, V. 1ᵇ und 2 passen so schlecht in den Context von J, als sie der getreue Ausdruck des Zeitgeistes einer späteren Periode sind. Nach Allem ist uns eine reinliche Scheidung bloss für 3—11 nicht gelungen. Hier bleibt fraglich, ob E oder ob J in diesem Falle von seiner Gewohnheit abgewichen ist. Ich halte für das weit Wahrscheinlichere, dass bei E auf 9, 35. 10, 7 folgte, V. 7 aber 8—11 veranlasste und der gescheiterten Unterhandlung der Befehl sich anschloss, durch Heuschrecken auf Pharao einzuwirken. J aber hätte uns diessmal statt der Rede Gottes an Mose ihre Reproduction am Hofe berichtet. Doch kann natürlich auch erst Rj diese Abweichung vom sonstigen Brauch Js bewirkt haben.

10, 21—27 kommt E ungeschmälert zu Worte. Der Stab Mose's, die voraus bestimmte Dauer der Plage, das Fehlen eines Gebetes Mose's, die כל בני י׳ 23ᵇ statt ארץ גשן bei J, endlich die genau an 10, 8—11 sich anschliessende Art wie Pharao immer nur einen Theil der gegnerischen Forderungen bewilligen möchte und Mose stolz entschieden kein Titelchen ablässt — diess Alles lässt keinen Zweifel: E erzählt, und alles in 21—27 ist aus seiner Feder geflossen. V. 24 ruft Pharao diess eine Mal bloss den Mose, Beleg genug, dass Rj sein geliebtes ואהרן nicht aus E bezogen (LXX bemerkte und verbesserte die Inconsequenz). Statt ולא שלח את בני י׳ einmal zu sagen לא אבה לשלחם war E gewandt genug. „Da 10, 27 Schlussformel ist“, will Wellhausen V. 28. 29 J zuschreiben, wo sie nach 10, 1—20 gefolgt wären, „dessen jahvistischer Abschluss gegenwärtig durch V. 20 verdrängt ist.“ Nun, dieser Abschluss würde gelautet haben ויכבד לב פ׳ ולא שלח את העם. Ist das aber weniger Schlussformel als 10, 27? Und passt V. 28 f. nicht besser hinter 27 als hinter 20

wie er nach J lauten würde? Bei J war Mose 18 vom Königspalast weggegangen, wie konnte er gleich darauf 28f. von Pharao wieder hinausgewiesen werden? Bei E aber war Mose seit V. 24 bei Pharao, hatte bis 26 mit ihm unterhandelt, 27 zeigt sich der König noch immer nicht geneigt ihm zu willfahren; aber war damit die Scene wirklich beschlossen? Musste nicht Mose, wie er gekommen war, wieder weggehen? War es nicht natürlich, dass bei E Pharao, der ewigen Verhandlungen mit dem unverbesserlich Halsstarrigen müde, Mosen für immer von seinem Angesicht verbannte, da er ihn schon 10, 11 hatte wegstossen lassen? Nicht störend, unentbehrlich sind 28. 29 als Fortsetzung von E 21—27. Mit 29 sind neue Transactionen zwischen Pharao und Mose unmöglich geworden, ist die Sache in ein blutigeres letztes Stadium getreten. Nebenbei bemerke ich, dass J nicht חלך מעל sagt, sondern יצא מעם. Es braucht auf 29 keineswegs noch ein: „Und Mose ging hinaus von Pharao" bei E gefolgt zu sein, ich habe wenigstens das Gefühl, dass man das nicht erwartet und sehe in 29 einen tadellosen Schluss.

Darum kann ich denn auch nicht in 11, 4—8 die Fortsetzung der V. 29 angefangenen Rede des Mose's erkennen; es scheint mir ganz unnatürlich, dass auf כן דברת, auf das ausdrückliche לא אסף ראות פניך noch eine längere Rede folgen soll, und zwar eine, die nirgends erkennen lässt, dass schon so etwas wie 10, 29 vorangegangen. Denn 11, 8 אחרי כן אצא nimmt auf 10, 28 nicht Rücksicht, solche Vermischung des Auszugs aus Egypten und des Wegganges vom Pharaonenhof wäre für E und für J zu geschmacklos. Nein, nachdem bei J auch die Heuschrecken nicht geholfen haben, geht Mose 11, 4 zu Pharao, um ihm nicht mehr bedingt, sondern apodiktisch den letzten härtesten Schlag anzukündigen. Das ויבא מ׳ אל פ׳, welches vor 11, 4 in J stand, musste Rj nach 4, 28f. fortlassen; dass aber die Rede an Pharao gerichtet ist, was Rj aus demselben Grunde verschwieg, zeigt sich deutlichst in V. 8. Wir sehen hier, da 11, 4—8 von E nicht stammt, auch nicht erst von Rj geschaffen ist, dass J unter Umständen auch eine ankündigende Rede Mose's vor Pharao giebt, und werden um so lieber bei der vorgeschlagenen Zu-

weisung von 10, 1ᵃ 3 ff. zu J verbleiben. Dass R das Stück nicht buchstäblich getreu aus J abgeschrieben hat, ist an sich wahrscheinlich, אֲנִי V. 4 wird auf ihn zurückgehen, aber seine freie Composition ist es nicht; die Beziehung der Rede auf Pharao zu verdecken, wie מבכור פרעה und כמאר thun, freilich schon der auf Pharao und die Seinigen gerichtete Plural תדעון aufgiebt, konnte dem ersten Verfasser nicht einfallen. Der חרי אף Mose's V. 8 ist psychologisch genügend motivirt, auch wenn er nicht persönliche Gereiztheit ist über die Grobheit von 10, 28. Endlich 11, 1—3 schliessen sich ebenso leicht nach hinten an 10, 29 an, als sie bequem vor 11, 4 Platz haben. In den Ausdrücken erinnert Vieles an J, auch יהוה V. 1. Trotzdem wird E der Verfasser sein wegen האיש משה und wegen כלה V. 1. Das scheint auf die letzten Unterhandlungen zwischen Pharao und Mose anzuspielen. Von dem hohen Ansehen Mose's bei den Egyptern und den Knechten Pharao's hat am wahrscheinlichsten der Verfasser von 10, 7 gesprochen. Wieviel Antheil Rj an der jetzigen Form des Stückes 11, 1—3 hat, lässt sich nicht mehr ausmachen. Und wissenschaftlicher ist es zu wenig als zu viel zu wissen.

Werfen wir auf die soweit möglich wiederhergestellten Erzählungscomplexe des J, E, Q noch einen vergleichenden Blick, so sind gewisse Unterschiede nicht zu verkennen. Der merkwürdigste liegt in der Gesammtauffassung von den egyptischen Wundern. J ist sich der Differenz von Zeichen und Plage wohl bewusst. Auch אתות spielen in seiner Auszugsgeschichte eine Rolle, aber sie dienen zur Beglaubigung des Mose vor der Volksvertretung, fördern in Israel die vertrauende Anerkennung seines Erlöserhelden. Bei Pharao handelt es sich darum, etwas Bestimmtes durchzusetzen, von ihm nicht eine Stimmung, sondern eine That zu erwirken; eine That, deren Motive gleichgültig waren. Gutwillig entliess er nicht, wie er sollte, das Volk, so musste, was er nicht gab, genommen werden. Sein Eigensinn, der auf Eigennutz gegründet war, musste gebrochen, sein Eigenwille gebeugt werden. Dazu wurden in steigender Peinlichkeit Leiden über ihn verhängt, bis er tiefgebeugt den erwünschten Bescheid

ertheilte. Freilich musste Pharao wissen, dass jedes ihn treffende Unglück in directer Beziehung zu Mose's Forderrungen stand, daher wird ihm jede Plage vorher angekündigt und auf Mose's Gebet weggenommen. Es ist bitterer Ernst mit den Plagen; Pharao will nicht, so bricht Gott durch immer verschärfte Calamitäten seinen bösen Willen. Die Tödtung der Erstgeburten ist der Höhepunkt der Plagen, aber nur in geringerem Grade trägt bereits die erste Plage, und jede folgende, denselben Charakter; ist נגע oder מגפה. In der Hauptsache ist es bei E nicht anders. Zwar wird mit mehr prophetisch-theologischer Anschauungsweise Pharao's Hartnäckigkeit als eine gottgesandte Verstockung beschrieben, aber der Plagecharakter der Wunder soll dadurch nicht abgeschwächt werden. So wird er sie als Strafgerichte aufgefasst haben, was wir dem Erzähler von Ex 1 und 2 am wenigsten verargen. Die ihm eigenthümliche Auffassung eines Handels zwischen Pharao und Mose ist gewiss alterthümlich. In Rd bemerken wir den Uebergang zu einer anderen Betrachtungsweise. Die מפתים 4, 21 sind schon ein Anderes als echte Plagen, und es ist kein Zufall, dass er innerhalb J von אות redet. Vollends 10, 1^{b}. 2 haben wir die Vorstellung, als thue Jahve die Wunder bloss zum Vergnügen, bloss mit dem Zweck eine Menge ausserordentlicher Machtbeweise — nebenbei zum Schaden der Egypter — aufzuhäufen. Statt des praktischen Zweckes der Plagen bei J und E haben wir einen theoretischen, epideiktischen. Fast nur noch illustrativ wirken die Plagen bei Q. Was Gott will, geschieht allewege — so lautet sein Grunddogma. Liess Pharao die Israeliten nicht sogleich auf Mose's erste Forderung hin los, so muss Gott Gründe gehabt haben, Pharao's Willen aufs Nichtwollen hin zu bestimmen. Hätte Pharao nicht wollen können, wenn Gott gewollt hätte? Legte ein Israelit sich erst diese Frage vor, so musste sie ausfallen, wie sie ausgefallen ist. An Strafgerichte dachte E, dann lag in den Plagen ein hoher Triumph für Israel. Allein Q sieht die Dinge weniger darauf an, was Israel an ihnen hat, als was dabei für Gott herauskommt. Und Rj, besonders D hatten ihm vorgearbeitet. Letzterer hatte in seinen Predigten 6, 22;

7, 18. 19 die אתת ומפתים an Pharao, seinem Hause und Volke gepriesen als ebenso viele Erweisungen der göttlichen Allmacht. Q acceptirte den Ausdruck, wie er aus derselben Quelle sein זרוע נטויה 6, 6 (D 4, 34. 5, 15. 7, 19. 9, 29. 11, 2. 26, 8) geschöpft hatte. Und dem Ausdruck entsprechend gestaltete er die Geschichte. Aus dem langen, blutig-ernsten Ringen zwischen Jahve nnd Pharao's Eigensinn, wie es J und E dramatisch uns vor Augen führen, ist in Q's Hand ein Turnier von 6 Waffengängen geworden. In den drei ersten scheinen die Kräfte der Kämpfer gleich, in den drei letzten wird immer herrlicher Jahve-Aron's Obmacht erwiesen. So gewiss nun aber 7, 8—13. 7, 19 ff. 8, 1—3 keine Plagen, nur Wunderzeichen erzählen, so unbestreitbar ist die Anschauung von J und E die allein sachgemässe und ursprüngliche, wie Q unwillkürlich bestätigt, indem er sich von der vierten Scene an derselben nähert, bis er in Cap. 12 die Erstgeburtentödtung genau wie J E berichtet. Da kann das Schema nicht mehr durchgeführt werden, da passen die 'חר nicht mehr hinein, das 'י הכה ist eben wörtlich aus J herübergenommen. Und hier ist mehr als אות, mehr als מופת.

Dass Q am Ende der Entwickelungslinie nach unten steht, bewährt sich auch sonst mannigfach. Die Stoffe liefert ihm durchweg das Buch des Rj. Wir haben seinen Bericht über die letzte Plage nicht mehr; Rq hätte ihn wahrlich nicht ausgelassen, wenn er mehr gewesen wäre als der dürftigste Auszug aus J E. Begreiflicherweise zog er E's Terminus für Verstockung bei Pharao dem des J vor; liess er für Mose's Stab, den er in J E mehrmals so wunderkräftig sah, den Aron's eintreten. Die Verwandlung des Stabes zum תנין entnahm er nebst mehreren Ausdrücken aus 4, 1—12, wo zweifellos der ursprüngliche Platz dieser Erzählung ist, תנין stellt die Sache als bedeutender dar denn נחש. Beim Blutwunder sowie bei der Froschplage hat er nichts Eigenes gegenüber J und E, nur dass er im ersten Fall die Farben dicker aufträgt. Aus dem יאר 7, 25 המים אשר ביאר höchstens כל המים א' ב'. wird bei Q: 'מ' מימי מימיהם מקוה כל אגמיהם יאריהם נהרתם.
Zweifelt man noch, wo das höhere Alter zu suchen sei? Aber man weist uns bedeutsam auf כנים und שחין, 2 Plagen, von

denen die anderen Erzähler nichts wissen und die doch so echt egyptisch seien. Mir scheint es um das Alterthum dieser Wunder schlecht bestellt zu sein. Wo die ausserhexateuchischen Schriftsteller des A. Ts. von den egyptischen Plagen Notiz nehmen, nennen sie die des E und J mehr oder minder vollständig; aber erst die spätesten Psalmen wie ψ 105, 28—36 haben auch Q's Erzählungen neben JE vor sich liegen. Selbst ψ 78 in seiner so ausführlichen Reproduction dieses Stoffes schweigt von כנים und שחין. Nur D 28, 27: בשחין מצרים יכּכה י״ scheint sich an Ex 9, 8—12 Q zu erinnern. Der Schein verschwindet, sobald man weiter liest. Es folgen noch drei Worte, die mit בשחין auf einer Linie stehen: ובעפלים ובגרב ובחרס. Offenbar sind sie alle vier gefürchtete oft grassirende Krankheiten jener Zeit und שחין hat seinen Beinamen מצרים weil man ihn dort am frühesten oder oftesten wahrnahm. V. 35 (und 60) macht diese Erklärung zweifellos. Damit ist ein eigenthümliches Schlaglicht auf die „besonderen" Wunder Q's gefallen. Seine Neuerung — sofern nur er von שחין weiss, ist kein Beweis, dass ihm eigene Tradition zu Gebote gestanden, sondern nur, dass seine Phantasie in historischen Dingen so lahm war, dass sie wo sie eignen Flug versuchte, es nicht einmal zum Ungewöhnlichen brachte, sondern am Bekanntesten hängen blieb. Der שחין מ׳ war eine gefürchtete Krankheit, Q war stolz darauf berichten zu können, wann Gott denselben geschaffen, zum ersten Mal angewendet habe. Und so wird auch sein כנים aus dem Triebe erwachsen sein an Stelle des vieldeutigen oder unverstandenen ערב JE eine ihm geläufige Landplage des Nilgebietes zu setzen. Trefflich stimmmt zu dem Zeitalter, in das uns diese Art der Sagenfabrikation für Q herabführt, die gepriesene Natürlichkeit seiner Berichte; diese keusche Treue Q's, die so vortheilhaft abstechen soll gegen das stark sagenumwundene Gedichte der Anderen. Es ist wahr, Geschichte geben J und E hier so wenig wie — gestehen wir es sogleich — Q. Es ist ein ganz antiquirtes Bemühen, einen Wahrheitskern durch Naturalisirung der Wunder unseren Capiteln abzupressen und mehrfach wird es weniger Volkssage sein, was J und E geben, als eigene dichterische Production im Anschluss an jene.

Dass solche Gebilde einen starken Wunderglauben (sit venia verbo) voraussetzen, ist klar. Aber diese frische, kecke Freude am Ausmalen von Thaten, die hoch hinausragen über alles gewöhnliche menschliche Können und Erleben, wie es in E fast noch stärker zur Schau tritt als in J, ist ein grösserer Vorzug und treffenderes Kennzeichen einer gewissen Alterthümlichkeit als etwa kritische Nüchternheit. Bei E fehlt es an jeder natürlichen Vermittelung, bei J müssen die Elemente, Wind und Wetter sich in Jahve's Dienst stellen, mehr um den Allmächtigen über die Natur zu ehren als im Streben, den Charakter des Wunderbaren in etwa abzustreifen. Bei Q, da wird der פיח הכבשן zu אבק, der אבק wieder zu שחין. Mancher Biedermann hat schon an dieser quasi-natürlichen Vermittelung des Wunders seine Freude gehabt, das echte Gold wahrheitsgetreuer Ueberlieferung darin schimmern gesehen. Es ist wahr: Q hat so eine naturforscherische Ader. Aus guten Gründen hat die Naturwissenschaft an seinen Schöpfungsbericht und nicht an den zweiten sich angelehnt, Q ist wirklich natürlicher als J, aber im Sinne von weniger poetisch. Er kann überall das Gewaltige, Regellose, Ausserordentliche nicht leiden, nicht im Styl und nicht in den Sachen und nicht in den Zeiten. Es giebt mehrere Weltperioden mit einem festen Durchschnittsalter; von diesem darf sich der Einzelne nie weit entfernen. Die Genealogieen liebt er aus demselben Motive; ein jeder muss recht ordentlich seinen Vater und seine Mutter haben: ein Melchisedek *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* wäre ihm eine Pein. Und wie beim Menschen, so liebt er's bei Gott; die tausend Regeln, Banden und Schranken des levitischen Aengstlichkeits- und Angstgesetzes sind aus Gottes eigenstem Wesen geflossen; erlaubt er sich doch auch in seinem Schaffen und speciellem Wunderwirken immer nur kleine Schritte, nicht sofort שחין, wie bei J ohne Weiteres דבר; erst פיח, dann noch etwas, dann die Blattern; nicht sofort das Sonnenlicht, nein erst das Licht, ein paar Tage später die Sonne. Gott darf gleichsam immer nur Sabbaterwege gehen, darum brauchte er auch 6 Tage, um die Welt fertig zu machen.

Und vergegenwärtigen wir uns zum Ueberfluss noch

Farbe und Ton unserer Urkunde, so zeigt Q eben die Farb- und Tonlosigkeit des Greisenthums. Bei J ist die Schilderung wie auch bei E lebendig, im Einzelnen von psychologischer Wahrheit, immer frisch, gewandt und natürlich. Auch das Uebernatürliche trägt so eine wohlthuende Naturfarbe; zum Zweifeln kommt dem Leser und zum Kritisiren weder Lust noch Anlass. Es wird nicht übersehen, dass die Schicklichkeit für so viele Ereignisse einen längeren Zeitverlauf fordert, ausdrücklich heisst es, dass Tage zwischen den einzelnen Scenen der Tragödie liegen. Es ist ein buntes Gehen und Kommen und Schicken und Rufen und Wegstossen; auch das Local wechselt, einmal bringt Mose seine Ankündigung dem trotzigen Herrscher in seinen Palast, das andere Mal zur Morgenpromenade am Ufer des Stromes. So bezeichnende Wörtchen wie das בבקר 7, 15. 8, 16 begegnen hier mehrfach. Allerorts sieht man die Hand des Dichters thätig, der die Geschöpfe seiner Phantasie vor seinen Augen sah, der in seinen Situationen lebte, ehe er sie zeichnete. Und wie viel anschaulicher würde noch Alles herausspringen, wenn wir es ungebrochen durch Rj's Willen vor Augen hätten!

Ganz anders Q. Um Zeit und Ort kümmert er sich wenig; nachdem Mose und Aron einmal zu Pharao gekommen, bleiben sie da bis Cap. 12 und ob die Zusammenkunft mit dem König nun eigentlich im Palast oder im Freien (9, 8—12) stattfand, lässt sich aus Q nicht entscheiden. Noch weniger etwas über die Zeit; wofern sich nicht etwas Gesetzliches daran anschliessen lässt, interessirt sie den Q nicht. Die Zeichen folgen da mit rasender Hast; in weitester Entfernung vom innersten Wesen der Sage werden in kalter Trockenheit die dürren Hauptdata aneinandergereiht; wie die Plage ein Ende nimmt, oder das Wunder verläuft, hält er nicht der Mühe werth anzudeuten. Aron's Stab verschlingt die Stäbe der חרטמים 7, 12, ob er sie wieder von sich gegeben hat? Jedenfalls ist er schnell 7, 19 in Gebrauch. Jeder Tropfen Wassers in Egyptenland wird durch Aron in Blut verwandelt, einen Augenblick später machen die Zauberer es nach, ohne dass man ahnt, woher sie das Wasser haben. Diess erklärt sich nur aus Gedankenlosigkeit oder aus einem

allerkühnsten Sichhinwegsetzen über jede Frage nach der Möglichkeit dieses Thuns. Auf ähnliche Schwierigkeit stösst man bei Q's und der Zauberer Fröschen, auf ähnliche Bedenken wenigstens bei Mücken und Blattern, man hört nie, wo sie bleiben. Hätte man Q auf solche Absurditäten wie in 7, 19 ff. aufmerksam gemacht, so würde er vorgeben, er stelle sich das Wunder jedesmal als ein momentanes, blitzartiges in Erscheinen und Verschwinden vor; in Wahrheit hat er gar nichts vorgestellt, hat gar keine Anschauung von den Sachen, er denkt bloss und schreibt bloss. Jeder Vers trägt bei ihm die graue blasse Farbe des Gedankens, nach dem Schein schlichter Simplicität schnelle Enttäuschung und tausend Verlegenheiten, sobald man aus den Worten der Quelle ein Bild zu construiren anhebt. Und das ist keine individuelle Unfähigkeit, sondern Schuld des Zeitalters, es ist die Last der Senilität. Dem greisen Geschlecht sind die Sinne stumpf geworden und welk der einst so blühende Leib.

Freilich, wenn Q so originell, so eigenartig wäre, wie Manche ihn darstellen, könnte man immer wieder stutzig werden, allein seine einzige Originalität ist die steife Form, der eiserne Schematismus. Das pflegt aber sonst das Letzte zu sein, was an die Reihe kommt, wenn Einer auf andere Weise nicht mehr originell sein kann. Sachlich hat Q nichts eigen als die חרטמים, und auch die fand er in der Genesis bei E. Dort fand er sie; er suchte sie, weil er ihrer dringend bedurfte. Ein Turnier zwischen Gott und Pharao galt es zu berichten; da durfte so wenig, wie Gott (und Mose), Pharao direct handelnd eingreifen. Pharao war gleichsam zu profan dazu, dem Oberpriester auf israelitischer Seite, dem Aron konnte auf egyptischer nicht Pharao, das Gegenstück zu Mose, gegenübergestellt werden, sondern auch nur der egyptische Klerus „die“ 'חרט. Der Erzähler, der die חרטמים brauchte, der glaubte Laien und Klerus durch eine unübersteigliche Kluft geschieden; war diese Anschauung bei den Juden der Anfang oder das Ende?

Es wird noch bestritten, dass Rq und Rj sehr auseinanderzuhalten seien. Ich verstehe die Bestreiter nicht angesichts unseres Abschnittes. Unverletzt, fast bis auf den

Buchstaben sind Q's Stücke erhalten, nichts leichter, als sie herauserkennen, J und E nicht nur unentwirrbar ineinandergeflochten, sondern auch so viel hinzugesetzt, ausgelassen, corrigirt im Ausdruck, dass die Aufgabe, die Worte J's E's oder des Redactors zu fixiren, die bei Q eine Kleinigkeit, hier unlösbar bleibt! Genug wenn man im Grossen und Ganzen über das Sachliche und Wesentliche zur Klarheit kommt. Mit der Vorliebe des R für Q ist diese Thatsache nicht entfernt erklärt. Warum knüpft R doch seine Lieblingsideen immer an Worte J's und E's an, nie an Q, der ihm doch näher stand? Dass schon J eigentlich nur eine Neuredaction von E sei, die dann der einzige R mit ihrer Grundschrift und mit Q zusammenredigirt habe, ist eine ganz wunderliche Verlegenheitshypothese, die von Werth nur ist als widerwilliges Eingeständniss, dass noch im jetzigen Text J und E unendlich inniger verkettet, richtiger: verschmolzen sind als beide mit Q. Kein Unbefangener würde leugnen, dass beim Blutwunder die Compositionsmanier eine ganz andere ist nach der Q in JE als die, nach welcher, man weiss nicht, ob mehr J in E oder E in J dort hineingeschoben, hineingearbeitet ist. Seit Astruc ist die irrigste und gefährlichste aller Pentateuchhypothesen: Die „mechanische Mosaikhypothese".

Der zweite Abschnitt Ex 12, 1—13, 16 beginnt wie der vorige mit einem Qstück. Wie jedes אות bei Q wird auch das letzte durch ein Sprechen Jahve's eingeleitet, diessmal wie 7, 8 zu Mose und Aron. Der Inhalt der Gottesrede ist die Aufforderung, künftig den Nisan als ersten Monat ansehen zu wollen und am 14. d. M. einen ganz eigenthümlichen seit dem 10. vorzubereitenden Ritus zu vollziehen. Nach dem was vorhergeht, ahnen die Angeredeten nicht wozu Gott in diesem Augenblick höchster Spannung sich mit Promulgation von Agenden beschäftigt, eine Motivirung folgt erst V. 12, bei Q aber macht das nichts aus. Er beginnt mit dem, was ihm das Allerwichtigste ist, mit kultischen Festsetzungen, grossartig unbekümmert um jede Regel historiographischer Schicklichkeit. Wie lange nach dem vorigen אות und wo der Befehl an die Brüder ergeht, erfahren wir von Q nicht,

wäre der Leser nicht glücklicherweise durch J und E besser belehrt, würde er glauben, mit 12, 1 ff. noch vor Pharao zu stehen. So ist für V. 1—13, eine einheitliche Perikope, an Q's Autorschaft kein Zweifel. Auch nicht für V. 11—13. Wenigstens sind V. 12 f. im Zusammenhang Q's unentbehrlich, theilen auch seinen Sprachgebrauch und das Behagen an unzweideutigster Breite. Allerdings erinnert in V. 11—13 Manches an JE מאדם ועד בהמה 12 wörtlich = 9, 25 E; כל בכור בארץ מ׳ und הכה von Jahve = 11, 5. 12, 29 J, אשר אתם שם = 9, 26 JE; נגף ב erinnert an 7, 27 J, 10, 14 R. Allein diese Parallelen erklären sich hier wie sonst daraus, dass Q eben Rj's Geschichtsbuch gelesen hatte und durchaus von demselben abhängig ist. Am ehesten scheint V. 11 zwar keineswegs von J oder E herzurühren, denn bei denen „ist die ängstliche Eile nicht als Ritus befohlen, sondern geschichtlich veranlasst", aber etwa später in Q eingedrungen zu sein. Denn er scheint weniger hinter V. 10 als 9 zu passen, sein Wegfall würde den Zusammenhang nur bessern. Q V. 13 giebt eine andere Etymologie von פסח als die mit בחפזון 11 doch wohl indicirte. Sprachlich enthält Vers 11 nichts Q allein Eigenes, selbst ככה = Num 8, 26. 11, 15. In V. 11 scheint ein Einfluss und Lectüre von Dt 16, 3 unbestreitbar, aber warum will man für Q beides in Abrede stellen? V. 14 wird die Verse 1—13 abschliessen, der היום הזה ist eben der 14. Nisan V. 6 und Q kann das Passah recht gut חג nennen, da ihm die Grundbedeutung dieses Ausdruckes längst nicht mehr geläufig ist. V. 15—20 muss ich aber dem Kern von Q entziehen und einem Q² vindiciren. Gewiss: Sprachschatz und Styl differiren in nichts von Q. Aber schon der Uebergang von 14 zu 15 ist unbefriedigend. Geradezu lächerlich die Begründung V. 17: Ihr sollt bei Todesstrafe 7 Tage lang nichts Ungesäuertes essen, weil ich an gerade diesem Tage (scl. dem ersten der 7 Mazzothtage V. 16) Euch aus Egypten geführt habe. Ich wäre neugierig, was sich auf diesem Wege nicht begründen liesse! Ein bedeutsamer Anstoss liegt auch in dem הוצאתי 17, wo LXX mit Unrecht ἐξάξω übersetzen, aber in dem Gefühl, hier liege ein gröbliches Vergessen der Situation vor. Q vergisst sich so nicht; um so gewandter weiss er alle kleinen

Anachronismen zu vermeiden, je ungeheurer der grosse Anachronismus seiner Gesammtgeschichtsauffassung ist, mit dem er bis heute so Vieler Augen über die wahre Geschichte Israels so täuschend geblendet hat. Wie viel verständiger ist V. 1—13 scheinbar nur auf die wirkliche Situation des Volkes kurz vor dem Abzuge berechnet, ist erst V. 14 auch der späteren Generationen gedacht! Dagegen wird V. 15 ff. befohlen: Schon am ersten Tage schaffet allen שאר aus euern Häusern — was haben die ausziehenden Israeliten in בתים zu schaffen? Am ersten und siebenten Tage haltet מקרא ק׳ — man denke sich nur einen Augenblick in die Situation! Erst V. 17 geht die Verordnung einer einmaligen Feier zur Verallgemeinerung über ושמרתם את המצות, dann ist Israel an dem Tage der מקרא ק׳, einem Ruhetage, aus Egypten gezogen! Die Zeitrechnung ist gezwungen und des Eindrucks besonderer Ungeschicklichkeit erwehrt man sich schwer. Was ist V. 19 mehr als eine Reproduction des 15 schon ausreichend Gesagten? Sie hat Sinn höchstens, wenn dort von der erstmaligen Feier, hier vom bleibenden Brauch die Rede ist. Diess (um den Umtausch von חמץ 15 gegen מחמצת 19. 20 ausser Rechnung zu lassen) verbietet die Ausflucht, Rj habe das Stück, das in Q hinter der Erzählung vom Auszug gestanden habe, sehr unglücklich an diese Stelle gebracht. Q interessirte sich gar nicht so für das Mazzothfest, dass er seine Feier mit so harten Flüchen einschärft, während er beim Passah keine Drohung für nöthig hält; wohl aber ist das Motiv sehr leicht zu erkennen, aus welchem ein Diaskeuast diese Perikope 15—20 einschob. Passah — Mazzoth war ihm ein Fest, das erste der drei grossen jüdischen Jahresfeste, wie konnte an dieser feierlichen Stelle bloss ein Theil desselben gefeiert und installirt worden sein? Verdienten die Mazzoth weniger an dem heiligsten Punkte der heiligen Geschichte gestiftet zu sein als das Passah? War es Gott mit ihnen minder Ernst? Diese Fragen, dachte Q^2, sollen nach mir keinen frommen Leser von Ex 12, 1 ff mehr bekümmern, es muss einmal und zweimal gleich hier gesagt werden V. 15 und 19: Wer die Mazzothvorschriften im Leisesten übertritt ונכרתה etc. Schien doch auch V. 8 ומצות על מררים ganz

ausdrücklich eine solche nähere Ausführung zu verlangen! Drum frisch ans Werk. — Mich wenigstens wird Niemand überzeugen, dass Q[1] eine מקרא ק׳ verordnet hätte, bevor das heilige Zelt existirte, ohne welches ein rechter Cultus und Gottesdienst ihm nicht denkbar war. War es doch nur die Schwierigkeit, welche erwuchs aus der Collision jenes Grundsatzes mit seinem Wunsche, ein Passahfest — das erste — als Veranlassung der Befreiung Israels aus dem Diensthause darzustellen, was seiner Passahvorschrift Ex 12, 1 ff. den gepriesenen alterthümlichen, ursprünglichen Charakter aufzwang. Und dieser Wunsch ist nicht etwa ein Beweis von einer kräftigen Productivität, er war ihm durch das Buch von Rd mehr als nahe gelegt. Nämlich 12, 21—28 sind mit Unrecht mehrfach zu Q gerechnet worden. Nur V. 28 trägt ausschliesslich sein Gepräge und kann bloss Q angehören. Es wird zwischen 1. 14—28 nichts ausgefallen, der Bestand seiner Lieblingsschrift hier von Rq nicht angetastet sein. Aber V. 21—27, welche die Passahvorschrift an's Volk weitergeben, hat Q nicht geschrieben. Mose allein ruft hier die, zu welchen er reden will, was für Q (von aussergewöhnlichen Fällen 7, 11 abgesehen) weit zu anschaulich ist. So gut wie Mose und Aron immer zur Stelle sind, wenn Gott mit ihnen zu reden hat, so gut ist es das Volk für Jene. Was hätte man auch sonst zu thun als auf Gottes Mittheilungen zu warten? Mose ruft ferner nicht, wie V. 3 befohlen war כל עדת י׳, sondern כל זקני י׳. Q hat in V. 28 wirklich die בני י׳ als Angeredete gehabt. Auch in unserm Stück entspricht 27[b] העם jenen Aeltesten, aber Q ist mit anderem Massstab zu messen als sonstige Schriftsteller. משכו 21 wäre einzig bei Q. Statt צאן 21 sagt Q 1—14 ausnahmslos שה, למשפחתיכם 21 verhält sich zu Q's לבית אבתם 3 wie כל זקני י׳ zu כל קהל עדת י׳ V. 6 (und 3. 28 die Verkürzungen). Bei שחטו הפסח vermisst man lebhaft eine nähere Beschreibung des Subjects von שחט, die der pünktliche Q sich wahrlich nicht versagt hätte (V. 6) V. 22 f. entsprechen den V. 4—14 nur sehr im Allgemeinen. Oben fehlt die אגדת אזוב, ihr Eintauchen ins Blut, ferner dass das Blut im סף ist, worauf dem Verfasser viel ankommt, endlich der Befehl, nicht aus dem Hause hervorzutreten. An-

dererseits ist Vieles aus 1 ff. übergangen, so, um von V. 2 zu schweigen, doch das Datum — eine höchst wichtige Differenz — doch V. 4, 5, 8—11. Hier wird alle Aufmerksamkeit auf den Blutritus verwendet, vom Essen und seiner Modalität gar nicht geredet. Und wo dann beide Stücke sachlich übereinstimmen, ist die formelle Verschiedenheit gross genug; 22. 23 wird der משקוף vor den שתי המזוזת genannt, V. 7 dahinter; V. 23 (27ª) ועבר י׳ לנגף את מ׳ gegen 12: ועבר בארץ מ׳ והכה; 23: פסח על הפתח 12: פסח עליכם: 23 ולא יתן ff. gegen 13 ולא יהיה. Endlich ist Passah bei Q Name des Festes, bei unserem Verfasser Bezeichnung des dabei zu schlachtenden Thieres. Was hiermit für V. 21—23 bewiesen ist, die Verschiedenheit des Verfassers von Q, ist für 24—27 nicht erst Noth zu beweisen. Konnten im Vorigen die Q Freunde noch auf למשפחתיכם sich stützen als Anklang an Q, so finden sich in 24—27 zwar die unleugbarsten Beziehungen auf 21—23, aber Worte und Wendungen, die nur Q eignen, gar nicht. חק, עד עולם, כאשר דבר von der Verheissung Kanaans sind durchaus nicht sein ausschliesslicher Besitz. Das Zwiegespräch aber zwischen den Angeredeten und ihren Söhnen V. 26. 27 ist in Q beispiellos, die Ausdrücke שמר את העבדה הזה 25 und מה הע׳ הזאת לכם 26 von einem Cultusact der ganzen Gemeinde bei ihm unerhört. Das Gleiche gilt von der Vorausbezugnahme auf eine Zeit des Wohnens in Kanaan 25, העם = Israel 27, und ויקד וישתחוו 27. Die einzige aufspürbare Variation des Stoffes von 21—23 ist פסח על בתי בני י׳ 27 statt 23: פסח על הפתח, aber durch einen sehr natürlichen Geschmack ist sie genug begründet. Zu dem leichten Ueberfliessen der זקני י׳ in העם ist 4, 29. 30 ein durchaus analoges Beispiel.

Drei Strömungen sind mit der höchsten Sicherheit in Ex 12, 1—28 nachgewiesen, es erübrigt, sich über ihr gegenseitiges Verhältniss zu verständigen. Nach dem Obigen ist 15—26 ohne Zögern für die späteste zu halten, aber wie steht 21 ff. zu Q? Wäre eine directe Beziehung zwischen beiden Perikopen nicht zu spüren, so wäre die Frage nicht so wichtig und könnte allenfalls unentschieden bleiben. Aber Jedermann sieht, welch nahes Verwandtschaftsverhältniss

zwischen beiden besteht. Der Versuch liegt nahe, der Frage von da aus beizukommen, dass man sich nach der Quelle umschaut, aus der 21 ff. geflossen. An E ist nicht zu denken, für J kann man kaum die זקני ה׳ in 27[b] geltend machen, sonst nichts, als bei einigen Kritikern der Zwang der Noth, da E und Q es nicht sein können und die Redaktion zu gewissenhaft sein muss, um eigene Compositionen einzuschieben. Vielmehr kann nach 11, 4—8 J sich die Verschonung Israels bei der Erstgeburtentödtung nicht so mechanisch vorgestellt haben; da Israel abgesondert in Gosen wohnt, ist die Massregel überhaupt überflüssig; in seinem Bericht über die Ausführung des Schlages erwähnt er solche Vorkehrungen mit keiner Silbe. Sollte Rj der Thäter sein? Kaum möglich; er hätte sich den schönen Zusammenhang von 11, 8. 12, 29 nicht so arg ruinirt, er flickt seine eigenen Schöpfungen nicht beliebig irgendwo in den Quellen ein, sondern sorgt für sie, dass sie dem Organismus sich einfügen und in ihn hineinwachsen. Spräche er hier, so würde man in 29 ff. wohl ein Wörtlein von der Wirkung dieser Thürenbestreichung hören. Also hilft uns nur die directe Vergleichung von V. 1 ff. und 21 ff. weiter. Freilich ein unschätzbarer Fingerzeig liegt in 26 f. Diese Fragen der in Kanaan geborenen Söhne an ihre Väter weisen in deuteronomische Sphäre, und das mit aller nur wünschenswerthen Bestimmtheit. Vgl. das oben zu 10, 2 bemerkte, Ex 13, 8 vorzüglich 13, 14, Jos. 4, 6. 21 von Rd. Daran dass D diese Lieblingswendung, die bei ihm nicht Phrase ist, sondern Ausfluss seiner wichtigsten Interessen und höchst charakteristisch für seine ganze Anschauungsweise, aus Stellen wie die unsrige und Ex 13, 14 annectirte, ist ernster Kritik jeder Gedanke benommen. Kein Zweifel, diese Stellen haben sie aus ihm geholt. Merkwürdig, dass die Phrase sonst immer, auch 13, 14 lautet: והיה כי ישאלך בנך מחר, hier V. 26 aber: והיה כי יאמרו אליכם בניכם. Darum wird wohl nicht Rd der Verfasser der deuteronomischen Hexateuchbearbeitung, sondern eine andere aber ebenfalls deuteronomisch gebildete Hand 21—27 geschrieben haben. Ob der Verfasser selber oder Rd das Stück hier eingeschoben habe, kann zweifelhaft bleiben, das erstere ist wahrscheinlich. Jedenfalls, scheint mir, fand Q

das Stück unseres Anonymus („A“ will ich ihn nennen) schon in seinem JE vor. Beim Einzelvergleich gebührt dem A das Lob grösserer Natürlichkeit und Einfachheit, damit das Präjudiz höheren Alters. Was ist ältere Vorstellung, dass Jahve bei seinem Vernichtungsgang durch Egypten Israel verschonte, weil er es so wollte und ein Versehen bei ihm unmöglich war, oder weil er an ihren Häusern Blut bemerkte? Im Ganzen der Anschauung steht A dem Q nahe und fern ab von JE. Auch ihm bewohnen die Kinder Israel ihre eigenen Häuser, wo, sagt er so wenig wie Q; aber es ist klar, nach 23 stehen sie mitten zwischen den Häusern der Egypter. Hier wie dort unterscheidet Gott an einem äusseren Merkmal die Wohnungen seines Volkes und die der Fremden. Sonst aber ist auf A's Seite Leben und Bedürfniss der Anschauung, bei Q das gewohnte abstracte Schematisiren, das „blinde“ Hinschreiben. Bei A wird das Vieh — sachgemäss — aus dem Stalle gezogen und zum Schlachten genommen 21, bei Q V. 3 wird es „genommen“ V. 3, 4, 5 am zehnten Tage, um am 14. geschlachtet zu werden, woher? wohin? Daran denkt Verfasser nicht, weil er eben immer bloss denkt, was er auch erzählt und nichts sieht. Q V. 7 lässt „von dem Blut“ nehmen und an die Pfosten נתן, damit fertig, bei A 22 sehen wir den Hausvater mit dem Blutnapf heraustreten, einen Ysopwedel hineintauchen und es so an die Pfosten streichen הגעתם אל! Jetzt erkennen wir: das doppelte אשר בסף ist aus dem Interesse der Anschaulichkeit und Lebendigkeit geboren. Bis zum Morgen darf bei A Niemand das Haus verlassen, ein trefflicher Zug, wohl passend zur Idee des Ganzen — Q hat ihn überflüssig gefunden oder selbstverständlich. Nun geht Jahve durch's Land, es zu schlagen, sieht das Blut und geht an den so gekennzeichneten Thüren vorüber; indem er dem begleitenden Würgengel nicht gestattet dort ins Haus zu treten mit dem Unheilsfuss. Dass es speziell die Erstgeburt ist, auf welche der משחית es abgesehen, wird nicht erwähnt, würde ja auch die Frische der Scene nicht erhöhen. Bei A klingt es mehr als schone Gott die blutbestrichenen Häuser, weil er den Gehorsam gegen seinen Befehl belohnen will, bei Q ist es crass gewagt 13: das Blut

dient לכם לאות על הבתים, zum Erkennungszeichen. Auch sind es 23 zwei Männer, die durch die Nacht wandeln, der Herr und sein משחית; der Verderber eine Person. V. 13 ist משחית Abstractum. Damit ist das Staunen über diese einzige Spur einer Engellehre bei Q definitiv abgethan; was von Persönlichkeitsschatten dem מ׳ 13 ankleben sollte, ist ein Erbe aus 23, woher der „Verderber" mit Manchem in seiner Nachbarschaft einfloss. „Das Abstracte ist überall später als das Concrete", sagte 1870 De Lagarde. Wer aber meinen wollte, gerade das sei spät: dieser Würgengel hinter Gott her, als käme sich Gott selber zu Schade vor zum Tödten und Q stimme mit J, der auch הכה י׳ sage, so frage ich ihn, ob man die unbefangene Vorstellung von einem משחית-שטן im Dienste Gottes für jünger zu erklären wagt als das ängstliche Sorgen Q's, es möchte durch solche Mittel- und Hülfswesen der Einzigkeit Jahve's Abbruch geschehen. Und wer jetzt triumphirend den Finger auf V. 12 כל אלהי מצרים und sich der Entdeckung freut, bei Q sei Jahve immer noch, wenn auch übermächtiger, Volksgott, die Existenz anderer Götter werde noch offen gelassen, so möchte der auch bei Gesinnungsverwandten wenig Beifall finden. Schüchtern frage ich, ob dem Q nicht bei seinem בְּהֵמָה 12 ein feiner Gedanke aufblitzte; es seien ja dann durch die Plage auch Egyptens Götter: Rinder. Katzen, Mäuse und wer sonst noch empfindlich mit betroffen worden. Aber ist es gerecht, in einem Athem dem nüchternsten Schriftsteller den einzigen Engel zu entziehen und den trockensten und ernsthaftesten an einer Stelle zum Satiriker zu machen?

Dem צאן A's steht bei Q gegenüber ein שה tadellos, männlich, einjährig, gleichviel ob von Schafen oder Ziegen. Warum lässt Q bei einer so wichtigen Angelegenheit überhaupt die Wahl, wenn er nicht gerade צאן in einer Quelle vor sich hatte und hier keinen Anlass sah ältere Freiheit der Laien zu beschränken. Bei A nimmt jeder Hausvater sein Stück Kleinvieh und vollzieht die Ceremonien. Ist es nicht eine spätere Stufe, wo einem Grübler das Gewissen schlug über die Verschwendung, die dabei unter Umständen mit dem lieben Fleisch getrieben werden musste? Ist der

Verfasser jünger als Q, der jeden Hausvater das זבח־פסח 27 schlachten liess, ein Opfer bringen durch einen Nicht-Ordinirten? Und frank und frei die Ewigkeit dieses Brauches statuirte! Bei Q schlachten auch die Männer Israels, aber es ist kein Opfer, das hier Nichtpriester darbringen dürften, זבח und שחט haben ja längst aufgehört synonym zu sein und vorsichtigerweise befiehlt V. 14 bloss die Ewigkeit des Tages als Festtag, nicht des Rituals. Und endlich — ein cardinaler Unterschied — bei Q wird wie im tiefsten Frieden und bei bester Weile erst der Kalender umgeschrieben, dann am 10. ein Lamm gewählt, am 14. geschlachtet (wobei der 10. sehr verdächtig an den 10. des 7. Monats, den Versöhnungstag, erinnert), bei A spürt man noch etwas von der Eile, dem Ernst der Situation. Sofort ist das Thier zu holen, zu schlachten, die Thüre mit seinem Blute zu bestreichen und dann der Erfolg abzuwarten. Ein Datum wird nicht gegeben, das giebt die Sache selbst. Das Essen, für den Zweck der Plage doch wahrhaftig Nebensache, erleidet die verdiente Nichterwähnung, so auch das Verbot, nichts übrig zu lassen, das in der Situation ja gar nicht begründet war. Hier bei A steht im Mittelpunkt, was allein darin stehen konnte, angesichts der letzten furchtbaren Gottesthat für sein Volk. — Ich sehe keinen andern Weg die Differenzen und die Gleichheiten zwischen A und Q, auch ein paar auffallend lebendige Züge in Q 12, 12 f. zu erklären als durch die Hypothese der Priorität von A. Solange Natürlichkeit, Simplicität, Angemessenheit zur Situation, eine gewisse sinnliche Anschaulichkeit, Concretion für Merkmale des Originaleren gelten, ist jede andere Erklärung abzuweisen, zumal wenn sie im Grunde das höhere Alter von Q 12, 1—14 nur damit gegenüber 21—27 vertheidigt, dass diese Verse nun einmal vor jenen stehen, diese die Ankündigung, jene die Ausführung enthalten. Dagegen ist nicht zu streiten, so wenig wie gegen das gewaltige Argument, Q zeige sich immer so selbständig und originell in Form und Inhalt, dass man ihm eine so genaue Anlehnung an ein schriftliches Vorbild nie zutrauen dürfe. Diess Argument ruht auf dem durch lange Gewohnheit empfohlenen Axiome, Q habe nirgends abgeschrieben, so sehr Andere von

ihm abgeschrieben hätten. Das Axiom ist, allein Lev. 17—26 gogenüber, schon nicht haltbar; trotzdem stehen und fallen mit ihm Marti's Seiten 325—354, mehr oder weniger auch 127—161 und 308—324 (J. f. pr. Th. 1879). Nur das ist richtig, dass Q bei aller Anlehnung doch seinen Grundanschauungen in wesentlichen Punkten niemals untreu wird, nie bloss abschreibt, immer die Selbständigkeit des Gedankens, bis zu einem gewissen Grade auch der Form wahrt, sodass auch in solchen Pericopen nie die ihm allein charakteristischen Merkmale fehlen. Unser Fall ist ein höchst günstiges Beispiel inne zu werden, in wie hohem Grade dieser aussergewöhnliche Schriftsteller Abhängigkeit und Selbständigkeit Hand in Hand gehen lassen kann.

12, 29—36 sind aus J E. V. 29 lautet wie wir ihn nach 11, 4. 5 hinter 11, 8 vermuthen konnten, somit aus J's Feder, dsgl. 30 wegen der Rückbeziehung auf 11, 5. 6. 8, ebendahin gehört V. 31; ist doch das ויקרא למשה (wobei Rj wiederum seinen Favoriten Aron einfügt) in J stereotyp. Ein Widerspruch von V. 31 zu 11, 8 ist nicht vorhanden, der zu 10, 28 zuzugeben, dient aber unserer Quellenscheidung nur zur Empfehlung, denn 10, 28 redet E. 12, 32 stammt von E cf. 10, 9—11. 24. In V. 33 sprechen für J העם und מחר ל 10, 16 Wichtiger ist, dass V. 33 nur Halt hat als Vorbereitung von 34 und dieser nur als Begründung von 39. 40. In V. 34 erinnert an J sprachlich העם und משארת = 7, 28; in 39 f. התמהמה = Gen. 19, 16. In V. 35 f. bezeichnet das ובני י׳ den Beginn einer anderen Quelle gegenüber 34 העם; כדבר מ׳ sieht auf 11, 2. 3 zurück. V. 37 ist gänzlich aus J E. נסע beweist nicht für Q, sondern ist den anderen Erzählern ebenfalls geläufig. רעמסס erinnert zunächst an 1, 11 E; בני י׳ passt vortrefflich in E's Bericht, nicht minder 37[b] der Gegensatz von טף und גברים cf. 10, 10 f. Zu צאן ובקר vgl. V. 32; zu רב 1, 9; zu ערב Num. 11, 4, כבד מאד, sonst bei J, ist nicht selten genug, um bei E aufzufallen. Mithin ergiebt sich V. 32. 35—38 als der vorn beschnittene Rest von E's Auszugsbericht, V. 29—31. 33 f. 38 f. als die auch nicht ganz unangetastete Relation Js.

In V. 40 erhebt nach längerem Schweigen Q seine Stimme.

Rq hat etwas nach V. 28 ausfallen lassen, weil es ganz und gar von dem anschaulicheren J E-bericht sich abhängig zeigte; die chronologische Notiz schien ihm mit Recht wieder charakteristisch und wichtig genug, um sie aufzunehmen. Die Verse 40, 41 sind sachlich und formell echte Kinder Q's. Wenn die 430 Jahre sich mit den Genealogien Ex 6 schlecht vereinigen, so wirft das höchstens auf die letzteren ein bedenkliches Licht; dass Q hier am Schlusse des Egypten-aufenthaltes die Dauer desselben verschwiegen haben sollte, ist undenkbar. Merkwürdig ist das eifrige בעצם היום הזה; wenn es auch immer, da V. 40. 41ᵃ sicher ursprünglich davor stehen, ungeschickt bleibt, wird es durch die Annahme etwas begreiflicher, dass vor V. 40 bei Q der 15. Nisan als der Tag des Auszugs ausdrücklich namhaft gemacht worden. LXX nahm Anstoss daran und liess es fort. Trotz aller formellen Verwandtschaft kann V. 42 aus Q nicht stammen. ליל שמרים klingt deuteronomisch, Q's Vv. 14. 41 haben den Auszug und seine Feier an einem Tage; ebenso natürlich auch der Verfasser von 21—27. Aber unsern Vers zu J E zu stellen, ist auch gewagt. Er athmet einen andern Geist als den Js und Es; wir wollen uns jeder Hypothese über seine Abstammung enthalten, nur bemerken, dass D ausdrücklich den Auszug Nachts stattfindend dachte, daher einleuchtet, auf welcher Traditionsstufe unser Vers steht. Vorgestellt werden sich J und E den Auszug auch als einen nächtlichen haben, aber von der schlichten Thatsache bis zur Festsetzung einer ליל שמרים לי׳ ist ein weiter Schritt. — V. 43—49 stimmt im Geiste trefflich zum Priestercodex; möglich, der kurzen Sätze wegen, dass Q darin einer älteren Quelle folgte. V. 50 fast buchstäblich wie 28, ist die mechanisch hingeschriebene Unterschrift zu einer Reihe von Vorschriften, die vorerst noch gar nicht zur Anwendung kommen konnten. V. 51 ebenfalls getreulich in Q's Wendungen und Ton giebt den Schluss zu dem ganzen Tagewerke des 15. Nisan. Offenbar haben wir uns (13, 20) auch bei Q wie bei E (12, 37) Israel an seinem Schlusse glücklich in Suchoth angelangt zu denken.

13, 1—16 folgen nun noch einige Verordnungen die, wie sie da lose hängen ohne rechten zeitlichen und localen An-

haltspunkt, in hohem Grade den Eindruck des Zwischeneingekommenen hervorrufen. Allgemein zwar rechnet man V. 1. 2 zu Q. Aber dass bloss Mose der Angeredete ist, befremdet ein wenig, weit mehr die unerhörte Kürze, mit zehn Worten ein so wichtiges Gesetz zu erledigen! Auch enthält V. 2 kein Wörtchen, das Q allein charakteristisch! Das Motiv für einen Q² die Worte hier einzuschieben, liegt auf der Hand und wenn nicht Num 3 (namentlich V. 11, 12, 13) eine der unsrigen sehr ähnliche Stelle vorauszusetzen schiene, so würden wir uns dabei beruhigen. Jedenfalls ist zum Mindesten die Stellung der Verse von Rq verschoben; es ist nicht abzusehen, warum Gott erst vor dem Auszuge oder während desselben noch in aller Ruhe eine Passahthorah promulgirt und diese für den Augenblick weit wichtigere und angemessenere Bestimmung über die Heiligung der Erstgeburten sich bis nach dem Auszuge aufspart. Zum Abschluss wird die Frage aber besser bei Num 3. 4 als hier gebracht. — In V. 3—16 scheiht auf den ersten Blick wirklich Einiges für J zu sprechen. העם V. 3, das Land der Kanaaniter etc. V. 5.: אשר נשבע י׳ א׳ 5, ארץ זבת חלב ודבש 5 haben wir uns gewöhnt für Merkmale seiner Schriftstellerei zu halten. גב־ל ist ihm wirklich recht geläufig = 7, 27 und ביד חזקה 9 = 3, 19. 6, 1 — allein beide Stellen mögen von Rj herrühren. מועד 10 wie 9, 5 bei J. מחר haben wir oft bei J gelesen wie hier 14. Dennoch hat J unser Stück so wenig wie E verfasst. Die sprachlichen Berührungen erklären sich nicht sowohl aus Zufall als aus der Abhängigkeit des wirklichen Verfassers von J E. Wenn J wusste, der Auszug habe gerade „im Monat Abib" stattgefunden, warum erwähnt er das erst hier? Auffallend wären bei J העביר, sonst im Pentateuch nur Lev 18, 21 D 18, 10, הקשה פ, das הרג der Erstgeburt statt נגף הכה und מות. Wohl aber heisst es 4, 23 bei R אנכי הרג את בנך בכרך. Von Merkzeichen D'schen Stils wimmelt der Abschnitt. זכור noch dazu mit את היום wie Ex 20, 9 und D 5, 12, was damit auf gleicher Stufe steht הוצאנו י׳ ממ׳־־שמור 16. 14. 9. 3 und יצא ממ׳ ohne oder mit Hinzufügung von מבית עבדים 3. 14 hat in D unzählige Parallelen 4, 20. 37[b]; 5, 15. 7, 8. 19; 9, 28. 16, 1. 13, 6. 11. 29, 19 zu זכור את יום

cf. D 16, 3; der Zusatz ביד חזקה bei הוציאך in D 4, 34ª 5, 15. 6, 21. 7, 8. 19. 9, 26. 11, 2. 34, 12. 26, 8. Jos 4, 24, בחזק יד ist keine nennenswerthe Variation davon. Zu V. 4 cf. D 16, 3 zu 5 D 7, 1, die überschwängliche Begeisterung für Kanaan, das schöne Land, dies Preisen all seiner mannigfachen Vorzüge ist am besten aus deuteronomischer Stimmung verständlich, über die Rücksicht auf die Söhne und das Zwiegespräch zwischen Vätern und Nachkommen ist oben genug gesagt. V. 8 זה עשה י' לי ב wie D 4, 34ᵇ, אשר עשה לכם י' במ' cf. 19, 1. 20, 1. Zu 9ª und 16 bilden D 6, 8. 11, 18 genaue Parallelen; למען יהיה תורת י' בפיך ist so recht D's Herzenswunsch. שמר את החקה V. 10 ist jedem Leser D's vertraut, für מועד 10 erinnere ich ihn an D 16, 6 מועד צאתך ממ', auch gelegentlich der Passah-Mazzoth-Verordnungen. Das singularische „Du" in der Anrede an das Volk, das dann doch so oft in den Plural überspringt und am Ende selbst einem הוציאנו Platz macht, beobachtet man ausserhalb D selten so reichlich wie Ex 13, 3—16. V. 3—10 stimmt oft bis auf die Worte hinaus mit D 16, 1—8. Offenkundig ist die Perikope ein Eintrag des Rd. Der predigende Ton, der Wortreichthum, das Ueberwiegen der überredenden Elemente innerhalb gesetzlicher Vorschriften, die stete Application an den Zuhörer, die Verwendung geschichtlicher Facta und zwar weniger, aber dieser wenigen in unermüdlicher Wiederholung, schlägt jeden Zweifel nieder; wer sie einmal recht gesehn, muss die D'sche Physiognomie hier wiedererkennen. Steht somit fest, dass 13, 3—16 nach D geschrieben worden sind, so ist die Unmöglichkeit jener Hypothese Hitzig's, 13ᵇ, 15ᵇ wären einschränkende spätere Einschübe, dargethan. Ausser Wellhausen hatte bereits 1867 Kuenen die Einheit des Stückes gut gehandhabt. Zu עבדה V. 5 vergl. man 12, 25. 26 und erkenne die verwandte geistige Sphäre, in der beide Verfasser lebten.

Der 2. Abschnitt bestätigt vollauf, was wir aus dem ersten über das Verhältniss der Quellen und die Arbeit der Redaktoren zu lernen glauben. Zuerst erzählen J und E die Geschichte des Auszuges in der Nacht als eine Folge des Entsetzens der furchtbar gestraften Egypter; nicht eine Geschichte wie sie war, aber: wie sie hätte sein

können, lebendig, drastisch, ohne Einmischung fremdartiger Interessen. Mit gewohnter Freiheit schmolz Rj ihre Berichte in einen gut lesbaren zusammen. Rd kam hinzu mit den Liebhabereien eines Theologen und Cultusrathes; das rein Historische tastet er nicht an, aber als Q das Buch aus den Händen der deuteronomistischen Redaktion überkam, fand er 4 neue Perikopen darin, die ihm, wie es zu gehen pflegt, am besten gefielen und theilweise hochnachahmenswerth 12, 21—27, 12, 42, 13, 3—10, 13, 11—16. Ein getreues Abbild seiner Vorlage lieferte er selber, einen dünnen historischen Faden, dessen Keuschheit und Treue noch heute historische Kritiker verehren, an dem aber ungleich wichtigere cultische Institutionen hängen. Allles zusammen schob Rq in einander, wie immer pietätsvoll, seinen Q nur einmal kürzend nie verändernd.

II. Ex. 13, 17—18 (der Zug bis zur Ankunft am Sinai).

13, 20 gehört zu Q, 13, 21 f. zu J, 13, 17b—19 zu E, alles unbestreitbare Behauptungen. Da 17b sich trefflich an 12, 38, wo E zum letzten Mal redete, anschliesst, so wird 17a wohl ein Zusatz des Rd sein (ויהי בשלח פ׳ העם), der damit von den Verordnungen wieder zur Erzählung zurücklenkte.

Dass in cap. 14 drei Quellen fliessen Q, E und J scheint Wellhausen ja zur Anerkennnung gebracht zu haben. Dann hat V. 1—4 alle Ansprüche Q zugeschrieben zu werden. נכבד ב׳, um von vielen anderen Kennzeichen zu schweigen, sucht man sonst im Hexateuch in dieser Bedeutung vergebens; es erscheint überhaupt nur noch Hagg. 1, 8; Ez. 39, 13; Grund genug, es lieber bei Q als JE zu vermuthen. Nur V. 3 macht einige Sorge, der übrigens zwischen 2 und 4 fast so gut fehlen wie stehen kann. Die Reflexion Pharao's darin ist fast zu natürlich. Was interessirt es den Q, wie Pharao denkt? Genug, dass Gott ihn verstockt, ihn in's Verderben treibt (das alle Heiden treffen möge!) und die Eg. noch im Tode zur Anerkennung seiner Allmacht zwingt; psychologische, d. h. menschlische Vermittlungen für Pharao's Thun

und Lassen aufzusuchen, scheint Q sonst kleinlich. Ex. 7, 9 bei Q redet Pharao mit königlicher Kürze תנו לכם מופת, aber es steht dabei, zu wem er's redet und 7, 11 ruft er einmal (Pharao's Rufen schwebte aus JE dem Q noch vor) aber es steht dabei לחכמים. Aber aus J und E kann der Vers auch nicht stammen. Hier ist die Vorstellung, dass der Auszug Israels wider Pharao's Willen mit Gewalt unternommen sei und dass Jener nichts wünsche und hoffe als den Untergang des stärkeren Feindes. Nicht Aerger, dass er der Betrogene sei und Mose das Volk doch nicht blos zu einem Wüstenfeste hinausgeführt habe, zeigt Pharao V. 3, sondern den Hass des im längeren Kampf Unterlegenen, der keine neue Dienstbarkeit der Abgefallenen, sondern Tod und Rache über sie herbeisehnt. Bei JE aber — jeder Ausdruck in V. 31. 32 lehrt es — hoffte Pharao, durch das Fest, das Israel seinem Gotte nunmehr ganz ungestört feiern dürfe, werde auch von ihm Jahve's Zorn genommen werden, zumal unter Mitwirkung der dankbaren Gebete des losgelassenen Volkes. Nur zu dem vermeintlichen Opferfest hatten die Egypter ihre Kostbarkeiten ausgeliehen, nur für 3 Tage durfte man das Volk wohl ohne צדה ziehen lassen. Ohne Zweifel nur auf wenige Tage meinten die Egypter Israel losgegeben zu haben. Die Tage gingen vorüber, kein Israelit wird gesehen. Statt dessen kam die Botschaft, sie seien entflohen. So war man denn betrogen. Nicht bloss seine Erstgeburt war man los, sondern obendrein noch das verschmitzte Hebräervolk, auf deren kräftige Arme schon mehrere Festungsbaupläne warteten. Wie das empörte, wie man zornig anspannen liess und versuchte, die Masse gefangen zurückzuholen — diess erwarten wir von EJ zu hören. So ist V. 3 gewiss nicht dorther entnommen; wollen wir nicht beim non liquet bleiben, so hat Q hier sich selber übertroffen. Beachte noch das Suffix der 3. plur. in אחריהם V. 4 trotz חחנו und der Anrede an Mose; auch das so kurze ויעשו כן, nachdem man fast vergessen, wer denn und was er zu thun hat. Bei Q muss jedenfalls auf die Erfüllung ihrer Pflicht seitens der Israeliten sofort die seitens Gottes folgen: das geschieht V. 8. V. 5 aber hat J zum Verfasser. Der

מלך מ׳ ist indifferent, העם, das blosse ישראל, מה זאת עשינו ist ihm günstig. „Diener“ an Israel zu behalten, ist nach cap. 5 das begreifliche Hauptinteresse Pharao's; bei E mehr, dass sie nicht zu zahlreich werden. הפך cf. 10, 19. Auf לבב, das Schreibfehler sein kann, ist nichts zu bauen. V. 6 schliesst sich gut an V. 5, der Uebergang des Plur. in den Sing. befremdet nicht. Dagegen ist 7 eine Parallele zu 6, wenigstens ויקח V. 7, nur durch ein Wort von לקח V. 6 getrennt, scheint mir diese Annahme zu begünstigen. Dann wäre V. 7 aus E, von dessen Erzählung Rj natürlich den Anfang abschneiden musste. Eine interessante Parallele zu 5^{a} 6^{b} bildet Gen. 31, 22 f., ein Stück, das meist wie das ganze Capitel zu E gerechnet wird, in welchem aber vielleicht noch mehr als Wellhausen nachgewiesen hat, auch gerade V. 22 f. aus J herrühren dürften.[1])

Um in 8^{b} ein Fragment Q's anzuerkennen, genügt die Erinnerung an 6, 6. Aber man muss auch 8^{a} dahin ziehen, schon wegen der genauen Uebereinstimmung mit V. 4^{a}. Wenn V. 7 von E stammt, so kann 8^{a} nicht von diesem Autor geschrieben sein; E ist nicht so confus die Ursache nach der Wirkung zu erzählen. Trefflich passt für Q V. 8 hinter 4: Israel gehorcht, Gott verstockt, Pharao verfolgt: das Anspannen, Rüsten, Bemannen der Streitwagen zu berichten, wäre dem Kargen Zeitverschwendung. V. 9 hat guten Anschluss an 8, etwas herauszuschneiden und auf E's Rechnung zu setzen (mit Wellhausen) scheint mir unzuträglich: warum sollte Q denn nicht das Subjekt von וירדפו in erschöpfender Breite exponirt haben? Zudem treibt Rq solches Ineinanderschieben kleiner Stücke durchaus nicht mehr. Endlich kann Rj das Verfolgen nicht zweimal in seinem Buch gebracht haben; behielt er es bei aus J, so musste er es aus E tilgen und woher hätte Rq es denn bekommen, um es wenigstens bruchstückweise in seinem Q-fragment auf-

---

1) Dort heisst es 25^{a} וישג לבן את־יעקב und Wellhausen behauptet, letzteres sei der terminus aus J, E aber sage דבק, was ich bezweifle, indem ich — theils um unserer Parallele willen — V. 25 zu E rechne, V. 22 f. aber zu J.

tauchen zu lassen? V. 10 ist allem nach bis מאד von J. Dass mit ויצעקו ein Anderer ihm in's Wort fällt, ergiebt sich unverzüglich aus dem ohne alles Bedürfniss beigesetzten Subjekt בני י'. Die natürliche Fortsetzung zu ויראו מאד ist V. 11 die heftige Rede wider Mose, welche nebst der Beschwichtigung d. h. 11—14 J gebührt. Es liegt auf der Hand, dass diese Rede mit ihren verzweifelten undankbaren Anklagen zu $10^{b\beta}$ übel passt. J konnte das Volk nicht so den rechten und den schlechtesten Weg zugleich ergreifen lassen. Besonders individuell gefärbt ist die Rede 12—14 freilich nicht. Eine Weigerung Israels, sich von Mose befreien zu lassen, hatte J nirgends erzählt. Wäre es nicht zu modern zu vermuthen, J habe nicht Thatsächliches in 12 zu berichten gemeint, sondern nur mit feinem Scharfblick die armselige Liebhaberei vieler Menschen schildern wollen, die um jeden unverhofften Schicksalsschlag sich noch das bunte Mäntelchen hängen: „Ich hab's ja gleich gesagt," und so die persönliche Eitelkeit noch füttern, während das Herz blutet. Anders könnte ich J's Verfasserschaft nicht wohl handhaben, weil 5, 21 nach 4, 31 nichts bedeutet. Sonst würde ich den Verfasser in Rj suchen. V. 13 nimmt nicht auf den Inhalt der Rede, nur auf ויראו מאד Rücksicht, zu unserm Staunen werden so böse, unwürdige Worte gar nicht gerügt. Also gewiss 10^a, 13 f. rein von J, 11 f. von J oder Rj, V. 10^b (= 3, 9) von E.

V. 15 ist sicher nicht Fortsetzung zu 14, also nicht von J. Vieles erinnert an Q, dem חנים bei ihm 9 musste ein נסע folgen. Es ist als ob in unserer Perikope jede Quelle ihr נסע haben wollte, E hat es 19^a, J 19^b, was liegt näher, als das V. 15 Q anzurechnen. Freilich מה תצעק אלי ist für Q zu lebhaft; wenn es nicht ursprünglich hiess מה תצעקו אלי, also ein Rest von E wäre, so möchte es schon R zum Verfasser haben. V. 17. 18 wie der Rest von 15 in ihrem genau zu V. 4 und 8 stimmenden Bau gliedern sich von selbst in Q ein, minder sicher V. 16. Die Worte darin sind Q alle geläufig, nur nicht הרם את מטך, weil in Q Aron allein einen Stab führt und der bei diesen Vorgängen selbst bei Q unter dem Eindruck von JE zurück-

trat. Ebensogut könnte V. 16 ganz aus E stammen, dem gerade die Zusammennennung von Hand und Stab des Mose geläufig ist, cf. noch 9, 22; 10, 12. Die Eigenthumsfrage ist um so schwerer zu schlichten, da Q, hier E folgend, genau die gleiche Vorstellung bevorzugt. — V. 19[a] und [b] sind durchaus Parallelen, hier ויסע וילך מא' dort ויסע ויעמד מא', hier מלאך האלהים dort עמוד הענן. Selbst noch לפני מחנה und מפניהם sind zu vergleichen. 19[a] ist für E sicher wegen מ'ה ebendamit 19[b] für J cf. 13, 21 f. V. 20 (ob ויאר את הלילה verschrieben ist aus ויאת הלילה und es kam = Jes. 41, 25? LXX: *καὶ διῆλθεν ἡ νύξ*) schliesst gut an 19[b]; gehört zu J auch wegen כל הל', worauf E mindestens nicht reflectirt. V. 21[aα] und 21[b] könnte gleichgut aus Q oder E stammen, ob man wegen בקע המים (V. 16: את הים) eher an E denkt? Aber 21[aβ] ist für J zu behalten. Die Nacht wie 20[b] 10, 13, רוח קדים = 10, 13, statt חרבה haben E u. Q יבשה. Der starke Wind = 10, 19. V. 22[a] schrieb der Verfasser von 16[b]; 22[b] der von 21[b], V. 23 der von 4. 8. 9. 17. 18, also Q. V. 24 f. tragen J's charakteristisches Gepräge, selbst wenn 25 nicht ausdrücklich auf 14[a] zurückblickte. V. 26 stützt sich auf 22; für E wäre das dreimal wiederholte על etwas auffallend. 27[a] bis הים trägt das gleiche Geschick; der Rest von 27 gehört zu J. Ausser deutlichen Parallelen zu 24 f. passt וינער und ganz 27[b] am besten in J's Anschauung. Den untadeligsten Anschluss an 27[aα] hat 28[a]. Soll man wegen ויכסו an E denken? 28[b] erinnert an J 8, 27, dürfte daher von ihm, wenn nicht von Rj stammen. V. 29 sieht aus wie eine Glosse, die das freudige Ergebniss des Tages für Israel noch einmal mit frommem Augenaufschlag dem Verderben der Egypter gegenüberstellt. הלך statt בוא 22 fällt auf. V. 30 f. gehören fragelos zu J, das abschliessende ובמשה עבדו schmeckt ein wenig nach Redaktion, aber wenn V. 11. 12 echt sind, so wäre mindestens ובמשה in J sehr wohl haltbar.

So ist in Cap. 14 der Hauptbericht J's Werk, als: V. 5. 6. 10 (bis מאד) 11? 12? 13 f. 19[b]. 20. 21[aβ]. 24 f. 27 (von וישב an). 28[b]. 30 f. Von Q bestimmt 1—4. 8 f. 15. 17 f. von E: 7. 10 (von ויצעקו an) Einiges in 16. 19[a]. Für den

Rest ist zwischen Q und E wegen ihrer sachlichen Uebereinstimmung und des Fehlens sprachlicher Indicien schwer zu entscheiden. Im Ganzen werden wir eher geneigt sein, Q's Partei zu ergreifen; denn Rq giebt sonst Q entschieden den Vorzug vor der Darstellung des gleichen Stoffes in JE; es ist unbequem ihn sich hier plötzlich wie verliebt in E auf Kosten seines Q vorzustellen.

Im folgenden Abschnitt 15, 1—21 stehen zunächst V. 20f. in keiner Beziehung zu 1—19. Dasselbe Lied doppelt singen zu lassen, ist nicht alterthümlich oder nicht geschmackvoll, לחם V. 21 auf die siegenden Männer Israels V. 1 zu beziehen durchaus gezwungen. Kein Zweifel bleibt, was älter sei, ob der Bericht, der den Weibern das Singen lässt wie den Männern das Streiten, oder der, wo Mose und alle בני י' den schuldigen Dank an Jahve entrichten, ob der, wo gesungen wird, wie das Volk es liebt, im Wechsel der Strophen, unter Begleitung von תפים und מחלת oder der wo sie „singen und also sprechen"; ob der, der in ein paar Worten den Inhalt des Gesungenen kurz andeutet oder der, welcher so glücklich gewesen, eine authentische Abschrift des damals — natürlich von Mose selber — gedichteten und componirten Liedes seinem Buche einverleiben zu können. Man lese, zweifelt man noch, flugs I. Sam. 18, 6—8! Man könnte E als Verfasser vermuthen, allein מרים הנביאה אחות אהרן will für den Erzähler sich minder schicken, der 2, 1—10 schon die אחתו eine so bedeutende Rolle spielen liess. Neben תף stehen 31, 27 bei E anders als hier כנור. So wird J übrig bleiben, רמה בים entspricht trefflich seiner Anschauung 14, 27. Dann muss 15, 1—19, da es zu Q Niemand zu rechnen wagt, von E aufgenommen oder späterer Einschub sein, eine Erweiterung des Liedes 21[b]. Gegen die erste Annahme habe ich Bedenken. Zwar nicht auf Grund von V. 19, denn der fällt so offenbar aus Ton und Rhythmus des Ganzen heraus, dass ich ihn mit Nöldeke für eine späte Glosse erkläre, entsprungen einem epigonenhaften Bedürfniss nun am Schlusse des Liedes die Hauptsache möglichst behaltlich uud treu nach 14, 23. 28f. ohne poetische Floskeln noch einmal hervorzuheben. Mit 17. 18 steht 19

nicht auf einer Stufe und 19[b] ist buchstäblich aus 14, 29 abgeschrieben, den wir doch für einen sehr jungen Vers halten mussten. V. 1[b]—18 — und warum die Einleitung 1[a] davon losreissen? — sind aus einem Guss. י׳ ימלך לעלם ועד 18 bildet einen so schönen Schluss wie אשירה ff. einen tadellosen Eingang. Die Erweiterungen gegen das Ende hin hat man wohl bloss gefunden, weil man das Lied im Ganzen für alt hielt, Einiges aber in 16—18 dem widersprach. Zwar wäre nach Wellhausen 15, 17 ursprünglich: „Du brachtest dein Volk zum Berge deines Erbes, zum Orte, den" etc., die folgende Erklärung aber: „Zum Heiligthum, das deine Hände gegründet" falle aus der Situation, denn der Berg des Erbes sei das gebirgige Land Palästina und nicht der Zion. Die Gedanken, für welche Wellhausen hier (Gesch. Israels, 22) Belege sammelt, sind fein und wahr, aber mit der Berufung auf Ex. 15, 17 ist wenig gewonnen. Gewiss kann 17[a] הר נחלתך so verstanden werden, wie es D 3, 25 geschieht und selbst noch (dem Anschein nach) in der Paraphrase die ψ 78, 54 von V. 16 f. giebt. Aber ψ 74, 2, der von Ex. 15, 16 f. nicht minder abhängig ist und gewiss älter als ψ 78 interpretirt entgegengesetzt. Und wenn auch 17[a] bloss an ganz Palästina gedacht wäre, könnte derselbe Verfasser nicht 17[b] den Kreis verengen und vom Lande auf seinen Mittelpunkt sich zurückziehen? Das vereinzelte אדני neben vielen י׳ V. 17[b] hat mehrfach in Psalmen Analoga und der Bau der nach Wellhausen eingeschobenen Zeilen unterscheidet sich nicht im Mindesten von dem des übrigen Stückes. Das Lied, dessen Integrität wir somit behaupten (auch Spuren eines mosaischen Originals hat in V. 1. 2. 3 Dillmann nur mit höchster Willkür gefunden) kann aber nicht alt sein, nicht von E. Nie heisst Gott hier א׳. Es ist auch nicht älter als E, denn dem Verfasser haben die beiden Berichte über den Meeresdurchzug sowohl der von E als von J vorgelegen, auf Deut. nimmt er deutlichen Bezug. Der Grund, wesshalb die Alterthümlichkeit des Liedes so hoch gepriesen worden ist und noch wird, ist hauptsächlich der ungemein bestechende, dass das Lied an einer so frühen Stelle der Bibel steht. Kritischer Weise würde man bei dem

Liede schon so viel Säcula vom Mosezeitalter abziehen, wie bei den Pseudo-לדויד-psalmen vom David'schen. Wir aber bemerken lediglich nichts, was dem Liede Anspruch auf ein höheres Alter als das mittlere der Psalmen verliehe, Vieles, was in jene Zeit herabführt. Rj denke ich, oder bald darauf ein anderer R hat den Psalm als Glosse auf 21[b] gedichtet und schön genug gefunden, ihn hier dem Mose in den Mund zu legen. Besonnene Kritik erklärt die Uebereinstimmung in Sachen und Wendungen zwischen cap. 15 und 14 nicht daraus, dass die prosaischen Erzähler überhaupt oder gerade cap. 14 diesen ψ zum Muster genommen hätten, zumal der ausgezeichnet gleichmässige Rythmus eine hohe, durch lange Uebung gewonnene Vollkommenheit in Beherrschung der Form, wie wir sie für die erste Königszeit nicht annehmen dürfen, aufweist und Gedanken wie 17[b] auch wohl 18 vor der deuteronomische Epochen unbelegbar sind. Man vergleiche nur 2 יה ויהי לי לישועה und 14, 13 ישועת י׳ (14, 30); 3: י׳ איש מלחמה und 14, 14 י׳ ילחם לכם (14, 25) 4 מרכבות פ׳ und 14, 25 וחילו = 14, 28[a]; שלישיו = 14, 7 E; ים־סוף = 15, 22 יכסימו 5 = 14, 28[a]. Der רוח, wenn auch im רוח אפיך 8 = 14, 21 J. נערמו מים und נצבו כמו נד entspricht E's Vorstellung. Uebrigens תהמת in 8 ein Lieblingswort späterer $\psi\psi$ und לב ים ein spätes Bild. אמר אויב 9 erinnert an 14, 25, wenn nicht gar an 14, 3 ארדף אשיג klingt stark an 14, 9 an, wenn auch die ja beliebte Verbindung dieser beiden Worte (Gen. 31, 25; Dt. 19, 6; Jos. 2, 5; ψ 7, 6 18, 38) nichts beweist. Das Prädicat נורא תהלת 11 für Gott ist doch gewiss nicht alt. Auch nach V. 11 fehlt es nicht an Anklängen an JE's Schreibweise. כחלתך ist namentlich bei D beliebt. Kurz: Form, Vorstellungskreis, Theologumena — alles passt zu der deuter. Epoche und zu einem Verfasser, der entweder E und J schon zusammengeflochten vorfand oder sie selber zusammenflocht. Die übrigen Merkmale der Alterthümlichkeit sind nur solche von archaistischen Velleitäten. Es ist kein übler Psalm, Ex. 15, aber ist es denn eine Beleidigung, wenn ihn Rj gedichtet haben soll?

Die Zeit zwischen dem Durchzug durch's Schilfmeer

und der Ankunft am Sinai wird ausgefüllt durch einige Erzählungen von den Unbequemlichkeiten des Wüstenzuges und von Gottes Grösse, der immer Rath weiss und zur rechten Stunde den Seinen aus der Noth hilft. Drei Abschnitte heben sich deutlich ab: Die Wassernöthe 15, 22—27; 17, 1—7, die Hungersnoth 16, die Kriegsnoth 17, 8—16, denen sich 18 mit ganz andersartigem Inhalt anschliesst.

(Schluss folgt.)

Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium.

Von

Prof. Dr. **H. Holtzmann.**

2.

Die Frage nach der Identität des Verfassers.

Mehrfach schon fanden wir uns (vgl. Jahrgang 1881, S. 702 f.) von der Frage nach der Priorität zurückgeworfen auf die andere nach dem einheitlichen Ursprung beider Schriften. Dieser ist nun schon von G. Eichhorn[1]), Johann Daniel Schulze[2]), Credner[3]), De Wette[4]), Lücke[5]), Grimm[6]), Ewald[7]), Ebrard[8]), Reuss[9]), K. R. Köstlin[10]), Keim[11]), Düsterdieck[12]), Bleek-Mangold[13]), Huther[14])

---

1) Einleitung in das N. T. II, S. 281 f.

2) Der schriftstellerische Werth und Charakter des Johannes, 1803. S. 236 f.

3) Einleitung in das N. T., 1836, S. 677.

4) Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. 6. Ausg. 1860, S. 395 f.

5) Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes 3. Ausg. III, S. 152 f.

6) Studien und Kritiken, 1847, S. 171 f. 1849, S. 269 f.

7) Jahrbücher der biblischen Wiss. III, S. 174 f.

8) Die Briefe Johannes (Olshausen's biblischer Commentar, VI, 4), 1859, S. 9 f.

9) Die Geschichte der heil. Schriften N. Testaments, 5. Ausg. 1879, I, S. 236.

10) Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Joh. 1843, S. 3 f.

11) Geschichte Jesu, I, 1867, S. 149.

12) Die drei johanneischen Briefe, I, 1852, S. LVII f.

13) Einleitung in das N. T. 3. Aufl. 1875, S. 682 f.

14) Kritisch exegetisches Handbuch über die drei Briefe des Apostel Johannes, 4. Aufl. 1880, S. 16 f. 21 f.

und Anderen auf so entschiedene Weise behauptet und so glänzend vertheidigt worden, dass Zweifel daran fast von vornherein in das Gebiet der „Hyperkritik" zu verweisen und auf gewohnheitsmässigen Scrupelfang zurückzuführen scheinen. In der That muss jede wissenschaftliche Untersuchung der Frage mit Vergegenwärtigung des mächtigen Beweismaterials anheben, worüber die traditionelle Lösung des Problems zu verfügen hat. Dasselbe vertheilt sich auf die Gebiete der Schreibart und der Begriffsbildung. In beiderlei Beziehung gehört hierher jene ganze Reihe von Parallelen, auf deren Grund unser erster Artikel das ganze Verfahren eingeleitet hat (S. 691 f.) Unter den hier zusammengestellten Gedankenverbindungen, über welche der Evangelist und der Briefsteller in gleicher Weise verfügen, kommen besonders die zahlreichen Fälle in Betracht, da sich innerhalb eines gemeinsamen Typus freie Variationen einstellen in Bezug auf ganze Satzgefüge[1]) wie auf einzelne Phrasen[2]). Was speciell den Sprachgebrauch,

1) Man vergleiche beispielsweise

1. Joh. 5, 10.		Joh. 3, 18.
	ὁ μὴ πιστεύων	
τῷ θεῷ		
ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν		ἤδη κέκριται
	ὅτι	
οὐ		μὴ
	πεπίστευκεν εἰς	
τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ		τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς
	υἱοῦ	
αὐτοῦ		τοῦ θεοῦ.

2) Man achte in der Tabelle auf Fälle wie *εἶναι πρὸς τὸν πατέρα* 1, 2 = Joh. 1, 1. 2 (*θεόν*); *τηρεῖν τὸν λόγον* 2, 5 und *ποιεῖν τὰς ἐντολάς* 5, 2 (?) = Joh. 14, 15. 21; 15, 10 (*τηρεῖν τὰς ἐντολάς*); *τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* 3, 8 = Joh. 8, 41 (*τοῦ πατρὸς ὑμῶν*); *ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* 1, 10 und *οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν* 3, 15 = Joh. 5, 38 *τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα.* Dazu kommen aber noch folgende weitere Beobachtungen: *λαλεῖν ἐκ τοῦ κόσμου* 4, 5 = 3, 31 (*τῆς γῆς*); *ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν* 4, 13. 15. 16 = Joh. 6, 56; 15, 4. 5 *ἐν ἐμοὶ μένει* (*μείνατε*) *κἀγὼ ἐν αὐτῷ* (*ὑμῖν*); *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί* 1, 7 = Joh. 11, 9 (*τῇ ἡμέρᾳ*); *περιπατεῖν ἐν τῷ σκότει* 1, 6 = Joh. 11, 10 (*τῇ νυκτί*); *γινώσκειν τὸν ἀπ' ἀρχῆς* 2, 13. 14 oder *τὸν θεόν* 2, 3. 4; 4, 6—8; 5, 20 = Joh. 16, 3; 17, 25 (*τὸν πατέρα*);

die stilistische Manier und Constructionsweise betrifft, so hat man schon längst eine Eigenthümlichkeit des johanneischen Griffels erkannt in einer beide Schriften beherrschenden, beständigen Rückkehr zu denselben Ausgangspunkten und in der beliebten Fortführung des Gedankens durch Wiederaufnahme des vorhergegangenen Begriffs. Damit hängt zusammen die seltenere Anwendung des Relativpronomens; statt dessen schreitet die Rede oft fort mit οὐ .... ἀλλά[1]), werden Erklärungen oder nähere Bestimmungen einfach durch nebeneinander gestellte Gegensätze bewerkstelligt[2]) und finden sich der positive und der negative Ausdruck eines Gedankens überhaupt gern zusammen.[3]) Nicht minder beliebt sind Begriffs- und Sacherklärungen durch Demonstrative mit folgendem ὅτι und ἵνα[4]) oder ein-

---

ἔχειν τὴν ζωὴν 5, 12 = Joh. 5, 40; 10, 10 (ζωήν); ἔχειν ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ 3, 15 = Joh. 5, 26; 6, 53 (ohne αἰώνιον); εἶναι ἐκ τοῦ πατρός 2, 16 = Joh. 7, 17; 8, 47 (τοῦ θεοῦ); εἶναι ἐκ τοῦ πονηροῦ 3, 12 = Joh. 8, 44 (διαβόλου); εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν 2, 21 = Joh. 8, 32 (γινώσκειν); τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ 3, 22 = Joh. 8, 29 (αὐτῷ); θεᾶσθαι καὶ μαρτυρεῖν 4, 14 = Joh. 1, 34; 3, 11. 32; 19, 35 (ὁρᾶν); νικᾶν τὸν πονηρόν 2, 13. 14 = Joh. 16, 33 κόσμον); ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως 4, 17 = Joh. 6, 39. 40. 44. 54 (ἐσχάτη); ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ 5, 18 = Joh. 14, 30 ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν; ὁρᾶν mit Bezug auf Christus 3, 6 = Joh. 6, 40 (θεωρεῖν); τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ 5, 4 = Joh. 3, 6 (τοῦ πνεύματος).

1) So 2, 2. 7. 21; 3, 18; 4, 1. 10. 18; 5, 6. 18 = Joh. 1, 8; 3, 17. 36; 4, 2. 14; 5, 18. 24. 30. 34; 6, 32 u. s. f.

2) Vgl. 2, 9 ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν und gleich wieder 2, 11 ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, auch 2, 23; 3, 6—8; 4, 2. 3. 6—8; 5, 10. 12. Ebenso Joh. 3, 18. 20. 21; 7, 18; 8, 23; 10, 10—12 u. s. f.

3) Vgl. 1, 5 ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία und gleich wieder 1, 6 ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν und abermals 1, 8 ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν. Ferner 2, 4. 10. 27. 28 und 5, 16. 17 ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον .... καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον. Ebenso Joh. 1, 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν oder 1, 20 ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο, auch 3, 20; 5, 24; 7, 18; 14, 23. 24; 16, 29. 30.

So zweimal αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία 1, 5; 3, 11; ähnlich 2, 25; 3, 10. 23; 4, 2. 9. 10. 17. 21; 5, 3. 4. 9. 11. 14 = Joh. 1, 19 αὕτη ἐστὶν ἡ

fach epexegetische Hülfsmittel der Darstellung[1]) und was dergleichen mehr oder weniger auffallende Liebhabereien sonst noch sind[2]).

Das Sprachgebiet beider Schriften ist somit ohne Zweifel dasselbe. Dort wie hier ein verhältnissmässig enges Gebiet von Ausdrücken, namentlich wenig Hapaxlegomena. Während davon der Brief des Jakobus und der erste des Petrus jeder etwa 60 zählt, so unser Brief nur vier (*ἀγγελία, ἱλασμός, νίκη* und *χρῖσμα*), welchen im Evangelium als Hapaxlegomena auch nur sehr wenige Begriffsnamen entsprechen, wie *προσκυνητής* 4, 23, *θεοσεβής* 9, 31, *μονή* 14, 2. 23, *δειλιᾶν* 14, 27, *κλῆμα* 15, 2. 4—6. Beiden Schriften gemeinsam sind als sonstige Hapaxlegomena *ἀνθρωποκτόνος* (3, 15 = Joh. 8, 44) und *παράκλητος* (2, 1 = Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7).

Dagegen werden von beiden Schriften gebraucht Ausdrücke und Formeln wie

γινώσκειν τὸν ἀληθινὸν θεόν 5, 20 = Joh. 17, 3,

μαρτυρία, aber auch 3, 19; 6, 29. 39. 40; 15, 8. 12; 17, 3. In solchen Phrasen ist namentlich auf das *ἵνα* zu achten. Vgl. 3, 23 = Joh. 6, 29. 39. 40, auch 15, 12. Dasselbe *ἵνα* steht gern auch nach abundirendem Demonstrativ (*οὗτος*), wie Joh. 6, 50; 15, 8; 1. Joh. 4, 17, so dass damit der Inhalt jenes Demonstrativs erklärt wird. Dass letzteres in solchen Fällen entbehrlich werden kann, sieht man aus Joh. 4, 34, wo es wirklich fehlt.

1) Z. B. 3, 24 *ἐν τούτῳ . . . ἐκ τοῦ πνεύματος*; 5, 4 *αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη . . . ἡ πίστις ἡμῶν*. Ebenso Joh. 1, 12. 45; 3, 13; 16, 17.

2) Beide Schriften bieten häufig *πᾶς ὁ* mit folgendem Particip der Gegenwart. Anstatt *πάντες* sagt der Brief 5, 4 *πᾶν τό* wie Joh. 6, 37; 17, 2. Der Brief liebt Häufung von Wörtern, auf welchen ein Hauptgewicht ruht, die aber durch öftere Anwendung von bezüglichen und hinweisenden Fürwörtern zu vermeiden gewesen wären. So 4, 5 das dreimalige *κόσμος*, 4, 6 das dreimalige *θεός* und das zweimalige *πνεῦμα*. So 4, 7—9 siebenmal *θεός* und nur einmal statt seiner ein Pronomen. Aber ebenso steht auch, z. B. Joh. 15, 19, das fünfmalige *ὁ κόσμος*. Das freilich auch sonst im N. T. zuweilen begegnende *καὶ . . . δέ* steht Joh. 6, 51; 8, 16. 17; 15, 27; 1. Joh. 1, 3; 3. Joh. 12. Ein elliptisches *ἀλλ' ἵνα* begegnet im Briefe 2, 19 wie Joh. 1, 8; 9, 3; 11, 52; 13, 18; 15, 25 (freilich auch Marc. 14, 49), ferner *καθώς . . . . καί* 2, 6. 18; 4, 17 wie Joh. 6, 57; 13, 15. 33. 34; 15, 9; 20, 21 und das elliptische *οὐ καθώς* 3, 12 wie Joh. 6, 58. Auch steht 2, 5 *ἀληθῶς* mit Nachdruck voran wie Joh. 8, 31.

ὁ μονογενής 4, 9 = Joh. 1, 14. 18; 3, 16;18,
τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας 4, 6 = Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13,
ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν 1, 6 = Joh. 3, 21, ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ wenigstens öfter als im ganzen übrigen N. T.,
οὐκ ἔστιν ἡ ἀλήθεια ἔν τινι 1, 8; 2, 4 = Joh. 8, 44,
εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας 2, 21; 3, 19 = Joh. 18, 37,
εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου 3, 8 = Joh. 8, 44,
εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ 3, 10; 4, 1—4. 6. 7; 5, 19 = Joh. 7, 17; 8, 47,
γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18 = Joh. 1, 13,
τέκνα θεοῦ 3, 1. 2 = Joh. 1, 12,
εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου 2, 16; 4, 5 = Joh. 8, 23; 15, 19; 17, 14. 16; 18, 36,
περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ 2, 11 = Joh. 8, 12; 12, 35,
ὁρᾶν τὸν θεόν (πατέρα) 4, 20 = Joh. 1, 18; 6, 46; 14, 9,
τιθέναι τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ 3, 16 = Joh. 10, 11. 15. 17. 18; 13, 37. 38; 15, 13,
ἔχειν ἁμαρτίαν 1, 8 = Joh. 9, 41; 15, 22. 24; 19, 11,
ἔχειν ζωὴν αἰώνιον 5, 13 = Joh. 3, 15. 16. 36; 5, 24. 39; 6, 40. 47. 54,
μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν 3, 14 = Joh. 5, 24,
νικᾶν τὸν κόσμον 5, 4. 5 = Joh. 16, 33,
λαμβάνειν μαρτυρίαν 5, 9 = Joh. 3, 11. 32; 5, 34,
αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν 3, 5 = Joh. 1, 29,
αἷμα καὶ ὕδωρ 5, 6. 8 = Joh. 19, 34,
δύνασθαι von sittlicher Möglichkeit 3, 9; 4, 20 = Joh. 5, 44; 8, 43; 14, 17,
μείζων 3, 20; 4, 4; 5, 9 = Joh. 14, 28,
μένειν ἔν τινι 2, 6. 24. 27. 28; 3, 6. 24; 4, 12. 13. 15. 16 = Joh. 6, 56; 14, 10; 15, 4—7,
διδόναι ζωὴν (αἰώνιον) 5, 11. 16 = Joh. 6, 33; 10, 28; 17, 2,
ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν 3, 4. 8 = Joh. 8, 34,
πιστεύειν καὶ γινώσκειν 4, 16 = Joh. 6, 69,
τηρεῖν τὰς ἐντολάς 2, 3. 4; 3, 22. 24; 5, 3 = Joh. 14, 15. 21; 15, 10,
διδόναι ἐντολήν 2, 23 = Joh. 11, 57; 12, 49; 13, 34,
τηρεῖν τὸν λόγον 2, 5 = Joh. 14, 23,

που ὑπάγειν 2, 11 = Joh. 3, 8; 8, 14; 12, 35; 13, 36; 14, 5; 16, 5,
αὐτός ἐστιν ὁ mit Particip 5, 6 = Joh. 1, 33,
μένειν εἰς τὸν αἰῶνα 2, 17 = Joh. 8, 35 (zweimal); 12, 34 (aber auch 2. Kor. 9, 9; Hebr. 7, 24; 1. Petr. 1, 25).
χρείαν ἔχειν ἵνα 2, 27 = Joh. 2, 25; 16, 30,
ἁγνίζειν ἑαυτόν 3, 3 = Joh. 11, 55,
ἐκεῖνος heisst Christus κατ' ἐξοχήν 2, 6; 3, 3. 5. 7. 16; 4, 17 = Joh. 1, 8; 2, 21; 3, 30; 4, 25; 9, 37.

Nicht zum wenigsten fällt endlich ins Gewicht die Gleichheit des Ideenkreises in dogmatischer und ethischer Beziehung, der im Briefe wiederkehrende hohe Geist des Evangeliums, die im Evangelium auftauchende Innigkeit und religiöse Gemüthstiefe des Briefstellers. Diese Uebereinstimmung der allgemeinen Begriffe und Anschauungen lässt sich übrigens ins Einzelne verfolgen, und beläuft sich

1) auf gewisse allgemeine Grundvorstellungen des johanneischen Lehrbegriffes, wie das Fleischgewordensein des Sohnes Gottes (4, 2 = Joh. 1, 14), das Leben, welches in ihm seine Quelle hat (5, 11 = Joh. 1, 4; 6, 33. 35. 48) und mit ihm identisch gesetzt wird (1, 1. 2; 5, 20 = Joh. 5, 26 11, 25) das Bleiben in Gott (2, 24; 3, 6 = Joh. 6, 56; 15, 4—7), das Sein in Christus (5, 20 = Joh. 14, 20; 17, 21), das Bleiben des Wortes Gottes in uns (2, 14. 24 = Joh. 5, 38), die in der Sendung Gottes bethätigte Liebe Gottes zu uns (4, 9 = Joh. 3, 16) und die daraus als Gebot resultirende Bruderliebe (3, 11. 16. 18. 23 = Joh. 13, 34; 15, 12. 17), die Kindschaft der Gläubigen (5, 1 = Joh. 1, 12. 13), die hohe Bedeutung von μαρτυρία und μαρτυρεῖν (5, 6. 9—11 = Joh. 5, 36; 8, 17. 18) und Aehnliches;

2) auf gewisse allgemeine Gegensätze wie Leben und Tod in sittlichem Sinne (3, 14 = Joh. 5, 24), Licht und Finsterniss (1, 5—7; 2, 8 = Joh. 1, 5; 3, 19; 8, 12; 12, 35), Lieben und Hassen (2, 9—11; 3, 13—15; 4, 20 = Joh. 3, 19. 20; 15, 17—19), Wahrheit und Lüge (1, 6; 2, 21. 27 = Joh. 8, 44), Vater und Welt (2, 15. 16; 3, 1; 4, 14 = Joh. 10, 36; 13, 1 u. f.), aus der Welt sein und nicht aus der Welt (4, 5 = Joh. 15, 19; 17, 14), Gott und Teufel (2, 13. 14; 3, 8—10 = Joh. 13, 2. 3), Kinder Gottes und Kinder des Teu-

fels (3, 10 = Joh. 8, 42. 44), ihn kennen und nicht kennen (3, 1 = Joh. 1, 10; 8, 55; 16, 3; 17, 25), ihn gesehen haben und nicht gesehen haben (3, 6 = Joh. 6, 40), Leben haben und nicht haben (5, 12 = Joh. 3, 36).

Ueberblickt man die aufgestellten Reihen, so kann man sich des Eindrucks allerdings nicht erwehren, dass beide Schriften sich so nahe stehen, wie im ganzen N. T. nicht wieder zwei andere. Der Unterschied zwischen dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte, welche doch unzweifelhaft von einer und derselben Hand herrühren, ist stellenweise bedeutender als die Differenzen, welche sofort zwischen dem vierten Evangelium und dem ersten Briefe nachgewiesen werden sollen. In der paulinischen Literatur aber bieten nur die Briefe an die Epheser und Kolosser eine entsprechende Analogie.

Aber gerade darum, dass diese beiden letztgenannten Briefe eine Uebereinstimmung in Wortvorrath und Ausdrucksweise zur Schau tragen, wie dieselbe auch nicht entfernt bei Briefen wahrzunehmen ist, an deren Echtheit kein Zweifel mehr aufkommen kann, haben sie der Kritik gerechten Anstoss gegeben[1]), und wird noch heutzutage darüber verhandelt, welcher von beiden der originale, welcher der abhängige ist. Wie in diesem[2]), so dürfte auch in unserem Falle die Frage aufzuwerfen sein, ob ein Schriftsteller von so originalem Gedankengang und freier Haushaltung wie der vierte Evangelist, wenn er zweimal zur Feder gegriffen hätte, nur sich selbst zu copiren im Stande gewesen sein sollte.[3]) Denn ist es auch etwas viel gesagt, „dass in dem ganzen ersten Briefe fast kein einziger Gedanke vorkommt, der nicht bereits im Evangelium dagewesen wäre“[4]), so muss doch unter allen Umständen zugestanden werden, dass, ähnlich wie bei den Epheser- und Kolosserbriefen, vielleicht auch beim Verfasser des Schlusscapitels zum vierten Evangelium, so auch hier eine weitgehende Uebereinstimmung sich möglicher Weise

1) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 109 f.
2) A. a. O., S. 34.
3) Hoekstra: Theol. Tijdschrift, 1867 S. 151.
4) D. Schulze, S. 243.

erklären könnte aus gewohnheitsmässiger Abhängigkeit eines secundären Schriftstellers von der Darstellungsweise eines originalen, aus genauem Studium tonangebender Schriften. Derartige Vermuthungen dürfen dann am wenigsten in den Wind geschlagen werden, wenn, wie hier der Fall ist, einerseits die vorliegenden Anklänge an die Denk- und Sprechweise einer anderen Schrift, diesmal also des Evangeliums, fast lauter Punkte betreffen, welche sofort auffallen und von einem aufmerksamen Leser und Nachahmer des betreffenden Werkes mit Leichtigkeit assimilirt werden konnten;[1]) wenn andererseits die daneben bestehenden Differenzen grammatischer und stilistischer Art meist verhältnissmässig untergeordnete, dem bewussten Gebrauch sich entziehende Dinge betreffen, nichtsdestoweniger aber mit einer gewissen Consequenz durchgeführt werden. So ist höchst auffällig, dass der Briefsteller 3, 3 im Gegensatze zu der sonstigen Sprechweise des N. T. (Röm. 15, 12 ist Citat), auch zu Joh. 5, 45 (*ἐλπίζειν εἴς τινα*) sich mit der Construction *ἔχειν ἐλπίδα ἐπί τινι* an die Pastoralbriefe (1. Tim. 4, 10; 6, 17) anschliesst. Noch auffälliger und consequent durchgeführt ist die Construction der Verba *ἀκούειν* (1, 5), *αἰτεῖν* (5, 15), *λαμβάνειν* (2, 27; 3, 22) mit *ἀπό* (vgl. auch *ἔχειν τι ἀπό* 2, 20; 4, 21), während das Evangelium ebenso consequent die besser griechische Construction mit *παρὰ* cum genetivo bietet (*ἀκούειν* 1, 41; 6, 45; 7, 51; 8, 26. 40; 15, 15; *αἰτεῖν* 4, 9; *λαμβάνειν* 5, 34. 41. 44; 10, 18). Was aber gar die Eigenthümlichkeiten von Wortverbindungen betrifft, welche ebenso eigenthümlichen Begriffsbildungen entsprechen, so findet sich auf beiden Seiten doch auch sehr viel Sondereigenthum. Manches fällt schon auf den ersten Blick auf; so das Fehlen der Idee der *κοινωνία*, des *ἔχειν τὸν υἱόν*, der *ἀγάπη τετελειωμένη* u. s. f. im Evangelium, des „heiligen Geistes", der „Geburt von oben" u. s. f. im Briefe.[2]) Warum setzt nun der Brief (4, 8. 16) *θεός* gleich *ἀγάπη* und nur das Evangelium (4, 24) *θεός* gleich *πνεῦμα*? Warum sagt dieses *ἀγάπην ἀγαπᾶν* (17, 26), jener *ἀγάπην διδόναι* (3, 1)? Warum heisst es dort (Joh.

1) Hoekstra, S. 141. 150.

2) Ebendas. S. 158.

6, 69) *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*, hier (1 Joh. 4, 16) *ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν*? Warum liebt gerade nur der Brief die Phrase *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* (2, 29; 3, 7. 10), während das Evangelium, überhaupt der *δικαιοσύνη* möglichst aus dem Wege gehend, sagt *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* (3, 21) oder irgendwie anders, etwa *τηρεῖν τὸν λόγον Χριστοῦ* (8, 51)?

Aber es treten auch ganze lexikalische Reihen den oben angeführten, für Identität des Ursprungs beider Schriften sprechenden, gegenüber. Dass gewisse Partikeln im Evangelium ebenso auffällig sich häufen, wie sie im Briefe selten zur Anwendung kommen[1]), soll nicht betont werden. Angesichts der Thatsache, dass jenes achtmal umfangreicher ist als dieser, könnte ein derartiges Verhältniss ja in Ordnung befunden werden, wiewohl es auch nicht an Beobachtungen fehlt, deren Gewicht durch eine solche Erwägung kaum gehoben werden dürfte[2]).. Hauptsache aber bleibt, dass geradezu von einem ausschliessenden Sprachgebrauch einerseits des Evangeliums gegenüber dem Briefe, andererseits des Briefes gegenüber dem Evangelium geredet werden kann.

In ersterer Beziehung ist zunächst auf einzelne Wörter zu verweisen, wie *δόξα, δοξάζειν, χάρις, πλήρωμα, οὐρανός,*

---

1) *γάρ* (mindestens 62, im Briefe 3 mal), *εἰς* (187, im Briefe 9 mal). *δέ* (212, im Briefe 9 mal), *ἵνα μή* (18 mal, im Briefe nur 2, 1. 28), *ἐὰν μή* (18 mal, im Briefe nur 3, 21).

2) 1. Die Präpositionen *ἀπό* und *ἐν* kommen im Briefe verhältnissmässig viel häufiger vor. — 2. Das Gleiche gilt von der Phrase *εἶναι ἔκ τινος*. — 3. Der Briefsteller liebt Definitionen wie *ὁ θεὸς φῶς ἐστιν* (1, 5) und *ἀγάπη ἐστίν* (4, 8. 16), *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία* (3, 4) und *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν* (5, 17); vgl. auch die Definition der Todsünde 5, 16. Aehnliches im Evangelium nur 4, 24; 17, 3. — 4. Der Briefsteller wendet das Wort *ἀρχή* nur an in der Verbindung *ἀπ' ἀρχῆς*, das aber 8 oder 9 mal (dazu noch 2. Joh. 5. 6) vorkommt, im Evangelium nur 8, 44; 15, 27, wogegen 1. Joh. 1, 1 der Evangelist eher *ἐν ἀρχῇ* (1, 1. 2) und 1. Joh. 2, 7 *ἐξ ἀρχῆς* (6, 64; 16, 4) sagen würde. — 5. *ἡ ζωὴ (ἡ) αἰώνιος* 1, 2; 2, 25, vielleicht auch 5, 20. Im Evangelium so nur 17, 3, wo der Artikel wegen 17, 2 geboten ist. — 6. Besonders beliebt sind Phrasen wie *ἐν τούτῳ γινώσκομεν* (2, 3. 5; 3, 19, 24; 4, 13; 5, 2, vgl. auch 2, 18) oder *ἐγνώκαμεν* (3, 16, vgl. auch 4, 10) oder *γινώσκετε* (4, 2), *ὅτι*. Im Evangelium nur 13, 35 *ἐν τούτῳ γνώσονται ὅτι.*

ἀνιστάναι, ἀναστῆναι, ἀνάστασις, ἐγείρειν, οἱ νεκροί, ἄνωθεν, βασιλεία τοῦ θεοῦ, τὰ ἐπίγεια und *ἐπουράνια, ὑψοῦσθαι, ἀπολλύναι, σώζειν, ἐργάζεσθαι, σωτηρία, ὁ πέμψας, κρίνειν* und *κρῖμα, διακονεῖν* und *διάκονος, ἐμφανίζειν, εἰρήνη.*

Auffälliger noch ist im Briefe das Fehlen von Partikeln, die im Evangelium nicht blos überhaupt (*μεν* 8 mal), sondern geradezu häufig (*ὅτε* 22 mal, *οὐ μή* 16 mal) vorkommen. Ebenso bezeichnend für das Evangelium ist der häufige Gebrauch von *ἐκεῖνος* (1, 18. 33; 5, 11; 6, 57; 9, 37; 10, 1; 12, 48; 14, 12. 21. 26; 15, 26), *αὐτός* (12, 49; 14, 10; 18, 1), *οὗτος* (6, 46; 7, 18; 15, 5; vgl. auch 9, 31; 10, 25) nach vorangegangenem articulirten Nomen oder Particip. Die meiste Beweiskraft aber eignet so bezeichnenden Wortverbindungen, wie *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος* oder *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, ἀγαπᾶν τὸ φῶς* oder *τὴν σκοτίαν, φαῦλα πράσσειν, ἔρχεσθαι πρὸς τὸ φῶς, ἀπειθεῖν τῷ υἱῷ, ἀληθής* und *μαρτυρία* von Gott, *ὁ κύριος* von Christus, *ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, ἰδεῖν ζωήν, προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, τιμᾶν τὸν πατέρα* oder *τὸν υἱόν* (auch *ὁ πατὴρ τιμήσει*, nämlich die Diener des Sohnes), *ποιεῖν τὰ ἀγαθά, ἀνάστασις ζωῆς* oder *κρίσεως, μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ, ἐρευνᾶν τὰς γραφάς, οὐκ ἀποθνήσκειν* und *ἀποθνήσκειν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ, ῥήματα τοῦ θεοῦ* und *ζωῆς αἰωνίου, φῶς τοῦ κόσμου* und *τῆς ζωῆς, εἶναι ἐκ τῶν ἄνω* oder *κάτω, μείνειν ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος χωρεῖ, ἐλευθεροῦν* und *ἐλεύθερα γενέσθαι, θεωρεῖν θάνατον* und *γεύεσθαι θανάτου, ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρί* und *ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ, φιλεῖν* und *μισεῖν τὴν ψυχήν, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, υἱοὶ τοῦ φωτός, ἔχειν εἰρήνην, ἔχειν τὸ φῶς, πιστεύειν εἰς τὸ φῶς, ἑτοιμάζειν τόπον, αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματι Χριστοῦ, μονὴν ποιεῖν παρά τινι, καρπὸν φέρειν, φανεροῦν τὸ ὄνομα τοῖ πατρός, ἓν εἶναι.* Dazu kommen Ausdrücke und Vorstellungen wie Christi Freude (15, 11) und Liebe (17, 26) in uns; überhaupt ein Ueberfluss von Bildern, um das Heil der Gläubigen und ihr inniges Verhältniss zu Christus anzudeuten.

Auf der anderen Seite verzeichnen wir, um das ausschliessliche Eigenthum des Briefes im Verhältniss zum Evangelium zu constatiren, folgende Thatsachen:

1) Mehr als sonst im N. T. begegnet der Artikel mit folgendem Particip der Gegenwart; geradezu eigen dem Briefe ist ὁ λέγων (2, 4. 6. 9).
2) ἐὰν εἴπωμεν ὅτι (1, 6. 8. 10; vgl. auch ἐὰν περιπατῶμεν 1, 7, und ἐὰν ὁμολογῶμεν 1, 9).
3) ἐκ τινὸς γινώσκειν (3, 24; 4, 6, vgl. auch 2, 18).
4) Die Construction ὑμεῖς mit einem Relativsatz, dessen Subject dann Subject des Hauptsatzes wird (2, 24. 27).
5) κοινωνία mit Gott, Christus, den Brüdern (1, 3. 6. 7).
6) ἀγγελία (1, 5; 3, 11), ἐπαγγελία und ἐπαγγέλλειν (2, 25).
7) ἑαυτὸν πλανᾶν (1, 8).
8) ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας (1, 9).
9) πιστός von Gott (1, 9).
10) ἡ ἀγάπη τετελείωται (2, 5; 4, 12. 17. 18) μὴ λόγῳ μηδὲ γλώσσῃ ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ (3, 18).
11) διάνοια (5, 20).
12) παράγειν (2, 8. 17).
13) ἀγαπᾶν τοὺς ἀδελφούς (3, 14, dagegen Joh. 13, 34; 15, 12. 17 ἀλλήλους).
14. σκάνδαλον (2, 10).
15) ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ (2, 12).
16) ψευδοπροφῆται (4, 1) und ἀντίχριστοι (2, 18. 22; 4, 3).
17) ἀγαπᾶν τὸν κόσμον (2, 15).
18. ἀλαζονεία (2, 16).
19) βίος (2, 16; 3, 17).
20) ἀγαπητοί (2, 7; 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11).
21) τὸ χρῖσμα (2, 20. 27).
22) ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν (2, 22. 23) und ὁμολογεῖν τὸν υἱόν (2, 23; 4, 15).
23) ἔχειν τὸν πατέρα und τὸν υἱόν (2, 23; 5, 12).
24) παῤῥησία Gott gegenüber (2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14).
25) αἰσχύνεσθαι (2, 28).
26) παρουσία (2, 28).
27) ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα (3, 2).
30) ἐλπίς (3, 3).
31) ἁγνός (3, 3).
32) ἀνομία (3, 4).
33) ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (3, 8).
34) λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου (3, 8).
35) τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ (3, 9) und ὁ γεννήσας von Gott (5, 1).
36) ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν (3, 10).
37) καταγινώσκειν (3, 20. 21).
38) ὁ ἐν ὑμῖν von Gott im Gegensatze zu ὁ ἐν τῷ κόσμῳ (4, 4).

39) μένειν ἐν τῷ θανάτῳ (3, 14).
40) πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ (3, 23).
41) τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης (4, 6).
42) δοκιμάζειν τὰ πνεύματα (5, 1).
43) κλείειν τὰ σπλάγχνα (3, 17).
44) πείθειν τὰς καρδίας ἡμῶν (3, 19).
45) ἁμαρτία πρὸς θάνατον (5, 16).
46) τηρεῖν ἑαυτόν (5, 18) und ἑαυτὸν φυλάσσειν (5, 21).
47) ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται (5, 19).
48) φόβος als Gegenstück zur ἀγάπη (4, 18), während im Evangelium nur φόβος τῶν Ἰουδαίων vorkommt (7, 13; 19, 38; 20, 19).
49) ἔχειν τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ (5, 10).
50) κόλασις (4, 18).

Nun aber zum Schlusse noch der Beweis, dass es sich hier nicht um Worte, sondern um Sachen, um eine definirbare Differenz der Gedankenwelt handelt!

So gewiss der Eingang des Briefes sich auf den Eingang des Evangeliums bezieht, so bezeichnend bleibt es doch für den Standpunkt des ersteren, dass der Mittelbegriff des evangelischen Prologs, der λόγος, 1. Joh. 1, 1 nur in der syntaktisch unbegreiflichen und inhaltlich, wie der Streit der Ausleger beweist, undefinirbaren Zwischenbemerkung περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς zum Vorschein kommt. Mit demselben Rechte, womit die Vertheidiger der Priorität des Briefes hier die Logoslehre erst im Werden begriffen finden, kann man sie auch unter der entgegengesetzten Voraussetzung im Zustande der Auflösung begriffen antreffen. Darum wird aus ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ein ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς und setzt sich das ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν 1. Joh. 1, 2 um in die Rede von der ζωὴ αἰώνιος ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα. Nachdem zuvor der selbständige Logosbegriff im undeutlichen Dämmer von περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς verschwunden war, wird dem Satze des Prologs statt des λόγος die ζωή in einer Weise zum Subject gegeben, welche keinen Gedanken an persönliche Verschiedenheit mehr aufkommen lässt.[1])

---

1) Hoekstra, S. 169.

Gleich nach diesem, den Hauptinhalt des Evangeliums in sich aufnehmenden, Eingange wird als Thema der ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν namhaft gemacht, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν (1, 5). Es wurde schon darauf hingewiesen (VII, S. 703), dass wir einen solchen Satz vergeblich suchen im Munde des johanneischen Christus oder des Evangelisten.[1]) Diesem dient der Begriff φῶς vielmehr ausschliesslich zur Bezeichnung des präexistenten (1, 4. 5. 7—9) und fleischgewordenen Logos (8, 12; 9, 5; 12, 46); es ist gleichsam sein Eigenname geworden (3, 19; 12, 35. 36). Man hat daher aus dieser Differenz den Schluss ziehen wollen, die Aussage Joh. 1, 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός charakterisire im Sinne des Briefstellers nicht des Täufers, sondern Jesu Stellung selbst.[2]) Dann würde die Differenz im obersten Punkte des Lehrbegriffs dahin zu formuliren sein, dass der Christus des Briefes entschiedener von Gott getrennt und Gott gegenüber mit der gläubigen Christenheit im Wesentlichen gleichgestellt wäre. Daher Joh. 1, 18; 6, 46 nur der Sohn, 1. Joh. 4, 12, dagegen überhaupt Niemand Gott gesehen hat; denn καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ (4, 17). Der Christus des Briefes sei nämlich nur Prophet (1, 5; 5, 20), Vorbild (2, 6), Fürsprecher (2, 1) und Versöhner (1, 7; 2, 2), von uns also nicht sowohl durch Gottheit, als durch Sündlosigkeit unterschieden.[3])

Man wird die Gründe der merkwürdigen Erscheinung übrigens an anderem Orte zu suchen haben. Constatirt ist jedenfalls die Thatsache, von der auch die oben erwähnte Auffassung ausging, dass im Evangelium Christus der stehende Knotenpunkt aller zwischen Gott und Welt statthabenden Schwingungen ist (14, 6), daher stets die Proportion wiederkehrt: wie Gott sich verhält zu Christus, so der Sohn Gottes zu den Seinen (10, 14. 15; 17, 7. Vgl. 5, 20 mit 15, 15), während im Briefe dieses Verhältniss vereinfacht

1) Ewald hilft sich mit der Versicherung, der betreffende Spruch Jesu habe sich nicht erhalten (Joh. Schriften I, S. 457). Aber auch Rothe (S. 27) kann nur auf Joh. 4, 25 verweisen.

2) Hoekstra, S. 178.

3) Hoekstra, S. 169. 171. 174 fg. 178.

ist — entweder, nach Hoekstra, dahin, dass auf die eine Seite Gott, auf die andere Christus und die Seinen treten[1], oder aber umgekehrt: es wird durch Ausscheidung des im Evangelium dazwischentretenden Logosbegriffes zwischen Gott und Christus ein solcher Grad von Einheit gesetzt, dass in einer ganzen Menge von Fällen keine Möglichkeit besteht, zu entscheiden, ob Gott oder Christus das Subject ist. Der allgemeine Monarchianismus des zweiten Jahrhunderts begegnet somit hier nicht in der artemonitischen, sondern in der durch die Formel *δοξάζειν τὸν Χριστόν* gekennzeichneten Richtung. In dieser geht z. B. die S. 139 nachgewiesene, charakteristische Abwandelung des evangelischen Prologs. Und weil unser Brief durchweg „den Vater nicht ohne den Sohn, den Sohn nicht ohne den Vater denkt“[2], beide fortwährend „ineinander schaut“[3], werden die Exegeten über der Erklärung von Dutzenden von Versen stets streiten, ob ein *αὐτός* den Vater oder den Sohn bedeute. Es findet eben ein ganz unmerkbarer Uebergang vom Bilde des Einen zum Bilde des Andern statt. Man beachte z. B. am Schlusse des zweiten Capitels die Worte 20 (*ἀπὸ τοῦ ἁγίου*), 25. 27 (*ἀπ αὐτοῦ*) und ganz besonders 28 und 29. Da das N. T. nur von einer Geburt aus Gott weiss (3, 10; Joh. 1, 13; Jak. 1, 18), folglich *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* V. 29 nur auf Gott sich beziehen kann, gewinnt Hoekstra aus V. 28 die Vorstellung einer Parusie Gottes.[4] Da umgekehrt zum Satze *ὅτι δίκαιός ἐστιν* nach 3, 3. 7 Christus das Subject sein muss, gewinnt Rothe aus Vs. 29 die Vorstellung einer Geburt aus Christus.[5] Beides wäre gleich abnorm.

Anstatt weiteres Detail zu häufen, lenken wir die Aufmerksamkeit nur auf Anfang und Schluss des Briefes. Dort (1, 2) heisst es *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν*, und hier (5, 20) *καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ*

---

1) S. 171.
2) Huther, S. 56.
3) Huther, S. 150.
4) S. 186 fg.
5) S. 90 f.

Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ (ἡ) ζωὴ αἰώνιος. Wie dort die principielle *ζωή*, welche in Christus gedacht ist, bereits überfliesst in die abgeleitete, welche durch die apostolische Verkündigung in den Gläubigen erzeugt wird, so heisst hier der *ἀληθινὸς θεός* selbst, sofern in seinem Begriff auch der *υἱός* aufgenommen ist, *ζωὴ αἰώνιος*. Daher ein letzter Streit der Ausleger sich an diese Stelle knüpft, ob hier Christus[1]) oder der Vater[2]) *ἀληθινὸς θεός* heisst: nachdem einmal die feste Mittelstation des Logosbegriffes aufgehoben ist, tritt das *πάντα ῥεῖ* in Geltung. Bloss in der scharf geschiedenen Begriffswelt des Evangeliums hat es seine Begründung, wenn den Aussagen vom Licht parallel vom Logos, und nur von ihm, gelesen wird, dass *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* (1, 4), und wenn Christus, und nur er, spricht *ἐγώ εἰμι ἡ ζωή* (11, 25). Nur in jener Begriffswelt ist es aber auch begründet, wenn die *ζωή*, welche sich vom Vater in gleich unendlicher Fülle in den Sohn ergiesst (5, 26), erst in dieser zweiten Fassung ein der Menschheit zugänglicher Born wird (6, 53, vgl. 4, 14; 6, 33; 10, 28; 17, 2), während im Briefe *ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ υἱός*, von welcher *ζωή* dann freilich sofort wieder gesagt wird, dass sie im Sohn sei (5, 11).[3]) Im Hinblick auf die eben angeführte Stelle muss daher auch der Streit, ob das „ewige Leben“ 1, 2 sachlich oder persönlich zu nehmen sei, ausgeglichen werden.

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir von dem Begriffe des Lichts und des Lebens zu demjenigen der Liebe übergehen. Auch hier bleibt sich das Evangelium consequent, indem es die Liebe, mit der Gott die Gläubigen liebt, stets begründet sein lässt in derjenigen, womit er den Sohn liebt (14, 21. 23; 15, 9; 16, 27; 17, 23. 26), so dass es für den Gläubigen nur darauf ankommt in des Sohnes Liebe zu bleiben. Denn ebendamit bleibt er auch in der Liebe des Vaters (15, 9. 10).[4]) Eben auf dieser principiellen Be-

---

1) Was sich für diese altkirchliche Beziehung sagen lässt, entwickelt beredt Rothe, S. 203 f.

2) Die Begründung dieser modernen Auslegung vgl. bei Wolf (S. 292), besonders aber bei Huther (S. 270 f.).

3) Hoekstra, S. 179. 4) Ebendas. S. 175.

zogenheit der Gottesliebe auf Christus beruht der im Evangelium häufigere Gebrauch des Ausdrucks *ὁ πατήρ* (etwa 120 mal, *ὁ θεός* 79 mal).[1]) Dem Evangelium würde es daher näher gelegen haben zu sagen *ὁ πατήρ ἐστιν ἡ ἀγάπη.*[2]) Der Briefsteller dagegen, welchem der allgemeine Name *ὁ θεός* geläufiger ist (64 mal, *ὁ πατήρ* 12 mal), sagt *ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν* (4, 8. 16) und bezieht diese Liebe Gottes so direkt auf Welt und Gläubige wie das höchstens in der 1. Joh. 4, 9—11 nachgebildeten Stelle Joh. 3, 16 einmal beim Evangelisten begegnet. Im Evangelium giebt der Sohn Vollmacht *τέκνα θεοῦ γενέσθαι* (1, 12), im Briefe ist es ein unmittelbarer Erweis der Liebe des Vaters *ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν* (3, 1), und besteht ein direktes Hin und Wieder zwischen seiner zuvorkommenden und unserer antwortenden Liebe (4, 19). Sieht man von den, an sich selbst noch sehr disputabeln, Ausnahmen Joh. 5, 42 (*τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦἐν ἑαυτοῖς*) und 1. Joh. 3, 16 (*ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν*) ab, so besteht die Regel, dass im Brief nur von einer, durch die Sendung des Sohnes an den Tag gelegten Liebe Gottes zu uns, dagegen nie, wie dafür durchweg im Evangelium, von Gottes Liebe zum Sohne, von des Sohnes Liebe zum Vater und von der gegenseitigen Liebe zwischen Christus und den Seinen die Rede ist.[3])

Parallel mit dieser läuft die weitere Erscheinung, dass die durchgängige Anschauung des Evangeliums, wonach die Einheit des Sohnes mit dem Vater (10, 38; 14, 10. 11) Typus und Grundlage der Einheit der Gläubigen mit dem Sohn (14, 20; 17, 23) und dadurch auch mit dem Vater (17, 21) ist, im Briefe durch Formeln ersetzt wird, welche vielmehr ein direktes Verhältniss aussagen, wie „Wir sind in Gott" (2, 5; 5, 20) und „Gott in uns" (4, 4). Der gleiche Gegensatz führt sich auch mit Hülfe der Formel *μένειν ἔν τινι* durch. Darum, dass dieselbe johanneisch überhaupt ist, darf man noch nicht sagen, dass „in dem Brief ganz dieselbe Anschauung von dem Verhältnisse Jesu zu den Gläubigen

1) Ebendas. S. 176.
2) Ebendas. S. 177.
3) Ebendas. S. 175.

herrscht, wie im Evangelium."[1]) Denn an letzterem Orte bleibt Christi Freude in den Seinigen (15, 11), und bleiben diese wiederum in seiner Liebe so wie er in des Vaters Liebe (15, 10); zunächst also bleiben die Gläubigen im Sohne (6, 56; 15, 9). Im Briefe dagegen bleiben sie in Gott (2, 24; 3, 24; 4, 13. 15. 16), und Gottes Liebe (3, 17), ja Gott selbst bleibt in ihnen (3, 24; 4, 12. 15. 16). Ohne die ausschliessliche ὁδός Joh. 14, 6 zu erwähnen, spricht der Briefsteller (3, 21) παῤῥησίαν πρὸς τὸν θεόν Allen zu, welche ihr Herz nicht verdammt. Erweist sich diese παῤῥησία auch vorzugsweise am Tage der Parusie, also angesichts Christi (2, 28), so wird doch als ihre Vorbedingung das Verbleiben des χρῖσμα in den Gläubigen und ihr Verbleiben im χρῖσμα hervorgehoben (2, 27), und dieses χρῖσμα hebt sie über alles Bedürfniss nach Belehrung, über alle Abhängigkeit hinaus; es begründet ein direktes Verhältniss zu Gott im Sinne des allgemeinen Priesterthums.[2]) Denn τὸ πνεῦμα — ein Wechselbegriff zu τὸ χρῖσμα — ἐστιν ἡ ἀλήθεια (5, 6), während im Evangelium noch Christus sagt ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια.[3])

Sofern nun ein solches direktes Verhältniss der Jünger zu dem Vater im Evangelium wenigstens zu den Verheissungen gehört (16, 26. 27), könnte man den hier in Rede stehenden Unterschied auf Rechnung des verschiedenen Standpunktes setzen, der in beiden Schriften eingenommen wird. Die Jünger des Evangeliums gehen noch bei ihrem Herrn und Meister in die Schule, der Brief spricht die mündig und reif gewordene Gemeinde an. Jene sehen den Vater noch im Sohne (Joh. 14, 9), diese wird ihn sehen wie er an sich ist (1. Joh. 3, 2).[4]) Aber erstlich führt das Evangelium sein

1) Huther, S. 24.

2) Braune, S. 9.

3) Hoekstra, S. 178 fg.

4) Anstatt mit Rothe (S. 95) aus den Stellen Joh. 1, 18; 6, 46; 19, 9 zu schliessen, dass αὐτόν 1. Joh. 3, 2 auf Christus gehe, oder aber, bei richtiger Beziehung des Pronomens auf Gott, den Unsichtbarkeit Gottes aussagenden Inhalt jener Stellen zu verleugnen (Huther, S. 161) oder zu ignoriren (Wolf, S. 111 f.), muss man einen relativen Gegensatz zwischen Evangelium und Brief anerkennen, aber einen solchen, der sich zugleich auf ein allgemeines Gesetz zurückführen lässt.

Schema, wonach Christus die δόξα, die er vom Vater empfangen hat, seinen Jüngern mittheilt (17, 22, ähnlich auch 14, 27 seinen Frieden), auch gerade mit Anwendung auf die Zukunft durch, wo die Jünger, wo er ist, sein und die Herrlichkeit sehen sollen, die ihm der Vater gegeben hat: darin aber besteht nach 12, 26; 14, 3; 17, 24 ihre Seligkeit. Zweitens haben wir den wahren Grund der im Briefe begegnenden Verschiebung der Verhältnisse bereits darin nachgewiesen, dass die Mittelstellung, derzufolge der Logos des Evangeliums alles Licht und Leben, alle Liebe und Wahrheit erst in sich concentrirt, ehe eine Ausstrahlung erfolgt, verflüchtigt und aufgelöst wird. Die Consequenz aber, womit der Brief dabei verfährt, hängt allerdings zusammen mit dessen „Bestimmung für die ausserasiatische Christenheit, da die Logoslehre immer noch auf die Höhen der christlichen Theologie beschränkt war.“[1]) Drittens tritt mit der Joh. 16, 26 bezeugten Vorstellung, dass Christus in der Zeit des Geistes seine Mittlerschaft und insonderheit seine Fürbitte einstellen werde, da die Jünger als mündige Gotteskinder direkt den Vater angehen werden, der Brief, weit entfernt davon, sie bewusst und absichtlich durchzuführen, vielmehr in einen gewissen Widerspruch, indem er auch auf diesem Punkte in die populäre Vorstellungsweise umlenkt, wonach Christus auch im Himmel als Fürsprecher und Vermittler thätig ist (2, 1, vgl. Röm. 8, 34). Durchgeführt müsste diese Vorstellung freilich wieder auf Geltendmachung des persönlichen Unterschiedes zwischen Vater und Sohn führen. Der Briefsteller befindet sich daher hier einen Augenblick im Conflict mit den Tendenzen seiner eigenen Christologie. Sofort aber schlagen die letzteren wieder durch, wenn jene specifisch johanneische Vermittelung der Gebete der Gläubigen durch Christus, in Folge welcher gesagt werden kann, dass nur in seinem Namen (14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24. 26) Gott Gebete erhört, 1. Joh. 5, 14 dadurch eliminirt wird, dass an die Stelle von ἐν τῷ ὀνόματι ein κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ tritt[2]) und

---

1) Hilgenfeld: Einleitung, S. 737.

2) Vgl. Rothe, S. 192.

das Subjekt selbst in jener für den Brief so charakteristischen Weise unbestimmt gelassen wird. Sofern es aber nach dem vorangehenden Verse Christus sein müsste,[1]) hätte sich der Briefsteller an Joh. 14, 13. 14 gehalten, wo dieser selbst der Erhörende ist.[2])

Geräth somit im Punkte der Fürbitte und Gotteserhörung das Schema sowohl des Evangelisten wie des Briefstellers zuweilen ins Schwanken, so macht sich die nachgewiesene Grunddifferenz wieder um so nachdrücklicher in der Ableitung der praktischen Zwecke des Christenthums aus der theologischen Begriffswelt geltend. Nie ist im Briefe, wie im Evangelium von einem *διακονεῖν* (12, 26) oder *ἀκολουθεῖν* (8, 12; 10, 4. 27; 12, 26) *Χριστῷ*, von *ἀκούειν τὸν λόγον* (5, 24) oder *τῆς φωνῆς* (10, 3. 16; 18, 37) desselben die Rede, wohl aber von Geboten Gottes, welche gehalten sein wollen (2, 3. 4; 3, 22; 4, 21; 5, 2). Dabei erscheint Christus nach 2, 6 nicht sowohl als der, welcher solche Gebote gegeben, als vielmehr als der, welcher sie gehalten hat.[3]) Wo derartige *ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ* im Evangelium vorkommen, sind sie allerdings auch an den Sohn adressirt (10, 18; 12, 49. 50; 14, 31; 15, 10); wo aber an uns, da gehen sie vom Sohne aus (15, 9. 10. 14. 17), so dass die Mittelstation abermals im Unterschiede zum Briefe deutlich markirt erscheint. Daher die 1. Joh. 2, 7. 8 erwähnte *ἐντολή* der Liebe im Evangelium (13, 34; 15, 12) Jesu, im Briefe (3, 23) Gottes Gebot ist; wer es hält, bleibt nach Joh. 15, 10 in Jesu Liebe, nach 1. Joh. 3, 24 in Gott; er beweist nach Joh. 14, 15. 21. 23 Liebe zu Christus, nach 1. Joh. 5, 3 zu Gott.[4]) Ohne Christus kann im Evangelium der Gläubige nichts thun (15, 5); aus seiner Fülle nimmt er Gnade um Gnade (1, 16); die Kraft christlicher Lebensführung ist eine Wirkung Christi, der desshalb Welt und Teufel überwunden hat (12, 31. 16, 11. 33). Auch in dieser Beziehung tritt der Brief dem populären Durchschnittsstandpunkt des zweiten Jahrhunderts einen merklichen Schritt

1) So unter den Neueren nur noch Rothe, S. 191.
2) Aehnlich Hoekstra, S. 177.
3) Vgl. Huther, S. 86. 91.
4) Hoekstra, S. 179 f.

näher, indem er das christliche Leben in einfach charakteristischer Weise aus den sittlichen Motiven des Christenthums erklärt (2, 1. 3. 6. 8. 15—17; 24; 25; 28; 3, 15. 18—20; 4, 17. 19). Zwar ist Christus gestorben, um die Werke des Teufels zu zerstören (3, 8), aber dies geschieht eben darum, dass theils Gott selbst stärker ist, als der Teufel (4, 4), theils die Gläubigen dazu erstarken, Teufel (2, 13. 14) und Welt (5, 4. 5) zu besiegen.[1])

Die gleiche Annäherung an die gebräuchlichere und populärere Auffassung des Christenthums bedeutet es, wenn 1. Joh. 3, 3 der Gläubige in der Hoffnung auf die jenseitige Herrlichkeit sich selbst reinigen muss, während im Evangelium es der Vater ist, welcher ihn durch die Mittheilung der Wahrheit reinigt, so dass, wer nur in der Wahrheit bleibt, die heiligende Kraft derselben von selbst erfährt (15, 2. 3; 17, 17).[2]) Die gleiche Wendung vom Centrum nach der Peripherie des praktischen Lebens tritt zu Tage, wenn 2, 9—11; 3, 14. 15 die Bruderliebe in Verbindungen auftritt, wo das Evangelium von Nachfolge Christi (8, 12), Hören auf sein Wort und Glauben an seinen Sender (5, 24), Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes (6, 53) redet.[3])

Erst in diesem Zusammenhange gewinnen endlich auch jene längst schon entdeckten und namentlich von der Tübinger Schule betonten Differenzpunkte Gewicht und Beweiskraft. Frägt man nämlich, wozu die persönliche Gotteserscheinung in Christus diene, so erhält man zur Antwort, dass nur durch eine solche demonstratio ad oculos nostros das göttliche Leben einen wahrhaft vorbildlichen Charakter für uns gewinne (2, 6. 8; 3, 3. 16; 4, 17),[4]) was im Evangelium nur 13, 7. 12 f. angedeutet und auch da sofort mit einer Wendung in's abstract Religiöse (13, 8. 18 f.) begleitet wird[5]); vor Allem aber, dass nur durch solches Kommen in's Fleisch ein Leiden des Gottessohnes ermöglicht werden konnte. Wenn

1) Hoekstra, S. 180 f.
2) Pfleiderer: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1866, S. 419.
3) Hoekstra, S. 181 f.
4) Huther, S. 164. 166. 224.
5) Hoekstra, S. 184.

nämlich der Tod Jesu im Evangelium zunächst für ihn selbst von Bedeutung ist als Hingang zum Vater, Erlösung und unerlässliche Vorbedingung einer allgemein erlösenden Thätigkeit, so verändert sich der Gesichtspunkt im Briefe dahin, dass dieser Tod ausschliesslich nach seinem Heilswerthe für die Gläubigen in Betracht gezogen wird. Ansätze hierzu finden sich zwar auch im Evangelium, wenn Christus *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* (1, 29. 36) heisst, wenn er für die Seinen sich heiligt (17, 19) und für Volk und Heiden stirbt (11, 50—52). Aber de Wette bemerkt mit Recht, dass über solche Anhaltspunkte die Idee des *ἱλασμός*, wie sie ausgeprägt in unserem Briefe vorliegt, noch hinausgeht.[1]) Uebrigens ist dieser *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* (2, 2; 4, 10) nach 3, 5 so zu verstehen, dass es zu einem reellen Hinwegnehmen der Sünden kommt, indem das Blut Christi an uns nach 1, 7. 9 seine reinigende Wirksamkeit fortdauernd bis zur Herstellung völliger Reinheit übt,[2]) was zu Joh. 13, 10; 15, 2 stimmt.

Ein letzter Punkt, auf welchem der Brief die vorgeschobene Position des Evangelisten zu Gunsten der populären Auffassung verlässt, betrifft die Eschatologie. Es steht die rein geistige Wiederkunft Joh. 14, 3; 16, 16 im Widerspruch mit der äusserlich und sichtbar gefassten Parusie, welche der Brief in Bälde erwartet (2, 18. 28; 3, 2). Eine solche zeitliche Nähe wird höchstens im Anhang des Evangeliums (21, 22. 23) vorausgesetzt. Aber auch dieser Unterschied würde für sich allein so wenig als der eben besprochene Punkt in's Gewicht fallen, da auch er nur relativ ist. Das Evangelium kennt wenigstens den „jüngsten Tag" (6, 39. 40. 44. 54; 12, 48), und im Briefe erscheint die *ζωὴ αἰώνιος* zwar als Gegenstand der Verheissung (2, 25), aber auch als gegenwärtiges Gut (3, 14. 15), wie es denn auch sonst an Spuren von Vergeistigung der gewöhnlichen Erwartungen nicht fehlt (4, 3). In echt populärer Weise ist allerdings 4, 17 von der *ἡμέρα τῆς κρίσεως* die Rede, aber der da-

1) Einleitung, 6. Ausg., S. 397. In der 5. Ausg. der „Erklärung und der Briefe Johannis" (S. 348) hat Brückner dies ignorirt.

2) So zuletzt noch Huther, S. 62 f. 84.

gegen im Evangelium vertretenen inneren Scheidung (3, 18; 16, 8—11) entspricht einigermassen 1. Joh. 3, 2. 14. 24. Eine Endaussicht auf die Gräber aber, daraus der Sohn Gottes die Todten zum Gericht ruft, bietet auch das Evangelium (5, 24—30). Wenn solche Stellen des vierten Evangeliums noch den ursprünglichen Text darbieten, so beweisen sie allerdings, dass der von Judenchristen wie von Paulus vertretene Glaube an die Auferstehung der Todten sich hier den Consequenzen der alexandrinischen Speculation überlegen erwiesen hat.[1]) Ein besonderes Eigenthum des Briefes bilden jedenfalls die πολλοὶ ἀντίχριστοι (2, 18) und πολλοὶ ψευδοπροφῆται, (4, 1); aber solchem antichristlichen Wirken entsprechen doch wohl die Leiden der Jüngerschaft, welche nach Joh. 16, 2—4 dem Wiedersehen vorangehen.

Von noch untergeordneterer Bedeutung sind schliesslich einige Gesichtspunkte, welche früher, nicht eben zum Glück für die Sache, um die es sich handelt, von kritischer Seite fast ausschliessend geltend gemacht und daher auch von den Apologeten in den Vordergrund der Bestreitung gestellt wurden, um einen ziemlich wohlfeilen Sieg zu feiern. Wir machen sie der Vollständigkeit wegen noch namhaft.

1) Der Geist ströme Joh. 19, 34 als lebendiges Wasser mit Blut vom sterbenden Christus aus, während er im Brief (5, 6—8) vermittelst Taufe und Abendmahl sich mittheile. Aber „Wasser und Blut“ sollen im Brief neben dem Gedanken, dass der Sohn Gottes, Christus, nicht bloss bei der Taufe, sondern auch beim Tode sehr real betheiligt gewesen ist, allerdings auch einen Hinweis auf die beiden entsündigenden Mysterien der Taufe und des Abendmahls enthalten, (vgl. oben VII. S. 711), während im Evangelium beiden Elementen gar keine Bedeutung gegeben wird. Es bleibt bei dem einfachen Factum stehen, während der Brief vom sensus literalis zum sensus mysticus fortschreitet. Möglicherweise kann man also das Evangelium nach dem Brief auslegen, auf keinen Fall aber behaupten, dass Wasser und Blut sich in Brief und Evangelium als Zeichen differenter Dinge finden.

---

1) Hoekstra, S. 418.

2) Im Gegensatz zu Joh. 8, 16—18 habe 1. Joh. 5, 9 die *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* das Gleiche zum Inhalte wie die *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων*. Aber vgl. VII, S 711 f. „Das menschliche Zeugniss wird nur von Seiten seiner rechtlichen Gültigkeit berührt, nicht ist in ihm ein Inhalt vorausgesetzt, welcher dem des göttlichen Zeugnisses durch Wasser und Blut und Geist gleich käme.“[1])

3) An die Stelle des Geistes trete im Briefe das *χρῖσμα* (2, 20. 27, vergl. den *Χριστός* Apg. 4, 27; 10, 38). Der Geist werde demnach nicht persönlich gedacht. Aber 5, 6 *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν*! Auf jene Bezeichnung führte bei dem Gegensatze der Christen zu den *ἀντίχριστοι* naturgemäss schon der alttestamentliche Typus der Salbung.

4) Die Aussage 1, 5. 7, dass Gott *φῶς* und *ἐν τῷ φωτί* sei, laute für den Evangelisten zu materiell und zu räumlich. Der Zusammenhang führt aber im Gegentheil auf das Element des Geistigen und Sittlichen.

5) Der Verfasser soll noch in Bezug auf die Frage nach dem Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium anders stehen als der Evangelist. Dem reinen Gegensatz Joh. 1, 16 entsprechen nicht die Bezeichnung der Liebe als einer alten Forderung (1. Joh. 2, 7) und die Begriffsbestimmung der Sünde als Gesetzwidrigkeit (1. Joh. 3, 4). Aber dabei wird der Inhalt beider Stellen verkannt. Das *ἀπ' ἀρχῆς* bezieht sich ja auf die Existenz des Christenstandes der Leser und die *ἀνομία* geht so wenig auf das mosaische Gesetz, dass vielmehr der Begriff des *νόμος* gar keine Rolle im Briefe spielt. Uebrigens hat man umgekehrt auch schon betont, dass, während das Evangelium noch häufig das A. T. anführe, der Brief dies schon gänzlich unterlasse. In der That stellt er, von seinen beiden kleineren Seitengängen abgesehen, die einzige neutestamentliche Schrift dar, darin das alte Testament nirgends ausdrücklich berücksichtigt wird. Genauer besehen stellt sich freilich auch hier Manches noch anders. Nicht bloss fusst 5, 16. 17 auf Num. 18, 22 (*ἁμαρτία θανατηφόρος*) und 5, 21 auf Ex. 20, 3. 4, ferner 3, 12 auf

---

1) Brückner bei De Wette, S. 404.

Gen. 4, 5—8 (auch 3 Joh. 11 auf Ps. 37, 27), sondern es dachte auch wer schrieb: „Der in euch ist, ist grösser als der in der Welt ist“ (4, 4) wohl an 2. Kön. 6, 16: „Mehr sind derer, die bei uns sind,“ als derer, die bei ihnen sind.“ Ferner klingen 1, 8. 9; 2, 28 die Sprüche (20, 9; 28, 13) und 4, 1 Jeremia (14, 14) an. Weniger zuversichtlich möchte ich eine Vertrautheit mit alttestamentlichen Ideen, sogar in einem Grade, wie selbige einem heidenchristlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts gar nicht zuzutrauen sei, in der Art und Weise finden, wie Christus 1. Joh. 2, 2; 4, 10 als *ἱλασμός* eingeführt wird. Da nämlich, sagt man,[1]) Ex. 34, 6. 7 Gottes „Güte und Treue“ als Grund auch der an die gesetzlichen Opfer geknüpften heilsamen Folgen gedacht sei, so werde auf Grund einer richtig verstandenen Oekonomie des alttestamentlichen Sühnopfers 1. Joh. 1, 9 der Erfolg der an das Sühnopfer Christi geknüpften Vergebung der Sünden darauf zurückgeführt, dass Gott *πιστός ἐστι καὶ δίκαιος*. Aber die beiden in Frage stehenden göttlichen Attribute, die man als selbständige Elemente der johanneischen Theologie behandelt, gehen vielmehr irgendwie auf Röm. 3, 26 zurück und zwar unter Vermittelung von Clem. ad Cor. 27, 1 *τῷ πιστῷ ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις καὶ τῷ δικαίῳ ἐν τοῖς κρίμασιν* (vgl. auch 60, 1).[2]) Gott ist *πιστός*, indem er seinen Verheissungen gemäss die Sünden vergiebt (1. Joh. 1, 9 *ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας*), und *δίκαιος*, „sofern sein Absehen darauf gerichtet ist, denen, die im Lichte wandelnd ihre Sünden bekennen, das zu ertheilen, was ihnen zukommt“[3]), nämlich die fortgesetzte, thatsächliche Reinigung von Sündhaftigkeit (*καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας*).

Indem wir uns den Erweis der letztberührten Abhängigkeitsverhältnisse für einen vierten Artikel vorbehalten, constatiren wir als Resultat der hier gepflogenen Untersu-

1) Ritschl: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1863, S. 499. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II, 1874. S. 103. 116f. 208f. Vgl. auch Distel: Jahrbücher für deutsche Theol. 1860, S. 181. 185.

2) Hilgenfeld: Einleitung, S. 693 f.

3) Huther, S. 68.

chung eine Differenz der Ausdrucksmittel und eine Divergenz der Gedankenwelt, deren Tragweite mindestens so weit reicht, um die Möglichkeit einer gleichzeitigen Abfassung beider Schriften (Storr, Berger, Augusti, Hug, Ebrard, Haupt) völlig auszuschliessen. Wer die Identität des Verfassers festhalten will, ist schlechterdings genöthigt, eine Zwischenzeit zwischen beiden Schriften zu statuiren, so dass die in der vorigen Abhandlung gelöste Frage nach der Priorität der einen oder der anderen direkte Bedeutung für die uns hier beschäftigende Aufgabe gewinnt. Denn von einem und demselben Verfasser könnten beide Schriften wohl nur herrühren, wenn die Priorität sich dem Briefe zuerkennen liesse. Schwerlich wird man sich ja mit der Vorstellung befreunden können, dass derselbe Schriftsteller von der im Evangelium schon erreichten Höhe dann wieder zu allgemeineren, handgreiflicheren und gewöhnlicheren Vorstellungen herabgestiegen sei. Hat es darum seine Richtigkeit mit dem Resultate, dass der Brief sich auf das Evangelium zurückbeziehe, so rührt er schon desshalb von einem anderen Verfasser her als dieses. Aber auch der umgekehrte Schluss gilt, dass, wenn aus anderen Gründen zwei Verfasser für unsere Schriftstücke angenommen werden müssen, der Briefsteller sich sofort auch als den abhängigen, in den Spuren eines Vorgängers sich bewegende, dieselbe theilweise auch verwischende und corrigirende darstellt. Abermals wird man sich ja schwerlich mit der Vorstellung befreunden können, dass der vergleichsweise genialere Schriftsteller so ängstlich bestrebt gewesen sei, sich in die Ausdrucks- und Denkweise eines minder reichen Geistes zu finden. Gegentheils wird somit zu behaupten sein, dass der Briefsteller sich zwar eng an den Evangelisten anschliesst, ja gleich von vorn herein mit demselben identificirt (1, 1. 3. 5; 2, 12—14; 4, 14) und durchgängig auf das Evangelium selbst zurückblickt, dass aber gleichwohl die Spuren der auseinanderfallenden Persönlichkeiten, sowohl was Wortvorrath und Darstellungsmittel, als was innere Begriffswelt betrifft, deutlichst zu Tage treten.

Ueber 2. Kor. 5, 1—4.

Von

Eberhard Waitz,

Hospes im Kloster Loccum.

Der gegenwärtige Stand der Auslegung von 2. Kor. 5, 1—4 scheint das Bedürfniss einer nochmaligen Untersuchung der schwierigen Stelle unabweislich nahe zu legen. Denn wenn auch das Verständniss des dritten Verses, der in erster Linie das Interesse in Anspruch nimmt, bereits von Dähne[1]) und, wie es scheint, von Schneckenburger, dessen „Beiträge“ mir leider nicht zu Gebote standen, nach meinem Dafürhalten richtig getroffen ist, so fehlt es doch bei ersterem an jeder ausführlichen Begründung, und scheint letzterer schon dadurch, dass er zwischen den Lesarten ἐκ- und ἐνδύσασθαι die Wahl offen hält, als auch durch seine Auffassung des zweiten Verses, soweit mir aus Notizen in anderen Commentaren ersichtlich ist, weit genug von einer allseitig befriedigenden Lösung der in Frage kommenden exegetischen Probleme entfernt geblieben zu sein. Auch Klöppers letzte Untersuchung lässt bei zwar richtiger Erklärung des dritten Verses insbesondere die Herstellung eines klaren und einleuchtenden Gedankenganges vermissen. Endlich dürfte bereits die Ueberzeugung, dass die in so bekannten Werken wie den Commentaren von Meyer und von Hofmann vorliegenden Auslegungen fast durchweg auf irrthümlicher Auffassung beruhen, die Aufforderung zu einer neuen Prüfung der interessanten Stelle genügend rechtfertigen.

Der Apostel will die Cap. 4 am Ende ausgesprochene Behauptung begründen, dass die augenblickliche leichte Trüb-

---

1) Entwickelung d. paulin. Lehrbegriff., S. 180.

sal eine ewige gewichtige Herrlichkeit für ihn und seine Berufsgenossen bereite, sofern sie nicht das Sichtbare, das eben zeitlich, sondern das Unsichtbare, das allein ewig sei, im Auge haben. Denn wir wissen — heisst es — dass, wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen sein wird, wir einen Hausbau von Gott haben, ein Haus nicht mit Händen gemacht, das ewig ist in den Himmeln. Als ausgemacht sehen wir an, dass unter der himmlischen Behausung nichts anderes als der Leib verstanden werden kann, mit welchem bei der Parusie die vorher gestorbenen Christen bekleidet und die lebenden überkleidet werden. Die Wortstellung verbietet es ἔχομεν mit ἐν τοῖς οὐρανοῖς zu verbinden, so dass damit der ideelle Besitz des im Himmel aufbehaltenen Baues ausgedrückt wäre. Jedenfalls ist doch die Meinung, dass das Haben erst eintritt, wenn, also nachdem die irdische Hütte zerbrochen ist.[1]) Ein ideelles Besitzen aber, das vom Zeitpunkt des Todes an den Mittelzustand hindurchwährt,[2]) ergiebt eine sinnlose Vorstellung. Ebensowenig kann das Praesens das nach geschehenem καταλύεσθαι augenblicklich erfolgende Eintreten einer neuen Behausung andeuten sollen, da dem Apostel diese Vorstellung überhaupt fern liegt.[3]) Derselbe hätte auch ἕξομεν schreiben können. Aber durch das Praesens kommt die Gewissheit des zukünftigen Besitzes zu einem kräftigeren Ausdruck, vgl. Winer S. 249 und ausser den dort angeführten Beispielen 1. Th. 5, 2. Die Worte ἐν τοῖς οὐρανοῖς schliessen sich lose an αἰώνιον an und bringen ein neues Moment, welches die Herrlichkeit der zukünftigen Wohnung in's Licht setzt. Da dieselbe vom Himmel kommt, kann sie natürlich auch als im Himmel befindlich vorgestellt werden, vgl. Phil. 3, 20. Die Gegenüberstellung des leicht beweglichen, vergänglichen Zeltes und des festgebauten, ewigen Wohnhauses soll offenbar an V. 17 anklingen, wo die ewige Schwere der Herrlichkeit einen Gegensatz zu der zeitlichen Leichtigkeit der Trübsal bildet.

---

1) Gegen Weiss (bibl. Theol. S. 375), welcher von einem ideellen Vorhandensein im Himmel für die Hoffnung erklärt.

2) So Meyer, (5. Aufl.) z. d. St.

3) Gegen Winer, 7. Aufl. v. Lünem. S. 250.

Um die logische Verbindung zwischen V. 1 und 2 zu erkennen, kommt es zunächst auf das richtige Verständniss des ἐν τούτῳ an. Vielfach ergänzt man zu demselben ein Substantiv, z. B. τῷ σώματι, was aber im Text keinen Anhalt hat, oder wie z. B. Meyer τῷ σκήνει, wonach aber das irdische dem himmlischen σκῆνος gegenüberträte, während doch gerade nach V. 1 der irdische Leib durch seine Vergleichbarkeit mit einem Zelte von dem himmlischen sich unterscheidet, dieser also unmöglich als ein Zelt vorgestellt werden kann. Syntaktisch erträglicher wäre die Ergänzung von τῷ οἰκητηρίῳ. Aber damit würde nun umgekehrt auf den irdischen Leib eine Bezeichnung angewandt, welche im Gegensatz zu diesem von dem himmlischen gilt. Am Allerwenigsten aber ist eine derartige substantivische Ergänzung gestattet, wenn man gar wie Meyer nicht auf τούτῳ, sondern auf ἐν den Nachdruck fallen lässt. Eine Auslassung des Hauptworts wäre allenfalls begreiflich, wenn durch das hinweisende Fürwort das gegenwärtige Haus in starken Contrast zu dem zukünftigen gestellt werden sollte, nicht aber, wenn das augenblickliche Verweilen im Hause im Gegensatz zu einem dereinstigen Verlassen desselben gemeint sein soll. Der von Meyer für seine Fassung angezogene 4. Vers beweist vielmehr die Unrichtigkeit derselben. So wenig wie dort dürfte hier das Hauptwort einfach fehlen. Und die dort gemachte partizipiale Umschreibung beweist deutlich, dass der Apostel Anstand nahm, den Gedanken „innerhalb des Zeltes befindlich seufzen wir“ schlankweg mit „in dem Zelt seufzen wir“ wiederzugeben. Auch ist die Annahme, dass die beiden Satzanfänge in V. 2 und V. 4 wesentlich gleichen Inhalts seien, wegen der dann in V. 4 vorliegenden unnöthigen und unbegreiflichen Wiederholung durchaus unwahrscheinlich.

Bei dem unrichtigen Verständniss des ἐν τούτῳ stellt nun Meyer einen unhaltbaren Zusammenhang zwischen V. 1 und 2 her. Er findet nämlich in dem in V. 2 ausgedrückten Thatbestand eine innere Vergewisserung dessen, dass nach Auflösung des irdischen Leibes der Besitz eines himmlischen bevorsteht. Aber wie kann die Erfahrung des Christen von einem Sehnen nach Ueberkleidung mit dem Himmelsleibe die

Gewissheit verbürgen, dass man nach Verlust des irdischen Lebens einer himmlischen Leiblichkeit theilhaftig werden wird? Im Gegentheil könnte die Heftigkeit des Verlangens nach Ueberkleidung ein Anzeichen dafür sein, dass es mit der Gewissheit, trotz des Todes eine himmlische Behausung zu erlangen, nicht besonders bestellt sei. Ferner wäre bei dem von Meyer angenommenen Gedankengang die in V. 1 ausgesprochene Gewissheit das einzige Moment, auf das es dem Apostel gegenüber den Leiden dieser Zeit ankäme, und würde das Begehren nach Ueberkleidung nur als unselbstständiger und untergeordneter Gedanke eingeführt, wogegen doch spricht, dass in V. 4 der mit V. 2 angehobene Gedanke dem also sein selbständiges Recht gegen V. 1 zukommen muss, weiter geführt wird und ebenso zunächst an den Inhalt von V. 2 ff., nicht den des ersten Verses, die Fortsetzung der Rede in V. 5 sich anschliesst.

Aehnlich wie Meyer lässt Klöpper,[1]) welcher auch τῷ σκήνει zu τούτῳ ergänzt, V. 1 durch V. 2 dergestalt begründet sein, dass der Apostel jetzt aus dem mit dem zukünftigen grell contrastirenden gegenwärtigen Zustand den subjectiven Beweis führen wolle, wie nöthig für uns eine dauerhaftere und herrliche Behausung nach Verfall der alten sei. Aber V. 1 enthält nicht die Nothwendigkeit, sondern die Gewissheit des Besitzes einer himmlischen Wohnung. Diese Gewissheit kann doch nicht aus dem Verlangen nach jener Wohnung bewiesen werden, sondern dies Verlangen erst aus solcher Gewissheit hervorgehen.

Da, wie wir gezeigt haben, ein Substantivum hinter ἐν τούτῳ nicht ergänzt werden kann, muss dasselbe absolut verstanden werden, freilich nicht sprachwidrig in dem Sinne von „indessen“ oder „in der Beziehung“, im letzteren Fall durch den Partizipialsatz erklärt werdend, sondern wie Joh. 16, 30, Act. 24, 16, 1. Kor. 4, 4[2]) in der Bedeutung „des-

1) Jahrbb. f. D. Theol. 1862, S. 13 f., weniger bestimmt im Commentar.

2) Vgl. Winer-Lünemann S. 362, ferner Phil. 1, 18, Luc. 10, 20. ἐν ᾧ = ἐν τούτῳ ὅτι heisst Röm. 8, 3 jedenfalls „deswegen, weil“; wahrscheinlicher scheint mir auch diese Bedeutung Röm. 2, 1 (gegen Winer und Meyer z. d. St.).

wegen“. Es versteht sich nun von selbst, dass der mit ἐν τούτῳ gemeinte Grund in dem Gedanken des Hauptsatzes von V. 1 liegen muss und nicht in dem Sterben, dessen Eventualität in dem Vordersatz in's Auge gefasst wird,[1]) bestehen kann. Denn einmal ist diese Beziehung des τούτῳ allzu fernliegend und gekünstelt, und zweitens wäre es ein nichtssagender und nach Cap. 4 Schluss selbstverständlicher, auch in 5, 1 bereits vorausgesetzter Gedanke, dass das Sterben nicht minder als die bei Leibesleben zu erleidende Drangsal den Christen seufzen macht. Das, was dem Apostel Anlass zum Seufzen giebt, ist eben die Gewissheit oder, wenn man lieber will, die Thatsache, dass nach dem Tode eine ewige Behausung zu erwarten steht. Hiergegen gilt nicht der Einwand,[2]) dass nicht jenes Wissen, sondern die noch fortdauernde Entbehrung des Gehofften der Grund des στενάζειν sei. Denn eben die Hoffnung wie die Entbehrung beruht auf der Gewissheit von dem sicheren Eintritt des Gehofften. Unsere Auffassung befindet sich ganz im Einklange mit Röm. 8, 23, wonach der Besitz des Geistes als des Angeldes der zukünftigen Verklärung das Seufzen im gegenwärtigen Leibe motivirt. Die Partikel καί giebt weder dem ἐν, noch dem τούτῳ einen besonderen Ton, sondern καὶ γάρ fügt der in V. 2 gegebenen Begründung von 4, 17f. ein neues Argument hinzu, aus welchem die Richtigkeit des am Schluss von Cap. 4 Ausgeführten noch deutlicher erhellt.[3]) V. 2 dient also nicht zur Erläuterung oder Begründung von V. 1, sondern führt die mit letzterem angehobene Beweisführung weiter.[4]) Der Partizipialsatz in V. 2 giebt nun

1) So z. B. v. Hofmann das καί mit ἐν τούτῳ so verbindend, dass neben die Drangsal, von welcher 4, 8 ff. gehandelt ist, jetzt als zweiter Gegenstand des Seufzens das Sterben gesetzt werde!

2) Vgl. Rückert z. d. St.

3) Vgl. 1. Kor. 14, 8.

4) Willkürlich übersetzt Fr. Köstlin (Jahrbb. f. D. Theol. 1877, S. 274) καί γάρ hier „freilich auch“ und in V. 4 „freilich“. Paulus soll sich nämlich in V. 2—4 unterbrechen, um mit καί γάρ auf den Gedanken der Leser einzugehen, seine relative Bedeutung anzuerkennen, aber zugleich ihn auf's rechte Mass zurückzuführen!! Dafür, dass καί γάρ im N. T. nichts anderes als „denn auch“ bedeutet, vgl. Mth. 8, 9;

näher an, inwiefern die Gewissheit von dem Besitz des himmlischen Hauses das Seufzen hervorruft, indem aus jener Gewissheit das Verlangen nach einer Ueberkleidung mit dem Himmelsleib — hier ändert sich das Bild — entsteht.

In V. 3 ist die Lesart ἐνδυσάμενοι durch die besten Handschriften so stark bezeugt, dass die neuerdings von Fr. Köstlin[1]) und Löckle[2]) gemachten Versuche, der Lesart ἐκδυσάμενοι der vermeintlich leichteren Verständlichkeit wegen den Vorzug zu geben, keinerlei Beachtung verdienen. εἴ γε fasst Delitzsch[3]) willkürlich im Sinne von obwohl, indem er selbst gesteht, keine einzige Belegstelle dafür anführen zu können, und sich vergeblich mit der Bedeutung von εἰ καί tröstet. Nach Delitzsch wäre der Sinn: obwohl wir auch in dem Falle, dass wir bei der Wiederkunft schon gestorben nicht übergezogen, sondern nur angezogen haben, nicht nackt werden erfunden werden. Aber ἐνδύσασθαι kann, zumal wenn wir 1. Kor. 15, 53 vergleichen, unmöglich dem ἐπενδύσασθαι dergestalt entgegengesetzt sein, dass es lediglich das Anziehen nach vorausgegangenem Ausziehen bedeutet. Ferner wird es durch Gal. 3, 4 von vornherein wahrscheinlich gemacht, dass καί mit εἴ γε und nicht mit ἐνδυσάμενοι zu verbinden ist. εἴ γε καί heisst wie Gal. 3, 4 und wie das einfache εἴ γε Kol. 1, 23, Eph. 3, 2; 4, 21: wenn anders wirklich.

Reine Verlegenheit oder Willkür ist es, wenn einige Ausleger das ἐνδύσασθαι von dem Anlegen eines geistlichen Gewandes, des rechten Christenstandes, verstehen.[4]) Die Stellen, auf welche sich v. Hofmann zum Belege beruft, passen sämmtlich nicht, weil dort überall ein bestimmtes

26, 73; Mc. 10, 45; 14, 70; Lc. 6, 32 ff.; 7, 8; 22, 37. 59; Joh. 4, 23; Act. 19, 40; Röm. 11, 1; 15, 3; 16, 2; 1. Kor. 5, 7; 12, 18 f.; 14, 8; 2. Kor. 2, 10; 3, 10; 7, 5; 13, 4; Phil. 2, 27; 1. Th. 3, 4; Hebr. 4, 2; 5, 12; 10, 34; 12, 29.

1) a. a. O. S. 273.

2) Von diesem zu Gunsten der Annahme einer Zwischenleiblichkeit, in d. Theol. Stud. aus Württemb. 1880, S. 61.

3) Syst. d. bibl. Psych. 1. Aufl. S. 376. Ebenso Fr. Köstlin und Löchle a. a. O. — Die Unrichtigkeit der wohl auch allgemein aufgegebenen Lesart εἴπερ braucht nicht mehr bewiesen zu werden.

4) Aehnlich die Vulgata Apol. 16, 15 vergleichend.

Object hinzugefügt wird, welches hier im Gegensatz zu dem auf ein leibliches Gewand sich beziehenden ἐπενδύσασθαι am Wenigsten fehlen dürfte.

Es bedarf keines Scharfblickes, um zu erkennen, dass die aoristische Partizip- und die verneinte Adjectivform nicht zwei coordinirte Bestandtheile der Satzaussage darstellen, so dass beide besagten, als was man erfunden werde, sondern dass von denen, welche angezogen haben, das Gegentheil des Nacktseins behauptet werden soll. Jede Auslegung ist also verfehlt, welche in οὐ γυμνοί nur einen zweiten, amplifizirenden Ausdruck für ἐνδυσάμενοι sieht. Hierhin gehört zunächst die Erklärung, nach welcher das ἐνδύσασθαι auf das mit der Geburt erfolgte Anlegen des irdischen Leibes gehen und der Gedanke sein soll: wenn wir anders noch im Besitz des gegenwärtigen Leibes, nicht schon gestorben die Wiederkunft erleben werden. Die Wahrscheinlichkeit, dass der Zustand, in dem man sich bei der Parusie befinden werde, mit einem Partizip ausgedrückt wäre, welches den Act des ehemaligen Eintritts in diesen Zustand bezeichnen würde, macht man dadurch nicht grösser, dass man übersetzt: „als schon einmal Bekleidete" [1]), indem es nicht darauf ankäme, was schon einmal geschehen, sondern was noch der Fall wäre. [2]) Noch bedenklicher ist die von Meyer vertretene Auslegung, wonach das in V. 2 Ausgesagte an der Bedingung erprobt würde, dass die Christen bei der Parusie angekleidet, d. h. mit einem Körper, nicht als blosse Geister vor Christo erscheinen, die Todten also einer Bekleidung mit einem Leibe, die Lebenden nicht einer Entkleidung behufs Eingehens in eine rein geistige Existenz bedürftig sein werden. Darin soll eine Polemik gegen die korinthischen Auferstehungsleugner liegen, insofern nur unter der Voraussetzung, dass die Zugehörigkeit zu dem von Christo mit seiner Wiederkunft zu errichtenden Reiche die Theilnahme an der himmlischen Leiblichkeit erheische, der Wunsch nach einer Ueberkleidung mit derselben berechtigt sei. Allein abgesehen von der un-

1) So Billroth z. d. St.

2) Vgl. gegen diese Erklärung auch Meyer z. d. St.

richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen ἐνδυσάμενοι und οὐ γυμνοί, wofür sich auf Beispiele zu berufen, wo ein Substantivum durch die Negation in scharfen Gegensatz zu einem andern gesetzt wird, doch wahrlich vergebliche Mühe ist, verbietet schon die 1. pers. plur. εὑρεθησόμεθα die Aussage dieses Satzes auf alle Christen ohne Unterschied, ob sie bei der Parusie gestorben, oder noch am Leben sein werden, zu beziehen. Ferner lag den Auferstehungsleugnern in Korinth die abenteuerliche Vorstellung, dass bei der Wiederkunft die nackten Seelen der Gestorbenen und gar die der Lebenden, nachdem sie zuvor ihres Leibes sich entledigt hätten, dem Herrn würden entgegengerückt werden, völlig fern; vielmehr bezweifelten sie nur, dass die vor der Parusie Gestorbenen vermöge einer Wiedererweckung an dem Reiche Christi Theil bekommen würden, während sie natürlich von den noch Lebenden den Eintritt in dasselbe unter Beibehaltung ihrer Leiblichkeit erwarteten.

Unter den Auslegern, welche mit Recht die aoristische Form ἐνδυσάμενοι nicht zum Prädikate rechnen, versteht Ewald das Anziehen gegen den Zusammenhang von dem seitens der Todten bei der Parusie geschehenden und erklärt: falls wir nicht nackt, d. h. schuldig wie Adam und Eva, erfunden werden, indem das angelegte Gewand den Schuldigen vor Gottes Richterauge nicht schützt. Aber um von dem gekünstelten Verständniss des γυμνοί ganz zu schweigen, hat der Apostel seine specifisch christlichen Erwartungen mit der allerdings auch von ihm gelegentlich verwertheten jüdischen Vorstellung einer allgemeinen Auferstehung nicht zu einer einheitlichen dogmatischen Ansicht verbunden, dass er da, wo er der Hoffnung auf himmlische Verklärung Ausdruck giebt, gleichzeitig auf ein Auferstehen zum Gericht reflectirte.[1]) Jedenfalls wäre eine derartige Einschränkung, wie Ewald sie mit dem Bedingungssatze machen lässt, in diesem Zusammenhange ungereimt, wo ihm alles auf die für die zeitliche Trübsal entschädigende Gewissheit des Besitzes einer himmlischen Behausung ankommt. Nach

1) Vgl. Lipsius, Dogmatik, S. 844.

Usteri[1]) hält Paulus sogar den Fall nicht für ausgeschlossen, dass die mit dem neuen Leibe Ueberkleideten möglicherweise der Verdammniss anheim fallen. γυμνοί übersetzt er mit „entblösst von guten Werken oder von dem Kranze, den wir hätten erringen sollen," hierin sich wieder mit v. Hofmann berührend.

Wodurch sich übrigens Usteri von allen bisher besprochenen Auslegungen wohlthuend unterscheidet, ist, dass er ἐνδυσάμενοι ausschliesslich von denen, welchen das ἐπενδύσασθαι widerfahren wird, sachlich also gleichen Sinnes mit diesen gemeint sein lässt. Denn nun und nimmer können beide Worte, zumal von demselben Subject ausgesagt, einen Gegensatz bilden, den man erst durch Eintragung der Vorstellung des ἐκδύσασθαι künstlich herausbringt. Auch 1. Kor. 15, 53 f. steht ἐνδύσασθαι in demselben Sinne wie die vollere Form: Die letztere tritt natürlich überall da ein, wo es auf den Gegensatz zu einem nach vorhergegangenem Ausziehen erfolgenden Anziehen ankommt, so in V. 2 und V. 4. In V. 3 aber handelt es sich, wie schon Usteri sehr richtig bemerkt hat, nur um den Gegensatz zum Nacktsein Hier hätte die Wiederholung des volleren ἐπενδύσασθαι die Rede nur breit und schwülstig gemacht.

Klöpper fand früher[2]) in V. 3 den Gedanken ausgedrückt, dass wir auch nach der Bekleidung mit dem Himmelsleibe nicht entblösst von dem irdischen Leibe würden erfunden werden, womit der Ausdruck ἐπενδύσασθαι erklärt werde, dass es sich dabei nicht um das Anziehen eines ganz neuen, sondern um das Ueberziehen über den damit nicht vergehenden alten Leib handle. Inwiefern Paulus eine Erhaltung des alten Leibes auch nach geschehenem ἐπενδύσασθαι annehme, setzt Klöpper dann[3]) dahin auseinander, dass ein Rest des alten Gehäuses, ein Keim des alten somatischen Organismus, welcher das die Continuität und Identität des alten und des verklärten Menschen sichernde Verbindungs-

---

1) Entwick. d. paulin. Lehrbegr. 4. Ausg. S. 392.
2) a. a. O. S. 30.
3) a. a. O. S. 43.

glied zwischen dem irdischen und dem himmlischen Zustand bilde, übrig bleibe und so mit dem ἐπενδύσασθαι das Sterbliche durch das Leben verklärt werde. Letzteres soll in dem Ausdruck καταποθῇ V. 4 liegen, während doch damit, wie schon 2. Kor. 2, 7 zeigt, nur ein Verzehren, nicht ein Verklären gemeint ist. Ferner kann unmöglich derjenige Zustand, in welchem nicht der ganze Leib, sondern nur ein Keim desselben beibehalten ist, als das gerade Gegentheil der Nacktheit bezeichnet werden, zumal wenn dieses einen Gegensatz zu dem Angezogenhaben des neuen Leibes bildet, der doch ganz und nicht keimweise angelegt wird. Ferner wenn es dem Apostel auf den von Klöpper statuirten Gegensatz angekommen wäre, hätte er vielmehr das, was angezogen wird, demjenigen, hinsichtlich dessen man nicht nackt sein wird, entgegensetzen müssen. So aber stehen „anziehen“ und „nicht nackt sein“ einander gegenüber, ohne dass ein Object, in Bezug auf welches das eine wie das andere statt hat, angegeben wäre. Daraus folgt, dass das Nacktsein nur in Betreff dessen, was angezogen wird, ausgeschlossen sein kann. Uebrigens macht Klöpper selber[1]) die Richtigkeit seiner Erklärung davon abhängig, dass ἐπενδύσασθαι τὸ οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ nicht von dem bei Leibesleben geschehenden Ueberziehen des himmlischen Gehäuses über den alten Leib, sondern von einem Anziehen gelte, das nach voraufgegangenem Tode seitens des als Keim unzerstörten sterblichen Wesens geschehe und womit gegeben sei, dass der Tod nicht unter seiner negativen Form als eine völlige Scheidung des Centrums der Persönlichkeit von seiner sichtbaren irdischen Hülle, welche Art des Todes vielmehr mit ἐκδύσασθαι ausgedrückt sei, sondern unter seiner positiven Form als die Verklärung des Sterblichen durch das Leben erscheine. Dieser auf Missdeutung des ἐπενδύσασθαι beruhenden Auffassung glauben wir, da sie von Klöpper nachmals aufgegeben ist, keine weitere Widerlegung entgegensetzen zu sollen.

Diejenigen, welche die Bedeutung des ἐνδύσασθαι so-

---

1) Vgl. a. a. O. S. 30 mit S. 43.

wie das logische Verhältniss zwischen dem Partizipium und dem negirten Adjectivum richtig bestimmen und von denen zugleich die γυμνότης zutreffend als Körperlosigkeit[1]) gefasst wird, sind de Wette, Baur, und jetzt Klöpper. Nach ersterem ist der Sinn des Satzes: wie wir denn gewiss voraussetzen, dass jene himmlische Behausung auch ein Körper sein wird. Allein danach, wie in V. 1 die himmlische οἰκοδομή der irdischen οἰκία gegenübergestellt ist, versteht es sich von selbst, dass erstere nur als eine körperliche Behausung vorzustellen ist. Und wenn der Ausdruck ἐνδύσασθαι noch die Möglichkeit offen lassen soll, dass es sich um das Anziehen eines Geistigen handle, so kann das blosse γυμνός nicht in prägnantem Sinne das Entblösstsein von einem Körper bezeichnen.[2]) Nach Baur[3]) ist unser Vers lediglich eine Explication des ἐπενδύσασθαι, um dem jüdisch-christlichen Bewusstsein, welches an dem Losgelöstsein der Seele von dem Leibe besonders Anstoss genommen, nachdrücklich einzuschärfen, dass im Fall jener Ueberkleidung das Nacktsein ja nicht statt finde. Dieses Nacktsein soll aber nicht speziell durch das Ueberziehen, sondern überhaupt durch das Anziehen, dessen ja der Geist in jedem Falle, er sterbe oder erlebe die Parusie, gewärtig sei, verhütet werden. Baur meint nämlich ganz gegen V. 2 uud die sonstigen Aussagen des Apostels, dass das Seufzen nur durch den Aufenthalt im irdischen Leibe verursacht sei, und damit man das Seufzen nicht so verstehe, als wünsche der Apostel bloss von dem gegenwärtigen Leibe erlöst zu sein, bemerke er besonders, dass

1) Mit dem Ausdruck γυμνός findet Fr. Köstlin a. a. O. S. 275 die körperlose Existenz des Menschen als eine völlige Lahmlegung des Ichs gekennzeichnet, indem er das nackte Samenkorn 1. Kor. 15, 37 vergleicht, welches das Leben nur gebunden in sich trage, zunächst aber als nacktes ohne Leben sei. Allein an der angezogenen Stelle wird das Korn durch das Adjectiv γυμνός von der Pflanze nur insofern unterschieden, als es noch nicht Pflanze, sondern nur Korn ist. Wie gekünstelt ist es daher das, was etwa sonst vom Korn im Unterschied von der Aehre gilt, in γυμνός ausgedrückt zu finden!

2) Vgl. gegen de Wette auch Meyer.

3) Paulus, 1. Aufl. S. 648.

es sich nicht um ein Verlangen nach Entkleidung, sondern nach Ueberkleidung handle. Allein gerade die Gewissheit, dass er einen Himmelsleib besitzen werde, bewegt den Apostel zum Seufzen, und konnten also die Korinther unmöglich denken, dass jenem nur an der Auflösung des irdischen Leibes gelegen sei. Wenn Baur's Auffassung richtig wäre, hätte Paulus schreiben müssen: wir seufzen in dem gegenwärtigen Leibe, aber wir sehnen uns unser himmlisches Wohnhaus überzuziehen (woraus ihr sehen könnt, dass unser Seufzen nicht auf Ausziehung des Leibes geht), wenn anders das Ueberziehen uns vor Nacktheit bewahrt. Ebenso hätte er in V. 4 so fortfahren müssen, wie Baur paraphrasirt: „Freilich seufzen wir als solche, die in dem Leibe sind, unter der Bürde, es ist aber hieraus nicht zu schliessen, dass wir entkleidet zu werden wünschen, sondern wir wünschen nur überkleidet zu werden, damit das Sterbliche“ u. s. w. Dass aber bei einem derartigen Gedankengang nicht nur das *καί*, sondern auch das *οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει* gänzlich müssig und unverständlich sind, dass ferner die Negation nicht hinter, sondern vor *ἐφ' ᾧ* stehen müsste, liegt auf der Hand.

So viel nur ist an Baur's Erklärung richtig, dass der Apostel mit dem Bedingungssatz nachdrucksvoll auf den durch das Ueberziehen bewirkten oder vielmehr mit demselben selbstverständlich gegebenen Umstand hinweist, welcher geeignet ist, jede Beunruhigung über die Beschaffenheit des irdischen Leibeslebens, welches ein sterbliches ist und also mit dem Tode endigen wird, auszuschliessen. Nur dann liegt nämlich in der Aussicht, mit dem Himmelsleib überkleidet zu werden, ein Trost über das gegenwärtige Leben im Fleisch und nur dann also lohnt es sich nach dem Ueberkleidetwerden zu verlangen, wenn, was ja aber selbstverständlich, mit der Ueberkleidung der Eintritt des Nacktseins, das der Christ fürchtet, verhütet ist. Weil in der Hoffnung auf Ueberkleidung die befriedigende Gewissheit des Christen, dass die zeitliche Drangsal nur eine ewige Herrlichkeit bereite, gipfelt, hebt der Apostel so nachdrücklich hervor, dass, wenn nicht schon die Aussicht auf das dereinstige Anziehen des Auferstehungsleibes nach vorhergegangenem Tode, so jedenfalls

das Ueberziehen des himmlischen Leibes über den irdischen die Gefahr des Nacktseins ausschliesse. Das Uebel des Nacktseins ist nämlich durch die in V. 1 ausgesprochene Gewissheit insofern noch nicht hinlänglich beseitigt, als es für den vor der Parusie Sterbenden die Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung ausfüllt. Deshalb genügt dem Apostel jene Gewissheit zur Begründung des in Cap. 4 am Ende Ausgeführten noch nicht und erinnert er in V. 2 weiter an das ihn beseelende Verlangen nach Ueberkleidung. Dieses Verlangen hegt er aber natürlich nur, wenn durch seine Erfüllung das Bedürfniss, mit Nacktheit verschont zu bleiben, entsprechende Befriedigung findet. Geschieht das aber, wie V. 3 angelegentlich geltend macht, so enthält das seufzende Sehnen nach Ueberkleidung allerdings den stärksten Antrieb die gegenwärtige Drangsal nur als wirkende Ursache der zukünftigen Herrlichkeit in Anschlag zu bringen. Nur wenn man den Umstand, dass dem Apostel alles darauf ankommt die Grundlosigkeit der Scheu vor dem Nackterfundenwerden recht deutlich an's Licht zu stellen, nicht gebührend würdigt, kann man unsrer Auffassung von V. 3 den Vorwurf machen, dass sie den Apostel etwas Triviales, die Erkenntniss seiner Leser nicht Bereicherndes sagen lasse. Wie Klöpper in seinem früheren Aufsatz S. 22 f. an zwei paulinischen Stellen treffend illustrirt hat, dass mit εἴγε das, was an sich factisch feststeht, nur in der Form der Bedingung ausgesprochen werde, um es den Lesern in's Gedächtniss zu rufen und desto eindringlicher einzuschärfen, hat er dementsprechend im Commentar seinen früheren Anstoss an dem naturgemässen Sinn der Worte überwunden und, sofern es sich allein um das Verständniss des dritten Verses handelt, eine mit der unsrigen übereinstimmende Auslegung vorgetragen.

Wenn man in V. 2 ἐν τούτῳ fälschlich mit „in diesem Zelt" übersetzt hat, erscheint es als eine müssige Wiederholung, dass in V. 4 noch einmal nachdrücklich hervorgehoben wird, dass das Seufzen noch innerhalb der gegenwärtigen Leibeshütte stattfindet. Wenn man in V. 3 eine nebensächliche, den Zusammenhang unterbrechende Bemerkung gefunden hat, ist die Anknüpfung mit καὶ γάρ in V. 4

an den entfernten Satz in V. 2 nicht ohne Schwierigkeit. Wenn man dagegen wie wir in dem Bedingungssatz eine sonderliche Herauskehrung des grossen Gewinnes, der mit der Verwirklichung des ersehnten Ueberziehens gegeben ist, und also in V. 2 u. 3 einen einheitlichen Gedanken erkannt hat, schliesst sich die in V. 4 folgende Begründung passend und ungezwungen an. Der Apostel hat das Bedürfniss den Umstand, dass die Gewissheit von der einstigen Erlangung einer himmlischen Leiblichkeit in ihm das seufzende Verlangen nach Ueberkleidung mit derselben erregt, noch weiter zu begründen. Es ist nämlich nicht ohne Weiteres ersichtlich, inwiefern die Hoffnung auf den Besitz des Himmelsleibes die in V. 2 ausgesprochene Empfindung erwecken muss. Man könnte denken, dass bei der Aussicht, dereinst mit dem Herrlichkeitsleibe angethan zu werden, für jetzt wenigstens kein Grund zum Seufzen und zu einem Wunsche, der über die in V. 1 bezeugte Hoffnung wesentlich hinausgeht, vorhanden wäre und höchstens im Falle des eintretenden Todes ein Seufzen sich geltend machen möchte. Deshalb weist der Apostel zur Begründung seines in V. 2 bekannten Verlangens darauf hin, dass er auch als ein noch im Leibe Befindlicher, noch ehe der Tod an ihn herantrete, Veranlassung zum Seufzen habe, indem er sich in diesem Leibe beschwert fühle, und zwar, wie er als Grund dafür hinzufügt, weil er nichs aus-, sondern überanziehen wolle. So lange er nämlich im Leibe sich befindet, hat er Aussicht denselben einmal ausziehen zu müssen, und keine Gewissheit das Vorrecht des Ueberanziehens zu erlangen. Darum fühlt er sich beschwert, indem er so ungern das Ausziehen erleben und damit dem Nacktsein anheimfallen, viel lieber durch die Ueberkleidung sein Sterbliches von dem Leben verschlungen sehen möchte.[1])

---

1) Damit erledigt sich der Einwand Klöpper's (in dem angeführten Aufsatz S. 41), dass das Verlangen nach Verminderung von etwas Schlimmem und nach Erreichung von etwas Herrlichem keine Beschwerniss verursachen könne. Jener verkennt eben völlig, dass die Gewissheit dereinst das himmlische Kleid zu bekommen, das Verlangen nach seiner Ueberziehung und eben damit das Seufzen im gegen-

Indem wir hier unsere Untersuchung abbrechen, sei nur noch bemerkt, dass wir in der Fassung der folgenden, bis V. 10 reichenden Gedankenreihe im Wesentlichen mit Meyer (5. Aufl. 1870) einverstanden sind.

---

wärtigen Leibe hervorruft. Klöpper sieht mit ἐφ' ᾧ nicht den Grund für das βαρούμενοι eingeführt, sondern übersetzte es früher mit quapropter, „unter welcher Voraussetzung", jetzt mit „um weswillen, weshalb". Allein ἐφ' ᾧ heisst im N. T. immer „darum, weil," vgl. Röm. 5, 12; Phil. 3, 12; 4, 10.

Minucius Felix' Verhältniss zu Athenagoras.

Von

Dr. Georg Loesche

in Berlin.

In neuerer Zeit ist der Roman des Minucius Felix wieder mehrfach auf die Tagesordnung gesetzt, meist in chronologischem Interesse, und er gebietet jetzt über den Zeitraum von 180 (sogar 160) bis 303.[1]) Dabei ist ein Punkt freilich schon öfters angedeutet, aber noch nicht näher in Betracht gezogen, nämlich das Contactverhältniss zwischen diesem Dialog und der Bittschrift des Athenagoras. Dieses etwas zu erhellen, wollen die folgenden Zeilen versuchen und damit einen neuen Beitrag liefern zu den Quellen des Lateiners, welcher, hochgebildet und reichbegabt, in seiner musivischen Arbeit so viele Steine geistreich komponirt hat.[2])

---

1) Ad. Ebert, Tertullian's Verhältniss zu Minuc. Felix, im 5. Bd. der Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch., S. 321—386. Ders., Geschichte der Litteratur des M. A. im Abendlande, Bd. 1 (Geschichte der christl.-latein. Litteratur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karl's des Grossen), Leipzig, F. C. W. Vogel, 1874. S. 25.

Keim, Celsus' Wahres Wort. Zürich, Orelli, Füssli & Co., 1873. S. 261—273. Ders., Rom und das Christenthum. Aus Keim's handschriftlichem Nachlass hrsggbn. von H. Ziegler, Berlin, G. Reimer. 1881, S. 468—486.

Dräsecke, Jahrb. f. protest. Theol., 1881, Heft 3, S. 476. Möller, ibid. Heft 4, S. 757. (Friedländer, Darstell. aus der Sittengesch. Rom's, I S. 348, Anm. 1). Auf der anderen Seite: Hartel, Ztschr. f. d. österr. Gymnas. 1869, S. 348—368, und namentlich: Vict. Schultze, Jahrb. f. protest. Theol. 1881, Heft 3, S. 485—506.

2) cf. C. Behr, Der Octavius des Min. Felix und sein Verhältniss zu Cicero's Büchern de nat. deorum. Gera 1870. Octavius. Ein

Dass, wenn der eine Schriftsteller den anderen benutzt hat, Min. Felix der abhängige ist, dafür spricht vor Allem der Umstand, dass er, wie Keim[1]) überzeugend nachgewiesen hat, tiefe Spuren von dem Einfluss Celsus' zeigt, dessen „Wahres Wort" um 178 anzusetzen; Athenagoras aber schrieb um 177; dafür fällt ferner in's Gewicht, dass er überhaupt bei anderen Autoren starke Anleihen macht; dass einige unten herausgehobene Stellen (Octav. 18, 4. Athen. 16, 1), rein literarisch betrachtet, ziemlich deutlich die Priorität des Griechen zu erkennen geben; endlich auch, dass es viel näher liegt, dass der Lateiner, mag er nun in Rom oder in Afrika geschrieben haben, den Athener vor sich hatte als umgekehrt.

Um das Benutzungsverhältniss wahrscheinlich zu machen, genügt es natürlich nicht, Stoffverwandtschaft, Anklänge, Aehnlichkeiten im Allgemeinen nachzuweisen, sondern eine Uebereinstimmung bis auf Worte, Phrasen, Beispiele aufzuzeigen. Denn bei der Aehnlichkeit der Materien ist ein beträchtliches, allerdings im Einzelnen schwer zu konstatirendes gemeinsames Eigenthum der Gebildeten, der Christen, der Apologeten in Anschlag zu bringen.[2]) Gleichwohl wird es zur Vorbereitung für den speziellen Theil dienlich sein, die zwischen Athenagoras und Min. Felix sich findenden

---

Dialog des M. Minucius Felix übersetzt von B. Dombart. II. A. Erlangen, Deichert, 1881, namentlich S. 135. 136: Seneca und Min. Felix. Vielleicht auch zu erwägen: Octav. 22, 1 und Plutarch de Iside et Osiride c. 70 Schluss. Octav. 23, 1. 2. 8 und Plutarch, de audiendis poëtis, c. 2 (Octav. 23 und Lucian, der überwiesene Juppiter c. 8) (? Octav. 17, 1. — 32, 6 und Marc Aurel, τὰ εἰς ἑαυτόν. VI, 11.—XII, 28). In Bezug auf Justin cf. Anmerk. 2 dieser Seite; in Bezug auf Celsus das Folgende.

1) Celsus' Wahres Wort, S. 157. 167.

2) cf. z. B. über die Dämonologie bei den Heiden, Keim-Ziegler a. a. O. S. 280. 285, bei den Juden Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch., 2. Aufl. I. S. 109; über Gottesdienst ohne Opfer, den Spott über die Götter, Keim-Ziegler, a. a. O. S. 84. 22. 446. 491. Ferner zu vergleichen:
Justin. Apol. I, 10. 12. 43 — I, 5. II, 5 — I, 5. 54 — I, 58. 62. II, 1 — I, 15 — I, 27 — I, 29.
Athenagoras c. 32. — c. 26. — c. 23. — c. 27. — c. 33. — c. 34. — c. 33.
Minuc. Felix c. 9, 28 — c. 32 — c. 26. 27 — c. 26—28. — c. 31 — c. 31 — c. 31.

allgemeinen Berührungspunkte in den Blick zu fassen, weiter den Tenor des Vortrags und die Art der apologetischen Behandlung, um ihre Congenialität und Annäherungsmotive in's Licht zu setzen.

I.[1])

A. Verwandtschaft in stofflicher Beziehung.

Die Christen werden auf unerwiesene Anklagen hin verfolgt, ihr blosser Name genügt zur Verurtheilung (Ath. 1. 2. 35. Oct. 28). Diagoras das Beispiel eines Atheisten sans phrase (Ath. 4. Oct. 8). Euhemeristische Deutung der Göttergenealogieen (Ath. 17. 18. 28. 29. 30. Oct. 19. 20. 21. 29). Physiologische Behandlung der Mythologie (Ath. 22. Oct. 19). Ueber die anthropopathische Auffassung der Gottheit bei den Heiden (Ath. 21. 30. Oct. 21. 23. 26), über Götterzeugung (Ath. 23. 30. Oct. 21), über die Missgestalten der Götter (Ath. 20. Oct. 19. 20). So viel Städte, so viel Götter! (Ath. 14. Oct. 6). Gründe für die Opferunterlassung seitens der Christen (Ath. 13. Oct. 32). Thorheit der Statuenanbetung (Ath. 15. Oct. 23). Charakteristik der Dämonen (Ath. 23—27. Oct. 26—28). Gottes Wesen (Ath. 4. — 7. 10. 13. 16. — 31. — 8. 10. 22. 23. — 6. 23. Oct. 17. 18. 19. — 32. 33. — 5. 17. 19. 34. — 19. 23). Von der Vorsehung (Ath. 4. 7. 10. — 13. 16. — 19. — 24. 25. Oct. 18. — 17. 18. — 20. — 5. 17. 18). Ueber den christlichen Glauben an ein ewiges Leben (Ath. 11. 12. 36. Oct. 34. 35). Vom Zweck der Ehe (Ath. 33. Oct. 31), ewiger Jungfräulichkeit (Ath. 33. Oct. 31). Abscheu vor Blutschande (Atth. 3. 31. 32 Oct. 29—31. 35. 37. 38), vor Kinds-

1) Athenagorae Philosophi Atheniensis Opera. Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi. Edid. Otto. Vol. VII, Jenae 1857.

Die Schriften des christlichen Philosophen Athenagoras aus Athen. Aus dem Urtext übersetzt, eingeleitet und erläutert von Aloys Bieringer. Kempten, Jos. Kösel. 1875.

M. Minucii Felicis Octavius. Rec. et comment. crit. instruxit C. Halm. Corpus scriptor. eccles. latinor. Vol. II. Wien 1867.

Des M. Minucius Felix Octavius übersetzt und erläutert von Aloys Bieringer. Kempten, Jos. Kösel. 1871.

Dombart, a. a. O.

mord (Ath. 35. Oct. 30), vor dem Anblick eines Gemordeten (Ath. 35. Oct. 30), vor den Gladiatorenspielen (Ath. 35. Oct. 37). Lächerlichkeit der altväterlichen heidnischen Gebräuche (Ath. 1. Oct. 20). Frömmigkeit bei ungebildeten Christen (Ath. 11. Oct. 5). Uebereinstimmung der Christen mit den Philosophen (Ath. 6. 7. — 24. — 5. 24. — 19. — 22. — 36. Oct. 18. 19. 20. — 26. — 19. — 34. — 34). Die höhere Autorität der Propheten gegenüber von den Philosophen (Ath. 7. 9. Oct. 34). Die durch die Dichter entstandenen Nachtheile (Ath. 10. 24. Oct. 23). Die Sophistik (Ath. 24. Oct. 38).

Neben diesen vielen Parallelen ist es nicht unwichtig, auf die zahlreichen Punkte hinzuzeigen, in welchen Minuc. Felix von Athenagoras sich unterscheidet, wovon der Grund häufig in der mehr römischen Gesinnung und Bildung des ersteren liegt. Zu vergleichen sind die variirenden Aussagen über Rhea-Astarte (Ath. 20. 23. 32. Oct. 6), Demeter-Ceres (Ath. 20. Oct. 6. 21. 22), Aristoteles (Ath. 16. 23. Oct. 19), Herkules (Ath. 4. 20. 29. Oct. 22. 23), Apollo (Ath. 30. Oct. 22), Asklepios-Aeskulap (Ath. 29. Oct. 22), Aeneas (Ath. 21. Oct. 23), Briareus (Ath. 18. Oct. 23), Ares-Mars (Ath. 21. Oct. 23. 25). Ferner ist zu markiren die Verschiedenheit der Ausführung über das Anbeten von Bildern und Statuen Ath. 15. 17. Oct. 23), über die Vorsehung (namentlich Ath. 13. 16. 24. 25. Oct. 17. 18), über das künftige Gericht (Ath. 12. Oct. 35); der Motivirung der christlichen Bezeichnung von „Brüdern und Schwestern" (Ath. 32. Oct. 31); der Illustration zu der Lächerlichkeit der heidnischen Cultgebräuche (Ath. 26. Oct. 24) und der Orakelsprüche (Ath. 21. Oct. 26); der Verhöhnung der missgestalteten Götter (Ath. 20. Oct. 20. 22); der Beispiele von der stets beobachteten Verläumdung der Tugend (Ath. 31. Oct. 36).

B. Die Art der apologetischen Behandlung.

Unsere beiden Apologeten führen allgemeine Grundsätze der Vernunft, des Rechts, der Staatsraison in's Treffen (Ath. 1—3. 15. 16. 22. 26. 28. 35. Oct. 16. 20. 28); sie rufen die Geschichte, die Dichter und Philosophen zu Zeugen auf (Ath.

4—7. 17—19. 23. 28. 29. Oct. 19. 35); sie stellen den Anthropomorphismus, Anthropopathismus, ja die Scheusslichkeit der Götter bloss (Ath. 21. — 28. — 20. Oct. 23. 25. 27. — 22. 37. — 20. 22); ergehen sich in der Persiflage der heidnischen Kulte (Ath. 20. Oct. 22—24. 26); weisen die gegen die Christen geschleuderten Vorwürfe als unsinnig nach und zurück (Ath. 14. 26. Oct. 21—24. [26.] 32) und retorquiren sie auf die Ankläger (Ath. [12]. 32—36. Oct. 25. 28. 30. 31. 37); sie versuchen eine spekulative Begründung des christlichen Glaubens (Ath. 8. 9. [10. 15. 16.] 27. Oct. 17. 20. 32—34) und konfrontiren die christliche Moral in ihrer Reinheit mit der heidnischen (Ath. 11—13. 31—33. Oct. [25.] 30. 31. 35. 37. 38).

C. Der Tenor des Vortrags.

Athenagoras sowohl als Min. Felix lassen das volle Bewusstsein ihres guten Rechts tapfer heraustreten. Sie schonen weder die Obrigkeit noch die Unterthanen, wenn auch Athenagoras gegenüber den Herrschern meist leiser tritt, ja der Schmeichelei zuweilen sehr nahe kommt (cf. c. 6. 9. 10. 18. 23. 24. 31. 37, ziemlich scharf allerdings c. 1), während der Lateiner heftig genug dreinfährt (cf. c. 25. 37). Sie scheuen sich nicht die anerkannten Grössen anzutasten und den Philosophen einen Schlag zu versetzen. Mit keckem Freimuth wird das Heidenthum kritisirt, der Unglaube und Aberglaube gegeisselt und dem Gelächter preisgegeben, daneben in satten Farben die Hoheit des Christenthums gemalt. Die sarkastische Ader quillt bei Beiden, aber im Octavius ein gutes Theil reichlicher und kräftiger (c. 23—28. 38) als bei dem Athener (c. 4. 20. 34). Sie halten die Mitte zwischen gelehrter und volksthümlicher Art.

II.

Wir treten nun in den speziellen Theil ein, welcher das Benutzungsverhältniss zwischen Athenagoras und Min. Felix und, nach dem Früheren, die Abhängigkeit des Letzteren durch Gegenüberstellung der auffallendsten Stellen wahrscheinlich zu machen versucht.

Athenagoras' Bittschrift.	Octavius.
33, 1. ... *τῶν ἐν τούτῳ τῷ βίῳ καταφρονοῦμεν, μέχρι καὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἡδέων.*	12, 5. (Worte des Cäcilius) .. honestis voluptatibus abstinetis.
16, 1. ... *ἀλλ' οὐ τοῦτον* (sc. *καλὸν τὸν κόσμον*), *ἀλλὰ τὸν τεχνίτην αὐτοῦ προσκυνητέον. Οὐδὲ γὰρ οἱ πρὸς ὑμᾶς ἀφικνούμενοι ὑπήκοοι, παραλιπόντες ὑμᾶς τοὺς ἄρχοντας καὶ δεσπότας θεραπεύειν ... ἐπὶ τὸ σεμνὸν τῆς καταγωγῆς ὑμῶν καταφεύγουσιν, ἀλλὰ τὴν μὲν βασιλικὴν ἑστίαν τηνάλλως ἐντυχόντες αὐτῇ θαυμάζουσι καλῶς ἠσκημένην, ὑμᾶς δὲ πάντα ἐν πᾶσιν ἄγουσι τῇ δόξῃ.*	18, 4. Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem. ita in hac mundi domo cum caelum terramque perspicias providentiam, ordinem, legem, crede esse dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem.
28, 1. (*Ἡρόδοτος μὲν οὖν καὶ*) *Ἀλέξανδρος ὁ τοῦ Φιλίππου ἐν τῇ πρὸς τὴν μητέρα ἐπιστολῇ ... φασὶ παρ' ἐκείνων ἀνθρώπους αὐτοὺς* (= *θεοὺς*) *γενέσθαι μαθεῖν.*	21, 3. Alexander ille Magnus insigni volumine ad matrem suam scripsit metu suae potestatis proditum sibi de diis hominibus a sacerdote secretum.
14, 14. *Ἐπιλείψει μὲ ἡ ἡμέρα τὸ πλῆθος* (sc. *τῶν θεῶν*) *καταλέγοντα.*	21, 9. Otiosum est ire per singulos et totam seriem generis istius (sc. deorum) explicare.
23, 28. *ἐπεὶ ἀδύνατον γεννᾶν καὶ ἀποκυΐσκεςθαι θεοὺς ἐνόμισεν* (*Πλάτων*), *ἑπομένων τοῖς γενομένοις τελῶν.*	21, 10. ergo nec de mortuis dii, quoniam Deus mori non potest, nec de natis, quoniam moritur omne quod nascitur.

Athenagoras' Bittschrift.	Octavius.
14, 15. τὸ δὲ κατ' Αἰγυπτίους μὴ καὶ γελοῖον ᾖ; τύπτονται γὰρ ἐν τοῖς ἱεροῖς τὰ στήθη κατὰ τὰς πανηγύρεις ὡς ἐπὶ τετελευτηκόσι καὶ θύουσι ὡς θεοῖς.	22, 1. Isiaci miseri caedunt pectora ... nonne ridiculum est, vel lugere quod colas vel colere quod lugeas?
21, 1. Ἔστωσαν τοίνυν (οἱ θεοὶ) σαρκοειδεῖς ἀλλὰ κρείττους μὲν θυμοῦ καὶ ὀργῆς ... κρείττους δὲ λύπης.... 21, 7. ὅταν δὲ ὁ πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε ὀδύρηται μὲν τὸν υἱόν· Αἲ αἲ ἐγών, ὅτε μοι Σαρπηδόνα φίλτατον ἀνδρῶν μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο δαμῆναι. ἀδυνατῇ δὲ ὀδυρόμενος τοῦ κινδύνου ἐξαρπάσαι· Σαρπηδὼν Διὸς υἱός, ὁ δ' οὐδ' ᾧ παιδὶ ἀμύνει· τίς οὐκ ἂν τοὺς ἐπὶ τοῖς τοιούτοις μύθοις φιλοθέους, μᾶλλον δὲ ἀθέους, τῆς ἀμαθίας καταμέμψοιτο;	23, 3. Homerus praecipuus bello Troico deos vestros... in hominum rebus et actibus miscuit. Jovem narrat Sarpedonem filium, quoniam morti non potuit eripere cruentis imbribus flevisse.
21, 13. τιτρωσκέσθω μηδὲ Ἀφροδίτη ὑπὸ Διομήδους τὸ σῶμα, ... (21, 14) ἢ ὑπὸ Ἄρεως τὴν ψυχήν.	23, 3. Homerus ... sanciavit Venerem, Martem vinxit.
21, 31. Ἀλλὰ καὶ θητεύουσιν (οἱ θεοὶ) ἀνθρώποις· Ὦ δώματ' Ἀδμήτει', ἐν οἷς ἔτλην ἐγὼ Θῆσσαν τράπεζαν αἰνέσαι, θεός περ ὤν.	23, 5. alibi... Apollo Admeto pecus pascit.

Athenagoras' Bittschrift.	Octavius.
... *Οὐκοῦν κρείττων Ἄδμητος τοῦ θεοῦ.*	
34, 6. *οὗτοι δὲ ἃ συνίσασιν αὑτοῖς καὶ τοὺς σφετέρους λέγουσι θεούς, ἐπ' αὐτῶν ὡς σεμνὰ καὶ τῶν θεῶν αὐτὰ αὐχοῦντες, ταῦτα ἡμᾶς λοιδοροῦνται.*	23, 7. Quae omnia (deorum flagitia) in hoc prodita, ut vitiis hominum quaedam auctoritas pararetur.
24, 28. *Ἴσμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα* (sc. *τοὺς ποιητάς*).	23, 8. his figmentis (sc. poëtarum) .... miseri consenescunt, cum sit veritas obvia.
21, 37 *ὡς ψευδόμαντιν κακίζει τὸν Ἀπόλλω ὁ Αἰσχύλος.*	26, 6. cum jam Apollo versus facere desisset: cujus tunc cautum illud et ambiguum defecit oraculum.
23, 8. *Πλάτων δέ, τά ἄλλα ἐπέχων, καὶ αὐτὸς εἴς τε τὸν ἀγένητον θεόν .... καὶ εἰς δαίμονας τέμνει.*	26, 12. quid Plato, qui invenire Deum negotium credidit, nonne et angelos sine negotio narrat et daemonas?
27, 13. *δαίμονες .... ἐπιβατεύοντες αὐτῶν τοῖς νοήμασιν.*	26, 12. daemones .... illabi pectoribus humanis.
27, 11. *δαίμονες ... προςλαβόντες τὰς ψευδοδόξους ταύτας τῶν πολλῶν τῆς ψυχῆς κινήσεις, φαντασίας αὐτοῖς ὡς ἀπὸ τῶν εἰδώλων καὶ ἀγαλμάτων ... εἰςρεῖν παρέχουσιν.*	27, 1. daemones ... sub statuis et imaginibus consecratis delitescunt et afflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur.
27, 14. *καὶ ὅσα καθ' ἑαυτήν, ὡς ἀθάνατος οὖσα, λογικῶς κινεῖται ψυχή, ἢ προμηνύουσα τὰ μέλλοντα ἢ θεραπεύουσα τὰ ἐνεστη-*	27, 2. daemones .. irrepentes etiam corporibus occulte ut spiritus tenues morbos fingunt ... ut ... remissis quae constrinxerant, curasse

Athenagoras' Bittschrift.	Octavius.
κότα, τούτων τὴν δόξαν καρποῦνται οἱ δαίμονες.	videantur .... hinc sunt et furentes, ... vates ... par et in illis instigatio daemonis.
26. καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἕλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν οἱ προειρημένοι.	27, 2. daemones ... ut ad cultum sui cogant.
26. καὶ οἱ μὲν ..... δαίμονες ... οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι. 27. ... οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες, λίχνοι περὶ τὰς κνίσσας καὶ τὸ τῶν ἱερεύων αἷμα ὄντες.	27, 2. ut (sc. daemones) nidore altarium vel hostiis pecudum saginati remissis quae constrinxerant, curasse videantur.
34, 20. οἱ γὰρ .... καταγωγὰς ἀθέσμους πεποιημένοι.	28, 11. id in se mali facinoris admittunt quod nec aetas potest pati mollior nec cogi servitus durior.
26, 6. καὶ ἡ μὲν ἐν Ταύροις φονεύει τοὺς ξένους.	30, 4. Tauris etiam Ponticis et Aegyptio Busiridi ritus fuit hospites immolare.
35, 7. οὓς γὰρ ἴσασιν οὐδ' ἰδεῖν κἂν δικαίων φονευόμενον ὑπομένοντας.	30, 6. nobis homicidium nec videre fas nec audire.
31, 2. καὶ οἰόμενοι τῷ δεδίττεσθαι ... πικροὺς καὶ ἀπαραιτήτους τῇ τῶν αἰτιῶν ὑπερβολῇ τοὺς ἄρχοντας παρασκευάσειν.	31, 1. daemonum coitio ... mentita est ... ut ante exploratam veritatem homines a nobis terrore infandae opinionis averteret.
32, 11. μέχρις ἐννοίας κριθησομένοις. 1, 24. ἐγκλήματα ἃ ἡμῖν μὲν οὐδὲ μέχρις ὑπονοίας.	35, 6. vos scelera admissa punitis, apud nos et cogitare peccare est. 32, 9. deus interest cogitationibus nostris.
31, 4. πρὸς εἰδότας παίζοντες ὅτι ἄνωθέν πως ἔθος καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῶν μόνον, κατά	36, 8. calamitas saepius disciplina virtutis est ... omnes adeo vestri viri fortes, quos

Athenagoras' Bittschrift.	Octavius.
τινα θεῖον νόμον καὶ λόγον παρηκολούθηκε, προσπολεμεῖν τὴν κακίαν τῇ ἀρετῇ. 31, 5. οὕτω καὶ Πυθαγόρας . . . . κατεφλέχθη πυρί, κτέ. . . . Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος — Σωκράτης.	in exemplum praedicatis, aerumnis suis inclyti floruerunt... 37,3. Scaevola, Aquilius, Regulus.
12, 3. . . . τὸν μέτριον καὶ φιλάνθρωπον καὶ εὐκαταφρόνητον βίον αἱρούμεθα, οὐδὲν τηλικοῦτον πείσεσθαι κακὸν ἐνταῦθα νομίζοντες, κἂν τῆς ψυχῆς ἡμᾶς ἀφαιρῶνταί τινες, ὧν ἐκεῖ κομιούμεθα τοῦ πράου καὶ φιλανθρώπου καὶ ἐπιεικοῦς βίου παρὰ τοῦ μεγάλου δικαστοῦ.	36, 9. . . . Deus nobis nec non potest subvenire nec despicit, cum sit et omnium rector et amator suorum, . . . sed in adversis unumquemque explorat et examinat, . . . usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus. 38. quieti, modesti, Dei nostri liberalitate securi spem futurae felicitatis animamus.
11, 19. οὐ γὰρ λόγους διαμνημονεύουσιν, ἀλλὰ πράξεις ἀγαθὰς ἐπιδεικνύουσιν. 33, 7. οὐ γὰρ μελέτῃ λόγων ἀλλ' ἐπιδείξει, καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα.	38, 6. nos qui non habitu sapientiam sed mente praeferimus, non eloquimur magna, sed vivimus.

Wir schliessen mit der Herbeiziehung einiger Stellen aus Athenagoras' zweiter Schrift:

Athenagoras, Ueber die Auferstehung der Todten.	Octavius.
4, 1. οὗτοι δὲ γέ φασιν πολλὰ μὲν σώματα τῶν ἐν ναυαγίοις καὶ ποταμοῖς δυσθα-	11, 4. quasi non omne corpus etsi flammis subtrahatur, annis tamen et aetatibus

Athenagoras, Ueber die Auferstehung.

κήτων ἰχθύσι γενέσθαι τροφὴν, πολλὰ δὲ τῶν ἐν πολέμοις θνησκόντων ἢ κατ' ἄλλην τινὰ τραχυτέραν αἰτίαν καὶ πραγμάτων περίστασιν ταφῆς ἀμοιρούντων τοῖς προςτυγχάνουσι ζώοις προκεῖσθαι βοράν. 8, 11. . . . διακριθέντα . . . ἑνοῦται προσφυῶς ἕκαστον ἑκάστῳ, κἂν πυρὶ καυθῇ κἂν ὕδατι κατασαπῇ κἂν ὑπὸ θηρίων ἢ τῶν ἐπιτυχόντων ζώων καταδαπανηθῇ, κἄν τοῦ παντός σώματος ἐκκοπὲν προδιαλυθῇ τῶν ἄλλων μερῶν.

Octavius.

in terram resolvatur, nec intersit, utrum ferae diripiant an maria consumant an humus contegat an flamma subducat.

Lucio Paolo Roselli.

Von

Prof. Dr. Benrath.

Der Brief, welchen Melanchthon unter dem 6. Juli 1530, gerade zwei Wochen nach der feierlichen Uebergabe der Augsburgischen Confession, an den päpstlichen Legaten Campeggi richtete, war darnach angethan, die schwersten Besorgnisse auf Seiten der Evangelischgesinnten zu erregen. Denn er sucht die vorhandenen Differenzen in der Lehre zu leugnen und die im Cultus abzuschwächen, und drückt zugleich die Anerkennung der päpstlichen Autorität in so unbedingter Weise aus, dass man sich nur den damaligen Stand der Dinge in Deutschland, die gefährliche Krise, welche der Protestantismus eben durchmacht, zu vergegenwärtigen braucht, um den vernichtenden Einfluss zu schätzen, mit dem ein solches Vorgehen die Zukunft der ganzen Bewegung bedrohte. Hiess es doch in dem Briefe nach einer von Ergebenheit gegen den Adressaten überfliessenden Einleitung u. A.: „Von Dogmen haben wir keins, das von der römischen Kirche abwiche“ — „wir sind bereit, der römischen Kirche zu gehorchen, sofern diese nur gemäss ihrer stets bewiesenen Milde einiges Wenige entweder übersieht oder nachlässt, was wir auch beim besten Willen nicht mehr im Stande sein würden zu ändern“ — und „wir verehren (reverenter colimus) die Autorität und die ganze Kirchenleitung, wie der römische Papst sie ausübt, wenn er uns nur nicht von sich weist“ u. drgl.

Eine solche Sprache im Munde desjenigen Mannes, dem die theologische Vertretung der protestantischen Sache in erster Linie anvertraut war, ist den Späteren als so unglaublich

erschienen, dass Manche, wie Chytraeus, lieber die Echtheit des Schreibens in Abrede gestellt haben. Allein bezüglich der letzteren kann, da noch mehrere gleichzeitige gut verbürgte Auslassungen Melanchthon's nach der nämlichen Seite hin ganz dasselbe Gepräge tragen, besonders jetzt, wo wir die Aeusserung Campeggi's über eine derselben in einer Depesche an die Curie (bei Lämmer, Monum. Vatic., S. 52.) vor Augen haben, gar nicht mehr gezweifelt werden. Nur Eins konnte eine Zeit lang streitig sein, nämlich ob das in den Sammlungen Melanchthonischer Briefe (Corpus Ref. II, n. 761) gedruckte Schreiben vom 6. Juli 1530 wirklich an Campeggi, oder nicht vielmehr, wie in einigen Handschriften die Adresse lautet, an den venetianischen Gesandten Tiepolo gerichtet gewesen sei. Da aber Melanchthon selbst in einem Briefe an Flacius Illyricus vom 5. Sept. 1556 erklärt, er habe „nie eine Silbe an Tiepolo geschrieben" (Corpus Ref. VIII, n. 6067), so ist kein Zweifel mehr über den wirklichen Adressaten möglich. Dieser hat sich freilich beeilt, dem venetianischen Gesandten von dem demüthigen Schreiben des deutschen Gelehrten Kenntniss und Abschrift zugehen zu lassen. Es lässt sich dies daraus schliessen, dass man schon nach Verlauf von 26 Tagen in Venedig genau darüber informirt war, auch in Kreisen, denen die bei dem Rathe der zehn einlaufenden Depeschen nur auf Umwegen bekannt werden konnten. Schreibt doch an Melanchthon unter dem 1. August ein Freund der evangelischen Bewegung aus Venedig, der schon kurz vorher der beängstigenden Nachrichten Erwägung gethan, die sich über des Reformators Haltung dem Legaten gegenüber verbreitet hatten (Corpus Ref. II, n. 801), jetzt einen Brief, der direct auf jenes Schreiben Melanchthon's Bezug nimmt; ja er legt eine Abschrift desselben bei und beschwört Melanchthon, fest zu bleiben und sich nicht von den Listen der Gegner fangen zu lassen (Corpus Ref. II, n. 816).

Unterzeichnet ist dieser Brief von Lucius Paulus Rosellius. Der Schreiber sagt von sich, dass er Melanchthon stets geachtet und hoch verehrt habe und dass er in ihm einen Vertheidiger der Sache Christi erblicke. Schon in jenem ersten Briefe hat er auf die verantwortungsvolle Stel-

lung Melanchthon's hingewiesen und daran erinnert, dass Italien, ja die ganze Welt mit Spannung auf den Ausgang des Reichstages hinblicke: selbst den Tod solle der Reformator nicht scheuen, da er die Sache des Evangeliums vertrete.

Wer war dieser Mann, der mit solcher Theilnahme die Sache des deutschen Protestantismus verfolgte?

Die Bearbeitungen der Reformationsgeschichte lassen uns hier im Stich. Auch die eingehenderen Darstellungen des Augsburger Reichstages und der Lebensgeschichte Melanchthon's wissen über Roselli nichts zu melden. Ich gebe im Folgenden einige Notizen über ihn, die, wenn auch das zugängliche Material zu eingehender Charakterisirung seiner Person, Stellung und Theilnahme an der evangelischen Bewegung nicht hinreicht, mir doch nicht ohne ein persönliches und auch allgemeineres Interesse zu sein scheinen. Sie sind zumeist aus den Acten eines Prozesses geschöpft, welchen die kirchliche Inquisition in Venedig im Jahre 1551 gegen Roselli angestrengt hat, und die im dortigen Staatsarchiv unter den Acten des S. Uffizio, Busta 10, aufbewahrt werden.

Lucio Paolo Roselli stammte aus Padua. Im Jahre 1522, wo sein Name zuerst begegnet, ist er bereits Priester und hält sich in Venedig auf; dorthin ist auch 1529, nachdem er als Kaplan in die Dienste des Bischofs von Concordia getreten war, ein Schreiben an ihn adressirt. Es scheint, dass er mittlerweile zum Doktor beider Rechte promovirt worden war — wenigstens findet sich auf dem zweiten Briefe die Bezeichnung: I. V. D. Auch noch 1530 und 1531 wird an ihn nach Venedig geschrieben, und hat er ja auch von dort aus jene beiden Briefe an Melanchthon gerichtet.

Wenn dieselben genugsam den Standpunkt bezeichnen, welchen dieser Priester zur Zeit des Augsburger Reichstages der Reformation gegenüber einnimmt, so ist nach der nämlichen Seite hin auch ein damals an ihn gerichtetes Schreiben von Bedeutung. Ich meine einen Brief, welchen gerade in den Tagen, wo Roselli mit ängstlicher Spannung den Vorgängen in Augsburg folgte, ein italienischer Glaubensgenosse, Francesco Negri aus Bassano, der Verfasser der oftgenannten Tragedia del libero arbitrio, von diesseits der Alpen aus an

ihn richtete. Negri war aus Italien geflüchtet und befand sich in Strassburg. Von dort wendet er sich am 5. August 1530 an Roselli in Venedig.[1]) Er habe, schreibt er, zwei Briefe von ihm erhalten, den ersten aber noch ohne Antwort gelassen, weil von Strassburg aus, welches seine Hauptverbindungen nach Frankreich hin habe, sich selten sichere Gelegenheit nach Venedig hin biete. Nun er aber den zweiten Brief als Mahnung erhalten, wolle er nicht länger mit der Antwort zögern, selbst auf die Gefahr hin, dass ganz zuverlässige Gelegenheit sich nicht fände, ihn zu befördern. Bezüglich seines Ergehens und seiner Schicksale seit der Flucht aus Italien verweist Negri auf genaue mündliche Mittheilungen, welche er in der verflossenen Fastenzeit bei Gelegenheit einer verstohlenen Reise nach Oberitalien verschiedenen ‚Brüdern' gemacht habe. Roselli möge sich bei einem derselben erkundigen: es seien Padre Aluise Fornasieri aus Padua, jetzt in Venedig, ferner in Padua Padre Bartolomeo Testa, jetzt Hausmeister bei Monsignor Stampa; sodann habe er auf einer Villa in der Nähe von Legnago sich mit Padre Marino Gujoto aus Padua und endlich in Brescia mit Don Vincenzo Mazzi eingehend besprochen. Negri bezeichnet, offenbar auf Roselli's Anfrage hin, kurz aber treffend als Ziel der kaiserlichen Politik, der Papst solle wieder in ganz Deutschland eingesetzt werden, und bittet endlich den Adressaten, dass „er und die übrigen christlichen Brüder Gott inständigst für ihn selbst anflehen möchten".

Von dieser Zeit an verschwindet für längere Jahre jede Spur von Roselli. Ich möchte aber wohl glauben, dass er an dem Drucke der italienischen Uebersetzung von Luther's ‚An den christlichen Adel deutscher Nation', die 1553 in Venedig erschienen ist, nicht unbetheiligt war. Es ist dies nämlich die Schrift, von welcher ein im übrigen unbekannter Giovanni Angelo Odone am 16. Juni 1534 an Butzer schreibt[2]), und die den Titel führte: Libro de la Emendatione del stato

1) Der Brief, von dem zuerst Cantù, Gli Eretici d' Italia, III, S. 153 Notiz gab, ist abgedruckt in der Rivista Cristiana, 1874, S. 122 ff.

2) Vgl. Schmidt, Vermigli, S. 32, Anm. ***). Zeitschr. für Kirchengeschichte IV, 468.

christiano. Von dieser Schrift fanden sich bei der Haussuchung, welche am 22. und 23. Juni seitens der Inquisition bei Roselli gehalten wurde, „sehr viele" (quam plurimi) Exemplare vor. Das bei den Akten liegende Verzeichniss der confiscirten Bücher ist auch sonst von Interesse. So fand sich in seiner Bibliothek, und zwar in zwei Exemplaren, Il capo finto, die Uebersetzung der Erstlingsschrift Sleidan's welche neuerdings wieder von Ed. Boehmer unter den Veröffentlichungen des Literarischen Vereins gedruckt worden ist.[1]) Auch der Libretto consolatorio a li perseguitati per, la confessione della verità Evangelica, Mailand 1545 gedruckt fand sich unter Roselli's Büchern vor, sowie die beredte Vertheidigungsschrift, welche Eusebio Salarino 1541 für den im Kerker verkommenen edlen Martyrer der Reformation Girolamo Galateo aus Venedig an den Senat gerichtet hatte. Roselli ist auch selbst schriftstellerisch thätig gewesen. Er verfasste in italienischer Sprache einen Band Dialoge, betitelt: ‚Vom christlichen Glauben und der Wahrheit' — gedruckt wurden dieselben nicht, allein unter den Akten befinden sich zwei Abhandlungen, welche wohl zu den Dialogen gehört haben mögen. Es liegt ferner ein Elaborat bei, welches aus einer Schrift Roselli's — vermuthlich eben jenen Dialogen — solche Auszüge enthält, welche dem Censor als ketzerisch erschienen. Dort heisst es u. A.: „S. 5 und 35 behauptet er, dass wir durch die Barmherzigkeit oder Gnade Gottes allein gerettet werden; S. 9 beschuldigt er kirchliche Würdenträger grundlos der Simonie; S. 11 und 12 schliesst er dieselben grundlos vom Heile aus; S. 35 und 36 leugnet er die überschiessenden Werke der Heiligen und das absolute Verdienst derselben; S. 135 bis 138 leugnet er, dass man fasten müsse und erklärt dieses Gebot als Irrthum gegen Gottes Wort" . . . . Auch noch ein Traktätchen oder fliegendes Blatt scheint von ihm herzurühren, welches offenbar gegen die katholische Indulgenzenlehre gerichtet war: Questi sono i gran perdoni et indulgentie della plenaria remissione di pena et di colpa, concedute a tutte le chiese et tempj di Dio per tutti

1) Stuttgart 1879.

i Christiani i quali sono sotto il cielo. Denn auch von diesem fanden sich „sehr viele“ Exemplare in Roselli's Besitz vor.

Der Prozess, welcher nun gegen Roselli eingeleitet war, würde ihm Gelegenheit geboten haben, seine Hinneigung zu den protestantischen Lehren, die sich aus seinem Auftreten zur Zeit des Augsburger Reichstags unwidersprechlich ergiebt und die er auch selber eingestanden hat, vor den Feinden des Protestantismus zu bekennen. In jenem ersten Briefe an Melanchthon hatte er einst diesen darauf hingewiesen, dass die Freunde der evangelischen Sache ein Recht darauf hätten, Festigkeit in der wichtigen Frage von ihm zu verlangen. Jetzt war er selbst, zwar nicht öffentlich, aber doch an einer Stelle, wo viel Standhaftigkeit um des Gewissens willen und nicht ohne Frucht, bezeugt worden ist, vor die Entscheidung gestellt, ob bekennen oder verleugnen. Und jetzt sehen wir, dass er, der Melanchthon ermahnt hatte, auch den Tod nicht zu scheuen, wenn er ihn um der Ehre Christi willen erleiden sollte, selbst zurückweicht, als die nämliche Frage an ihn herantritt. Denn nun stellt er zwar in einem vom 3. Nov. 1551 datirten Schriftstück, welches den Akten beiliegt, alle einzelnen Punkte auf, in denen er von der römischen Lehre abgewichen sei — aber nur, um feierlich alles das abzuschwören, was er jemals gegen Bilderdienst, gegen Heiligenverehrung u. s. w. geäussert habe. Diese in dem Gefängnisse bei S. Giovanni in Bragora, wo die Inquisition meist ihre Opfer verwahrt hielt, aufgestellte und dann auch mündlich wiederholte Abschwörungsformel bildet das letzte Aktenstück, welches uns über Roselli's Schicksale aufbewahrt ist; nur noch einmal taucht sein Name auf, und zwar in dem Protokoll über ein am 30. Dec. 1552 seitens der Inquisition mit ihm abgehaltenes Verhör. Da von einer zweiten Verhaftung Roselli's sich keine Spur findet, so wird wohl anzunehmen sein, dass man ihm trotz seiner Abschwörung nicht traute und ihn im Kerker festgehalten hatte. Das stimmt auch mit den Vorschriften der Canones über die Behandlung von Priestern, welche sich Abweichungen von der katholischen Lehre haben zu Schulden kommen lassen — auch wenn sie dafür Abbitte thun — überein.

Zur Thomas a Kempis Frage.

Von

J. C. van Slee,

Prediger zu Brielle (Niederlande).

O. A. Spitzen, Thomas a Kempis als schrijver der Navolging van Christus gehandhaafd. Utrecht, J. L. Beyers 1880.

Wie sich einstmals mehrere Städte Griechenlands um die Ehre des Homerischen Geburtsortes stritten, so sind es, wie bekannt, seit Jahrhunderten drei Nationen gewesen, welche, jede für sich, den Verfasser des bekannten Schriftchens „Die Nachfolge Christi“ in Anspruch genommen haben. Italien, Frankreich und die Niederlande bemühten sich den Beweis zu liefern, dieses goldene Büchlein sei auf ihrem Boden entsprossen. Am wenigsten gelang es den Franzosen, es für ihren berühmten Pariser Kanzler Johann Gerson zu vindiciren. Tüchtiger aber waren die Argumente, welche besonders von den gelehrten Benedictinern angeführt wurden, um eine Abfassung durch den Italienischen Abt von Vercelli, Johann Gersen (de Canabaco), in der Mitte des 13. Jahrhunderts, geltend zu machen, während die Niederlande den Thomas Hamerken von Kempen, regulirten Kanoniker im St. Agnes-Kloster bei Zwolle, † 1471, als Verfasser anerkannten.

Umsonst vertheidigten in vergangenen Jahrhunderten der Jesuit Heribert Rosweyde in seinen „Vindiciae Kempenses“ (1617), Eusebius Amort von Pollingen in seinem „Scutum Kempense“ (1720) und „Deductio critica“ (1762) und Andere die Rechte des Niederländischen Klosterbruders, wider Constantinus Cajetanus, Mabillon und

den Benedictiner Erhard, welche sich als warme Vorfechter der Gersenischen Herkunft gezeigt hatten. Die Streitigkeiten erneuerten sich als in 1830 von Ritter de Grégory ein neues Manuscript der Imitatio zu Paris entdeckt war, das um 1550 dem Italienischen Kanoniker Hieronymus de Advocatis angehört hatte und gleichzeitig in der Umgegend Vercelli's aus dem Familienarchive der de Avogadri ein Diarium (Tagebuch) an's Licht kam, aus welchem erhellen sollte, dass schon am 15. Februar 1349 ein vollständiger Codex der Nachfolge Christi vorhanden war und Thomas a Kempis der Verfasser nicht sein könnte. Um so mehr versuchten Grégory und später Pater Mella in der Civilta Catholica, wie auch Veratti und Dr. Wolfgrüber in Wien, den Johann Gersen als Verfasser zu erweisen. Viele deutschen Gelehrte jedoch, wie Ullmann in seinen Reformatoren vor der Reformation, Pastor Mooren zu Wachtendonk in den Nachrichten über Thomas a Kempis, besonders aber Karl Hirsche in den Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio, blieben dem Thomas Hamerken treu, wie auch Mgr. Malou, Bischof von Brügge, in den Récherches sur le véritable auteur de l' imitation, und der Anglikanische Prediger Kettlewell, welcher in 1877 seine „Autorship of the de imitatione Christi" ausgab. Die eigenen Landsleute des Agnetenbergers berührten diese Streitfrage bisher nur im Vorbeigehen. Moll in seiner Kerkgesch. v. Nederland voor de Hervorming, Acquoy, het klooster te Windesheim, und Mgr. van Vree in der Zeitschrift „de Katholiek 1851", brachten nur wenige Zeilen zur Vertheidigung des Thomas a Kempis bei, während Busken Huet in seinen „literarischen Fantasien" den Gersenisten beifiel. In ihrem ganzen Umfange wurde aber die Frage leider von keinem der Niederländischen Gelehrten erfasst.

Diese augenscheinliche Gleichgültigkeit für die Ehre einer unserer liebenswürdigsten Celebritäten, hatte schon lange den Unmuth des Herrn O. A. Spitzen, Pastor zu Zwolle und vormals Professor am Warmonder Seminar erweckt, um so mehr, da er mit voller Ueberzeugung und auf gewichtige Gründe gestützt, dem Thomas a Kempis die Ab-

sassung der Nachfolge Christi zuschrieb. Dennoch ruhte feine Feder, bis er im Sommer des Jahres 1879 in den Emanuelshäusern zu Zwolle ein neues Manuscript des ersten Buches der Imitatio entdeckte, das in unserer Muttersprache aufgestellt, vormals dem Kloster zu Windesheim angehörte, und um seines Alters willen von Pastor Spitzen etwa um 1420 gestellt, über alle vorhandenen Handschriften hinausreicht. Daher setzte er sich zum Schreibtische und es erschien, unter dem an den Kopf dieses Artikels gestellten Titel, in den letzten Tagen des vergangenen Jahres von seiner Hand eine höchst interessante, scharfsinnige und kritisch-genaue Arbeit, in welcher er den Beweis zu liefern versucht, kein Anderer als Thomas a Kempis sei der Verfasser der Nachfolge Christi gewesen.

Folgendes wird von Herrn Spitzen gezeigt: 1. dass die Nachfolge nicht vor dem Anfange des 15. Jahrhunderts entstanden sei; 2. dass ihre Abfassung vor der Mitte dieses Jahrhunderts stattgefunden habe; 3. dass sie auf Niederländischem Boden im Kreise des Windesheimer Klostervereins ihren Ursprung hat; 4. dass Thomas Hamerken von Kempen als Verfasser betrachtet werden muss, und schliesslich 5. dass die Imitatio Christi ohne allen Grund dem Pariser Kanzler Gerson, dem Italienischen Abte Gersen, vollends dem H. Bernardus oder Heinrich Aeger von Kalkar zugeschrieben worden ist.

Ich habe keineswegs den Vorsatz, auseinander zu setzen, wie Pastor Spitzen mit dieser unverkennbar sorgfältigen und schlagenden Beweisführung zu jenem Resultate gekommen ist. Wer an dieser Streitfrage Interesse nimmt, dem empfehlen wir eine genaue Prüfung der ganzen Darstellung. Es sei mir dennoch erlaubt, die Wichtigkeit dieser kritischen Arbeit an's Licht zu stellen durch Erwähnung einzelner schlagender Bemerkungen.

Es kommt, wie es sich denken lässt, hier besonders auf das Alter des Manuscriptes an, welches ganz und gar durch innere Kritik festgestellt werden muss, indem alle Handschriften, welche für die Abfassung der Imitatio vor dem 15. Jahrhundert beigebracht werden, nicht datirt sind. Spitzen

prüft sie daher an den für die Palaeographie geltenden Regeln, ob zum Beispiel das f und das s nach oben oder nach unten verlängert sind, der Punkt auf dem i fehlt oder nicht und die älteren oder neueren Zeichen für die Ziffern benützt sind, und stellt als Resultat dieser Untersuchung fest, keine der in Beziehung kommenden Handschriften, auch nicht der im Jahre 1830 zu Paris entdeckte Codex de Advocatis sei vor der Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden. Mit grossem Scharfsinn unterwirft er seiner Kritik besonders auch die Stelle des genannten Diariums, welche nur aus einem Facsimile bekannt ist, indem man das Original sorgfältig Jedermanns kritischem Auge entzieht. Die Stelle lautet: „15ta Die dominica mensis februarii post divisionem „factam cum fratre meo Vincentio qui Ceridonii abitat, in „signum fraterni amoris quod hoc temporalibus tantum im„pulsus negotis feci, dono illi preciosum codicem de Imi„tatione Xρi quod hoc ab agnatibus meis longa manu teneo, „nam nonnulli antenates mei hujus jam recordarunt.“ Pastor Spitzen weist auf die vielmehr dem neueren 4 als dem älteren 5 gleichende Gestalt in der Datirung, auf den Widerstreit der Motive des Geschenks, nämlich „in signum fraterni amoris“ und „temporalibus impulsus negotiis“, auf die Undenkbarkeit, dass ein solches Tagebuch etwa vier Jahrhunderte unbemerkt geblieben sein sollte und auf vieles Anderes mehr, und spricht als Resultat die unbedingte Unächtheit des Diariums aus.

Giebt es also überhaupt keine Zeugen für eine Entstehung der Imitatio vor dem Anfange des 15. Jahrhunderts, so lässt sich aus vielen Manuscripten einzelner Bücher nachweisen, dass die vier Bücher hintereinander abgefasst sind, aber nicht vor 1450 als ein abgeschlossener Band betrachtet wurden. Eine genaue Inhaltsprüfung zeigt deutlich, dass der Verfasser mit Johann Ruysbroek's Schriften bekannt war, dass er ferner fast wörtliche Citate aus dem Tractätlein „van drier staten eens bekierden menschen“ des Windesheimer Klosterbruders Heinrich Mande entlehnt, sowie eine Stelle aus der Epistel ad regularem in Eemsteyn des Johann von Schoonhoven angeführt hat; endlich dass er eine Anspielung auf

politische Verhältnisse macht, aus denen Pastor Spitzen die Entstehung der Imitatio zwischen 1417 und 1427 feststellt.

Darnach führt er eine ganze Reihe unzweifelbarer Neerlandicismen an, zur Vindicirung des niederländischen Ursprungs, nebst mehreren Nachweisen einer Abfassung im Kreise des Windesheimer Klostervereins, und ruft endlich die zahlreichen Zeugnisse von Zeitgenossen und Freunden an, von welchen die Nachfolge Christi unbedingt dem Thomas a Kempis zugeschrieben worden ist. Es sind nicht weniger als achtundvierzig Handschriften, welche meistens bei seinem Leben entstanden, dabei viele sogenannte Incunabeln und besonders die schlagende Stelle von Johann Busch, vor 1459 in seinem Chronicon Windesemense l. II c. 21 niedergeschrieben, welche alle den Thomas a Kempis als Verfasser erwähnen. —

An diesen positiven Beweise knüpft Pastor Spitzen noch einen negativen, indem er schliesslich darthut, dass kein Anderer der Verfasser der Imitatio gewesen sein kann, und seinen Gegnern jedes Argument für eine Italienische oder Französische Herkunft völlig aus der Hand schlägt. Am wenigsten sind die für Johann Gersen von Vercelli beigebrachten Gründe genügend. Vielmehr verweist Pastor Spitzen die ganze Existenz dieses Abtes aus gewichtigen Gründen in's Gebiet der Legende. Lächerlicher Ordensstolz hat ihn fingirt, und mit welcher unglaublichen Leichtfertigkeit, Ungenauigkeit und Unwissenschaftlichkeit Grégory, Wolfgrüber, Pater Mella und manchmal auch Veratti die ganze Sache der Gersenischen Herkunft behandelt haben, tritt jedesmal treffend an's Licht.

Für jeden Unvoreingenommenen hat Pastor Spitzen, wie es mir scheinen will, die Streitfrage endgültig entschieden und die Ehre des Thomas a Kempis glänzend vindicirt. Seine wohlausgearbeitete Abhandlung, mit mehreren Facsimiles der in Beziehung kommenden Manuscripte bereichert, nimmt eine ehrenvolle Stelle unter den kritisch-historischen Arbeiten der Niederländischen Literatur ein, und der gelehrte Verfasser hat daher vollen Anspruch auf unseren aufrichtigen Dank.

Zur edessenischen Abgarsage.

Zweiter Nachtrag

von

R. A. Lipsius.

In dem ersten Nachtrage zu meiner kleinen Schrift über die edessenische Abgarsage (in diesen Jahrbb. 1881, 187 ff.) erwähnte ich die Notiz von Nöldeke (Göttinger gel. Anzeigen 1863 S. 718), dass der arabische Chronist Ibn-el-Athîr zum Jahre 331 der Flucht (= 943 u. Z.) von einer Auslieferung des in Edessa aufbewahrten Schweisstuches „der Veronica" an den griechischen Kaiser erzähle. Die betreffende Stelle (Ibn Athîr VIII p. 302) lautet nach Nöldeke's Uebersetzung folgendermassen:

'Und in diesem Jahre (331 d. H.) sandte der König der Rûm an den Muttakî lillâh, um sich ein Tuch[1]) auszubitten, von dem er behauptete, dass Christus damit sein Gesicht abgewischt habe und dass darauf die Abbildung seines Gesichts entstanden sei; dies Tuch sei in der Kirche von Ruhâ (Edessa). Er sagte, wenn er ihm das Tuch schicke, lasse er eine grosse Anzahl muslimischer Gefangener frei. Da liess Muttakî die Kadi's (Richter) und Fakih's (Theologen und Juristen) kommen und fragte sie um ihre Ansicht. Die waren verschiedener Meinung; Einige waren dafür, es dem König (p. 303) auszuliefern und die Gefangenen frei zu machen; Einige aber sagten: „Diess Tuch war von jeher im islâmischen Lande gewesen und kein König von Rûm hat es sich ausgebeten; darin, dass man es ihm abtritt, würde eine Erniedrigung liegen." In der Versammlung war aber 'Alì b. Isâ der Vezir, der sprach: „daran, dass die Muslime von der Gefangenschaft und dem Elend und der Drangsal, darin sie sich befinden, frei werden, ist mehr gelegen als daran, dass man dies Tuch behalte." Da befahl der Chalif, es ihm auszuliefern und die Gefangenen freizumachen. Das geschah; man sandte an den König jemand, der die Gefangenen aus dem Lande der Rûm übernähme, und sie wurden darauf freigelassen.'

Wie Nöldeke mir weiter mittheilt, stimmen mit dieser Erzählung Abulfeda zum Jahre 331 und Barhebräus in der arab. Chronik wörtlich, nur mit kaum merkbaren Varianten und Abkürzungen überein.

1) Das Wort für Tuch ist mindîl (= lat. mentile), welches ungefähr in so weitem Sinne gebraucht wird, wie unser „Tuch" (Nöldeke).

Etwas anders Elmakin (Historia Saracenica ed. Espeninus p. 213). Die Worte lauten wieder nach Nöldeke's Uebersetzung wie folgt:

„Und im Jahre 331 kamen die Heere der Rûm nach (der Provinz) Dijâr Bekr, zerstörten, brannten, mordeten und nahmen viele Menschen gefangen. Sie nahmen Arzen und Dârâ, verbrannten alle dazu gehörigen Orte und gelangten bis Nisibis. Sie verlangten von Ruhâ das Tuch, womit der Herr Christus sein herrlich Antlitz abgewischt und welches er an Abgar den Schwarzen, König von Ruhâ geschickt hatte; dafür boten ihnen die Rûm die Freilassung aller in ihren Händen befindlichen muslimischen Gefangenen an. Sie schrieben darüber an Muktafì; der befahl dem Vezîr, die Kadî's und die Vornehmsten des Reichs zu versammeln und ihre Ansicht darüber zu vernehmen. Da sagten Einige, darin, dass man es den Rûm gebe, läge eine Erniedrigung des Islâm's, Andre aber, es sei zweckmässig, dass dieses Tuch die gefangenen Muslime aus der Hand der Rûm erlöse. So kamen sie denn überein, dass man das Tuch hingebe und die Gefangenen frei würden. Das thaten sie; (p. 214) da nahmen die Rûm das Tuch in Empfang und liessen alle muslimischen Gefangenen frei; das waren sehr viel Leute. Die Rûm aber trugen das Tuch nach Constantinopel und zogen damit in die Stadt ein am 15. Ab (August); der Patriarch, die Könige [sic, Plural, nicht etwa Dual], die Patricier und die Priester zogen hinaus ihm entgegen mit Evangelienbüchern und Kerzen und brachten es nach der Kirche Agia Sophia, da ist es bis heute."

Der Wortlaut vorstehender Texte zeigt, dass bei keinem der angeführten Schriftsteller, wie ich bisher annehmen musste, von Veronica die Rede ist. Es ist einfach dieselbe Erzählung, die wir bereits aus griechischen Chronisten (Abgarsage S. 54. 61) kennen, nur vom muslimischen Standpunkte aus dargestellt.

Dagegen können wir jetzt die Spuren der Veronicasage, die uns zuerst in den griechischen Pilatusacten (cap. 7) begegnen, noch etwas weiter als bisher verfolgen. Eine briefliche Mittheilung von Herrn Dr. Karl Neumann in Halle hat zuerst meine Aufmerksamkeit auf eine auch von Duchesne in der Besprechung meiner Schrift in der Revue Critique angeführte Stelle des Makarius Magnes (zu Anfang des 5. Jahrhunderts) gelenkt, durch welche nicht nur mein Urtheil in der angeführten Schrift (S. 62), dass die latein. Veronicasage aus einer Verschmelzung der edessenischen Abgarsage mit der Geschichte von der Bildsäule in Paneas hervorgegangen sei, sondern auch meine Schlussbemerkung bestätigt wird,

dass auch die Veronicasage zu dem Sagenstoffe gehöre, der ursprünglich in Edessa heimisch, nach mancherlei Wandlungen zu den Abendländern gelangte (Macar. Magn. I, 6 ed. Blondel p. 1; Pitra Spicil. Solesm. I, 332). Hier wird die blutflüssige Frau, welche zum Andenken an ihre wunderbare Heilung ein die Thatsache darstellendes Erzbild errichtet habe, ebenfalls *Βερενίκη* genannt. Zugleich aber heisst sie eine Fürstin von Edessa: *τότε δὲ Βερενίκην δέσποιναν ἐπισήμου χωρίου καὶ ἔντυμον, ἄρχουσαν τῆς μεγάλης Ἐδεσσηνῶν πόλεως κτλ.* Es würde mich nicht wundern, wenn auch die Geschichte mit dem Tuche schon in Edessa auf Berenike übertragen worden wäre. Obwohl diese Sagengestalt uns zur Zeit nur aus lateinischen Schriftstellern bekannt ist, so zeigt ja schon die Geschichte von dem Tuche der Hypatia in dem Jahrbb. 1881, 189 sq. übersetzten syrischen Fragmente, dass auch die syrische Sage nicht ausschliesslich an der Person Abgars des Schwarzen haften blieb.[1])

---

1) Soeben kommt mir Zahn's Schrift über „Tatians Diatessaron" (Erlangen 1881) zu Gesicht, welche S. 350—382 in dem gewohnten gehässigen Tone meine „Abgarsage" bekämpft. Ich bemerke hier kurz, dass ich auch nach dieser „Widerlegung" von meinen Resultaten nichts zurückzunehmen habe. Insbesondere halte ich aufrecht 1) die schon von Nestle vorbereitete, nach meinen Ausführungen auch von Nöldeke (brieflich) und Gutschmid anerkannte Beweisführung, dass die acta Edessena bei Eusebios nicht direct aus der Doctrina Addaei, sondern aus deren älterer Grundschrift geschöpft sind, welche abgesehen von dem verkürzten Eingang der Erzählung von Eusebios wörtlich ins Griechische übertragen worden ist. 2) Die ebenfalls schon von Nestle nachgewiesene, von mir nur noch weiter begründete Zusammengehörigkeit der Doctrina Addaei mit den Acten des Scharbil und des Barsamia, und die Abfassung dieser ganzen Literatur um 360 oder einige Zeit später. 3) Die auch von Nöldeke behauptete und von Nestle unbefangen anerkannte Entstehung der Protonikesage in der nachconstantinischen Zeit, als das Kreuz Christi schon aufgefunden und die Grabkirche erbaut war. 4) Den syrischen Ursprung der acta Cyriaci. 5) Den Nachweis, dass Palut, der Zeitgenosse des ersten christlichen Königs Abgar's VIII., auch der erste Bischof von Edessa ist. Ausserdem muss ich 6) die Behauptung, dass in der S. 18 citirten Stelle aus Ephrems Testament ein beinahe wörtliches Citat aus der von mir weiter unten (S. 19) angeführten Stelle der Doctrina Addaei vorliegen soll, obwohl Zahn sie „unwidersprechlich" nennt und darauf hin meine Ausführungen lächerlich macht, ganz entschieden bestreiten. Dagegen gebe ich ihm gern zu, dass unter dem edessenischen Archive, aus welchem die Erzählung bei Eusebios entnommen sein soll, nicht das Kirchenarchiv, sondern das ehemalige Staatsarchiv der edessenischen Könige gemeint ist. Nur constatire ich, dass ich von einer Aufbewahrung in der „Sacristei" mit keiner Silbe geredet habe. Näher ins Einzelne einzugehen, empfinde ich zur Zeit kein Bedürfniss. Eingehende Untersuchungen über die Entstehungszeit des Chronicon Edessenum, wie wir sie demnächst von Nöldeke erwarten dürfen, werden Gelegenheit bieten, auch auf die Abgarsage zurückzukommen.

Zur Religionsphilosophie.

Eine methodologische Betrachtung

von

Dr. Alex. Wernicke
in Göttingen.

Die Entfaltung des Bewusstseins im Menschen und in der Menschheit ist ein fortgesetzter Läuterungsprozess der Auffassung des Gegebenen.

Die Beziehungen, welche der Erwachsene in ihm findet, sind andere als die, welche er als Kind in demselben fand: für ein und dasselbe Wesen ändert sich die Auffassung mit der Zeit und jedesmal hält es den, im Bewusstsein gegebenen, Beziehungszustand für den wahren, dem die vorangegangene Reihe zugestrebt hat. Darin liegt die instinktive Anerkennung einer Bewusstseins-Entwicklung, nicht bloss einer Aenderung desselben. Im Kinde finden wir anfangs Gefühl und Wahrnehmung verbindungslos neben einander und infolge dessen kein eigentliches Wollen. Lust, Unlust und Indifferenz wechseln in ihm, es hat auch Empfindungen[1]) mancherlei Art, ist sich aber zunächst weder der Beziehungen zwischen den einzelnen Empfindungen, noch der Beziehungen zwischen diesen und den Gefühlen bewusst; zudem sind seine Aeusserungen, d. h. seine Pantomimen und Handlungen keine Acte eines bewussten Willens, sie erscheinen durchaus als Reactionen auf äussere und innere Reize.

Das Gefühlsleben des Kindes ist eine Reihe von zeitlich

1) Das Wort soll hier nur das psycho-physische Gebilde bezeichnen.

auf einander folgenden Gefühlen, seine Wahrnehmungen bilden eine Reihe von zeitlich auf einander folgenden räumlichen Gestaltungen.[1]) Einem und demselben Zeitmoment entspricht das Innewerden eines bestimmten eigenen Zustandes und das Innewerden eines bestimmten fremd Erscheinenden: wir haben es mit dem gleichzeitigen Ablauf zweier ganz heterogenen Reihen zu thun. Je mehr das Bewusstsein in der Wahrnehmungsreihe das Neben-Einander und Nach-Einander, das es zunächst instinktiv für ein Zusammengehöriges hält, von dem gesetzmässig Verbundenen unterscheiden lernt und je klarer ihm die Beziehungen werden, welche zwischen den Gliedern beider Reihen stattfinden, um so mehr geht ihm seine eigene Bedeutung auf.

Aller Irrthum beruht auf der instinktiven Auffassung des Bewusstseins, infolge der es jedes Neben-Einander und jedes unmittelbare Nach-Einander als ein gesetzmässig verknüpftes ansieht, solange es nicht durch Erfahrung eines Bessern belehrt wird.

Die Entwicklung des Bewusstseins ist die stetig fortschreitende Vernichtung dieses Irrthums.

Sie geht im Individuum bei Beginn seines Lebens sehr rasch vor sich und nähert sich schliesslich sehr langsam ihrem Höhepunkte, um gelegentlich auch einmal einen grösseren oder kleineren Rückschritt zu machen. Bei verschiedenen Menschen ist der Entfaltungsgrad des Bewusstseins auf dem Höhepunkte seiner Entwicklung ein sehr verschiedener. Darauf beruht die Thatsache, dass der Eine für wahr hält, was der Andere bereits als Irrthum erkannt hat. Wie sich jedem Individuum ein früherer Bewusstseinszustand im Gegensatz zu seinem jetzigen „Wissen" als ein überwundenes „Für-Wahr-Halten" darstellt, so ist ihm auch der gegenwärtige Bewusstseinszustand eines Andern, der mit einem frühern

---

1) Die Empfindung hat im Gegensatz zum Gefühl stets den Charakter der Oertlichkeit. Unter den wahrgenommenen Gestaltungen erscheint auch der eigene Körper zunächst nur als ein Ding unter Dingen; seine Beziehung zum Gefühlsleben wird erst nach und nach erkannt.

seines eigenen Lebens ganz oder zum Theil übereinstimmt,[1]) kein „Wissen“, sondern ein „Glauben“.

Dem Gläubigen ist der Nazarener Jesus der Sohn Gottes *κατ' ἐξοχήν*, er weiss es — einem Andern, der kritischer gesinnt ist, erscheint das Wissen des Gläubigen als ein Glauben. Dabei braucht er weder an der Existenz des Nazareners, noch an dem Begriff des Gottessohnes zu zweifeln, nur die Beziehung hat sich für ihn geändert.

Hier haben wir die individuelle Berechtigung „eines bestimmten Glaubens“ als eines Wissens neben der individuellen Nichtberechtigung. Es fehlt uns aber ein Kriterium für die Entscheidung zwischen den streitenden Interessen.

Zugleich sehen wir aber die ewige Berechtigung „des Glaubens überhaupt“ ein, falls wir anerkennen, dass die Entfaltung des Bewusstseins in unserer Zeit bei keinem Individuum ihren absoluten Höhepunkt erreicht hat. Das Wissen unserer Epoche wird einer folgenden zum Theil als ein Glauben erscheinen, aber nur zum Theil, denn auch für uns liegt in der Gedankenarbeit der Vergangenheit ein bleibendes Wissen.

So führt die Betrachtung dazu im Wissen jedes Menschen Wahrheit und Irrthum zu sehen; wie die Sonderung vorzunehmen ist, bleibt hier eine offene Frage. In der Wahrnehmung als solcher und im Gefühle als solchem kann der Irrthum nicht liegen,[2]) wohl aber in den Beziehungen, die zwischen ihnen in der Erfahrung vorausgesetzt werden.

Seit geraumer Zeit ist es dem Menschengeschlechte gelungen, diese Beziehungen in Systemen niederzulegen und dadurch das gegebene Mannigfaltige in ein Ganzes zu verwandeln. Dabei sind denn Gebilde mancherlei Art aufgetreten, um die Lücken der Erkenntniss auszufüllen. Sie zeichnen sich alle dadurch aus, dass ihre Wirklichkeit nicht mit einer gegebenen Empfindung oder einem gegebenen Ge-

---

1) oder ihm wenigstens im Vergleich mit seinem jetzigen ein niederer zu sein scheint.

2) Sie sind ja das unmittelbar Gegebene. Vgl. Kant, Prol. 13. Anm. III.

fühle, unseren Massen der Realität, verglichen werden kann. Daraus darf man nun ebensowenig für als gegen ihre Legalität Schlüsse ziehen, man muss sich vielmehr nach einem andern Massstabe umsehen. Diese Untersuchung in ihrer Nothwendigkeit vor Augen gestellt und gleichzeitig den Weg ihrer Lösung angegeben zu haben, ist das bleibende Verdienst der Kantischen Kritik, deren Einzelheiten zum Theil nicht festgehalten werden können: Aus den Gesetzen des Bewusstseins ist das Kriterium zu entwickeln, das uns über die Wahrheit oder den Irrthum seiner Gebilde aufklärt.

Giebt es aber solche Gesetze? Kant setzt dies voraus und bemerkt gelegentlich, dass der Zweifel an den Prinzipien der Erkenntniss des Sinnlichen und von der Erfahrung selbst niemals ernst gemeint sein könne.[1]) Wie dem auch sei, es scheiden sich hier zwei Wege. Auf dem einen müsste wiederum das Zweifeln bezweifelt werden u. s. f., auf dem andern scheint so etwas, wie Erkenntniss möglich. Wir setzen voraus, dass wir zu einem Wissen gelangen können und unter dieser Voraussetzung müssen wir Bewusstseinsgesetze anerkennen.

Wie gelangen wir zu ihnen? Nur durch Analyse des entwickelten Bewusstseins überhaupt[2]) oder auch durch Vergleichung einzelner Analysen auf gleichen und auf verschiedenen Stufen stehender Bewusstseine? Schon die Thatsache, dass die philosophischen Systeme und die religiösen Lehrgebäude unter sich und unter einander durchaus nicht übereinstimmen, genügt um die Frage zu beantworten. Das System eines Menschen ist doch nur seine Bewusstseinsentfaltung. Ist es ein Gesetz des Geistes das „Neben-Einander“ als ein Reich von „Dingen“ aufzufassen, so könnte es auch ein Gesetz des Geistes sein die Welt nur als Konglomerat von Atomen aufzufassen. In einem und demselben Bewusstsein findet sich ja Beides als Wissen. Ist aber ein bestimmter Geist zugleich der Geist überhaupt? Dass schliesslich der Philosoph in seinem hochentwickelten Bewusstsein

---

1) Ueber d. Fortschr. d. Metaph. Einleit.

2) Vgl. Stadler, D. Grunds. d. rein. Erk. II.

die Gesetze des Bewusstseins überhaupt, soweit sich dieselben seiner Zeit dargestellt haben, finden kann, ist eine andere Sache — dafür hat er sich auch im Verkehr mit der Welt entwickelt. Wir wollen nur behaupten, dass das Bewusstsein bereits bei der ersten Beziehungssetzung über das unmittelbar Gegebene eben so gut hinausgeht, als bei der letzten; man kann aber die Beziehung nicht sehen oder hören und sie auch keinem Andern zeigen, wenn Dieser ihrer nicht selbst inne wird.

Ein „Neben-Einander" von Empfindungen, dessen Identität in verschiedenen Momenten wiedererkannt wird, geht für jedes Bewusstsein in ein Ding über, dass in der Zeit beharrt (Substanz). Die Erfahrung läutert die bestimmten Beziehungen und desshalb sind diese von der Entwicklung des Bewusstseins abhängig; dass überhaupt solche Empfindungs-Komplexe als Dinge erkannt werden, ist Gesetz.

Ein „Nach-Einander" von unmittelbar folgenden Dingen, dessen Nicht-Identität erkannt wird, geht für jedes Bewusstsein in einem Vorgang über. Die Erfahrung korrigirt die bestimmten Vorgänge und desshalb sind diese von der Entwicklung des Bewusstseins abhängig; dass überhaupt solche Empfindungs-Komplexe als Vorgänge erkannt werden, ist Gesetz.

Für jedes Bewusstsein verschmilzt allmählich sein Gefühlsleben mit dem Dinge, das es nachher seinen Körper nennt. Die räumlich-zeitliche Welt scheidet sich ihm in die Gesammtheit aller fremden Dinge und in sein eigenes Ding, und Gleiches gilt für die Vorgänge. Die Abhängigkeit der Lust- und Unlust-Gefühle von den Vorgängen der Aussenwelt und die Abhängigkeit der eigenen Bewegungen von den Gefühlen einerseits, die gegenseitige Beziehung der eigenen Bewegungen (Geberden und Handlungen) und der Vorgänge in der Aussenwelt andererseits wird in einzelnen Fällen von jedem Bewusstsein erkannt, in manchen ist sie selbst bei dem heutigen Stande der Wissenschaft noch ein Postulat.[1]) Diese, im einzelnen Falle des Gef-

1) Diese Lücke im Wissen bezeichnet eins der erwähnten Gebilde, die Willensfreiheit.

teren[1]) durch Gefühle vermittelte, Vorgangs-Beziehung eines Kreises von ineinander greifenden Vorgängen in der Aussenwelt und am eigenen Körper, stellt sich jedem Bewusstsein in doppelter Form dar. In der Erinnerung[2]) tritt eine Reihe vergangener Vorgänge wiederum vor das Bewusstsein, man sieht ihren Anfang und ihr Ende vor sich, Anfang oder Ende stimmen mit einem gegenwärtig sich wirklich ereignenden Vorgang zusammen, man erwartet dasselbe Ende oder setzt denselben Anfang voraus, man wird eines Zusammenhangs inne, der sich bald als ein kausaler, bald als ein teleologischer darstellt, je nachdem man ihn mit der Zeit oder gegen ihren Strom schwimmend in Betrachtung zieht.

Hier stehen wir bereits an einem Punkte, wo die Analyse eines Bewusstseins nicht ausreicht. Der Eine konstatirt hier einen kausalen Zusammenhang, da einen teleologischen, dort einen Eingriff der Freiheit, der Andere sieht dieselben Arten von Zusammenhängen an ganz anderen Stellen wie der Erste, ein Dritter sieht nur kausale, ein Vierter nur teleologische Beziehungen u. s. w. Die Läuterung der bestimmten Beziehung durch die Erfahrung geht auch hier vor sich. Das Kind und der Naturmensch sieht in jedem Dinge Seinesgleichen. Die eigenthümliche Beziehung, welche durch die Verschmelzung eines erwarteten Zustandes mit erwarteter Lust oder Unlust geliefert wird, das Begehren und Verabscheuen, wird zunächst jedem Dinge angedichtet. Die Erkenntniss macht langsam Fortschritte und entkleidet erst nach und nach die Aussenwelt zum Theil ihres Lebens, das sie noch heute im poetisch gestimmten Kindergemüthe erhält.

Dinge und Vorgänge, unter diesen sein Körper und seine Bewegungen, welche mit seinem Fühlen und Denken und seinem aus Beiden herzuleitenden Wollen in einzelnen

---

1) Das Gesammt-Bewusstsein, von dem wir hier überhaupt nur sprechen, ist wahrscheinlich auf Beziehungen zwischen einzelnen, an einzelne Körperstellen gebunden erscheinenden Bewusstseinsgliedern zurückzuführen, für welche dann jedesmal die Vermittlung durch Gefühle anzunehmen ist.

2) Dieselbe lässt sich auf die Rekognition zurückführen.

Fällen in Beziehung stehen, giebt es für jedes Bewusstsein. Nach Analogie seines Lebens fasst es das Leben der Aussenwelt auf. Wo es hier keine oder kausale oder durch Gefühle gefärbte teleologische (d. h. beabsichtigte) Vorgangsbeziehungen findet, lässt sich im Allgemeinen nicht mehr entscheiden.

Von einer, dem Bewusstsein als solchem zukommenden, Kategorie[1]) der Kausalität darf gar nicht in dem Sinne geredet werden, wie von einer Kategorie der Substanzialität oder des Vorgangs. Dinge und Veränderungen setzt das Bewusstsein ganz instinktiv im Gegebenen voraus und zwar überall und zu jeder Zeit und bei allen Völkern .... Die Ursache eines Dinges oder einer Veränderung in einem Andern zu sehen macht dem Menschen oft grosse Schwierigkeiten, und selbst heute sind Viele noch gar nicht zu der Einsicht gekommen, dass man überall Ursachen voraussetzen muss, die Postulirung der Ursache ist also durchaus nicht so instinktiv, wie die des Dinges und der Veränderung.

Wir können nur sagen, dass die Geschichte des Menschen und der Menschheit zeigt, dass das Bewusstsein mehr und mehr Thatsachen, seien es Dinge oder Vorgänge der räumlich-zeitlichen Welt, seien es Gefühle, Willenszustände oder Denkentfaltungen, in Beziehung gebracht hat. Mit der Entwicklung des Bewusstseins schritt eine Erkenntniss der Gesetzmässigkeit in den Beziehungen aller dieser Gebilde weiter und weiter vor. Diese Bemerkung führt dazu, die Gesetzmässigkeit zum Princip zu erheben.

Dass es unter Anerkennung dieses Prinzipes gleichgültig ist, ob ich einen teleologischen oder einen kausalen Standpunkt einnehme, ist bereits angedeutet, soll aber noch des Näheren erörtert werden.

Den eigenthümlichen Weg, welcher zur Formulirung des Prinzipes führt, werden wir im Verlaufe der Arbeit noch zu beleuchten haben. Wir setzen eine Reihe von Entwicklungszuständen des Bewusstseins voraus, die nicht bloss eine Veränderung oder eine gesetzmässige Veränderung

---

1) als Beziehungsgesetz des Bewusstseinsinhalts (des Gegebenen).

desselben, sondern eine asymptotische [1]) Annäherung an die Wahrheit darstellen sollen. Wir suchen das Gesetz dieser bestimmt gerichteten Entwicklung und erkennen mit seiner Hülfe das Ziel der Entwicklung, das uns in diesem Falle als eine schrankenlose Gesetzmässigkeit entgegentritt im Gegensatz zu der bereits erkannten, immerhin beschränkten.

Das ist typisch für alle folgenden Betrachtungen.

Die absolute Herrschaft der Gesetzmässigkeit ist nur eine Idee für meine Bewusstseinswelt, denn ich weiss vieles nicht und sehe desshalb an vielen Stellen keine Gesetzmässigkeit. Sie ist nur Idee, damit ist sie aber das Höchste was sie für mich sein kann, indem sie mich über meine Bewusstseinswelt hinausführt. Dass nicht Alles, was man Idee nennt, in diesem Sinne Idee ist, folgt aus den Kontroversen der Philosophen. Was sich als Idee bei uns einführen will, muss sich als Ziel einer Entwicklungsreihe auffassen lassen.

Soweit das Bewusstsein die gesetzmässigen Beziehungen erforscht hat, so weit ist es sich seiner eigenen Kraft und seines eigenen Werthes inne geworden, an dieser Grenze beginnt seine Schranke, die dreifache Schranke des Wissens, Könnens und Fühlens. Der Mensch möchte gern allwissend und allmächtig sein, damit er die feindlichen Angriffe der Aussenwelt voraussehen und abwehren könnte, dann wäre ja der quälende Schmerz aus der Welt geschafft, er wäre glückselig. Wenn aber der Mensch glückselig wäre, so würde er nicht schaffen und arbeiten. Die Unlust, welche ihn trifft, ist der Ansporn zu neuer Thätigkeit; glaubt er einmal für einen Augenblik glücklich zu sein, so reisst ihn der Schmerz nur zu bald aus seinen behaglichen Träumereien. So ist sein Leben ein ewiges Schwanken zwischen Lust und Unlust; sein Glück und das seines Geschlechtes nimmt trotz aller Weisheit und der damit verbundenen Macht nicht zu. Nicht allein die Furcht, sondern jedes Unlust-

---

1) welche stetig dem Ziele zusteuert, ohne es in einer endlichen Zeit erreichen zu können. Der Ausdruck ist der Mathematik entlehnt.

gefühl, das in dem Wissen seiner Beschränkung[1]) zum Bewusstsein kommt, kann dem Menschen einen Gott geben. Wirkliche Dinge, deren Macht man fühlte und denen man mit seiner Kraft nicht widerstehen konnte, wurden die ersten Götter, die bald gnädig gesinnt, bald ungnädig gestimmt dem Menschen Heil und Unheil brachten. Mit der fortschreitenden Erkenntniss stürzt aber das Reich dieser ersten Götter zusammen. Je mehr mit dem Wissen die Macht wuchs, desto mehr verblich auch der Schimmer jener Gestaltungen. Jetzt liess man die Himmlischen in Naturobjekten wohnen, nicht mehr solche sein — der Menschengeist fühlte sich ja auch mit der Zeit als Bewohner seines Leibes. Israel fand seinen Gott, die Stoiker ihre Gottheit, das Christenthum trat auf mit seiner tiefsinnigen Lehre von der Trinität. Hat die Entwicklung seitdem geruht? Wir sparen uns die Behandlung dieser Frage auf, weil wir zunächst den erkenntnisstheoretischen Standpunkt, der im Vergangenen zum Ausdruck gekommen ist, genauer fixiren wollen. Wir gehen von Kant aus, schliessen uns aber weder ihm, noch den Ansichten von Fischer, Cohen, Riehl, Stadler u. A., die alle den echten Sinn seiner Lehre geben wollen, rückhaltlos an.

Mit Bewusstseinsanalysen muss man beginnen. Ich finde in mir neben einander[2]) Gefühle und Empfindungen theils unmittelbar gegeben, theils als Erinnerungen vor und bemerke, dass beide Arten ohne mein Wollen zu Stande kommen können, während dieses jene stets in gewisser Weise voraussetzt. In jedem Zeitmoment ist mir ein räumliches Gebilde gegeben und vielleicht ausserdem ein bestimmtes Gefühl. In einer Reihe von Zeitmomenten können andere und andere räumliche Gebilde auftreten, zugleich können

---

1) Im Glück vergisst der Mensch oft seinen Gott, im Unglücke wendet er sich ihm von Neuem zu. Glückliche Menschen hätten sich keine Götter geschaffen.

2) In Wahrheit ist jede Empfindung mit einem Gefühle verschmolzen. Eine Lichtempfindung lässt bei wachsender Intensität das begleitende Schmerzgefühl erkennen; so zeigt auch das leise Säuseln, das sich zum Knall steigert, den Uebergang von Lust und Unlust in seinem Gefolge etc.

meine Gefühle wechseln. Gesetzmässig verknüpfte Empfindungen sehe ich instinktiv als Dinge oder als Vorgänge an; ich bin mir nicht bewusst, diese Verknüpfung bewirkt zu haben und darf also nicht von einem Schaffen derselben (Synthesis), sondern nur von einem Innewerden derselben sprechen. Ein bestimmtes räumliches Gebilde, das sich durch seine Konstanz in meiner wechselnden Anschauung auszeichnet, nenne ich meinen Körper, da die Bewegungen desselben in ihrer Beziehung zu meinen Gefühlen von mir nach und nach erkannt worden sind. In dieser Verschmelzung, an welcher auch die Erinnerungen an Empfindungen und Gefühle (d. h. wieder aktuell gewordene Empfindungen, die ich wiedererkenne) Theil nehmen, lerne ich eine gesetzmässige Verknüpfung kennen, der ich bald eine kausale, bald eine teleologische Fassung geben kann. Das Resultat des Bewusstwerdens dieser Verknüpfung ist das denkende, fühlende und wollende „Ich". Ich will etwas erreichen und erreiche es: mein Wollen (ein sehr zusammengesetzter Vorgang in mir) erscheint als Ursache eines andern Vorganges, der eben darum das Ziel meines Wollens genannt werden kann. Das bewusste (d. h. eigentliche) Wollen erscheint als der Höhepunkt in den elementaren Beziehungen des Bewusstseins, durch welche die Vorgänge der Aussenwelt, zu der auch sein Körper gehört, mit seiner Gefühlssphäre verbunden erscheinen.

Oft kann ich den Reiz oder das Motiv bestimmen, welches meine Handlung veranlasst, oft kann ich ihr Ziel, das entweder gewollt oder nicht gewollt ist, im Voraus angeben — gewöhnlich kann ich aber, sobald es sich um etwas verwickeltere Verhältnisse handelt, Keines von Beiden. Wenn ich das Ziel vor mir sehe, ohne die Veranlassung erkannt zu haben, so glaube ich mich frei zu wissen, d. h. ich bin der Meinung den Anfang einer Reihe von Handlungen vor mir zu haben, ich durchbreche das Prinzip der Kausalität. Wenn ich einen Vorgang als einen letzten auffasse, der gleichsam nichts mehr auf der Welt will, so durchbreche ich das Prinzip der Teleologie in ähnlicher Weise. In beiden Fällen ist die allgemeine und nothwendige Beziehung zwischen Vor-

gängen nicht anerkannt worden. Ob ich diese mit Recht oder Unrecht annehme oder verwerfe, ist eine Frage für sich. Ihre Beantwortung ist heute noch streitig. Noch mehr umkämpft ist aber die Legalität jener Gebilde des Bewusstseins, die der Aufhebung seiner Schranken ihren Ursprung zu verdanken scheinen und obwohl sie über das Mass der gegebenen Dinge hinausragen und nicht in der gegebenen Erfahrung (d. h. unter den Gebilden aus Empfindungen) auftreten, keinen geringen Anspruch auf Realität machen.

Diese Gebilde sind für das Bewusstsein, in dem sie entstanden sind, wirklich vorhanden, erscheinen aber jedem andern, das sie sich nicht ausgebildet hat, zunächst als Eindringlinge, deren Heimathsberechtigung geprüft werden muss. Zudem sind viele von ihnen, welche früher in grosser Geltung standen, bereits ihres Nimbus entkleidet worden und haben überall ihren Kredit verloren, während wesentlich neue nicht dazu gekommen sind. Die Frage nach den Rechtsansprüchen der übrigen wird also um so dringlicher.

Es handelt sich Alles um die Gültigkeitsgrenzen einer allgemeinen Gesetzmässigkeit, welcher die spezielle eines Individual-Bewusstseins entgegengesetzt zu sein scheint.

Dass das menschliche Bewusstsein sowohl ein in der Zeit wahrnehmendes, als auch in der Zeit fühlendes ist und unter den Elementen des Gegebenen Beziehungen findet oder zu finden glaubt, die es auch zu einem in der Zeit wollenden machen und dass in allem Diesem eine gewisse Gesetzmässigkeit vorausgesetzt werden muss, ist bereits gesagt Es handelt sich darum diese zu präzisiren.

1. Das Bewusstsein erinnert sich in verschiedenen Zeiten seiner Zustände, d. h. es ist sich des Zeitlaufes und seiner **Identität** in demselben bewusst, es fasst sich als Ding und seine einander folgenden Zustände als zusammengehörig, d. h. als Vorgänge[1]) auf, es erkennt einen frühern Zustand wieder.

1) Es setzt aber nicht voraus, dass die einzelnen Zustände einander kausal bestimmen. Succession ist nie Kausalität, so oft das auch verwechselt wird; ein Vorgang ist mehr als eine Succession von Empfindungen, enthält aber noch keine Kausalbestimmung.

2. Das Bewusstsein sieht in den Gefühlen, deren zeitliche Folge sich ihm neben ihrer Intensität und ihrem Lust- und Unlust-Charakter aufdrängt, den unmittelbarsten Werthmesser seines Zustandes.
3. Das Bewusstsein sieht in den räumlichen Gestaltungen, die einander in der Zeit folgen, Dinge und Vorgänge.[1])
4. Das Bewusstsein unterscheidet Gefühle und Empfindungen von ihren Erinnerungen, es unterscheidet im Besondern „Dinge“ und „Vorstellungen von Dingen“.
5. Das Alles setzt voraus, dass das Bewusstsein im Stande ist die Identität von Gefühlen (und Empfindungen), mögen dieselben als wirkliche oder als Erinnerungen auftreten, zu prüfen (Recognition), d. h. im Besonderen Dinge und ihre Vorstellungen wiederzuerkennen.
6. Das Bewusstsein findet eine enge Beziehung zwischen seinen Gefühlen und einem bestimmten Dinge, das ihm bereits durch seine Konstanz aufgefallen war, und verschmilzt mit demselben zu einem denkenden, wollenden und fühlenden „Ich“.
7. Das Bewusstsein findet unter den Vorgängen der körperlichen Welt, die öfters durch seine Vorstellungen und Gefühle[2]) vermittelt erscheinen (beim bewussten Wollen und dessen Aeusserungen) theils gar keine, theils kausale, theils beabsichtigte Zusammenhänge. Verschiedene Menschen stimmen in denselben Fällen nicht überein über die Art der Erklärung. Einzelne machen die kausale Verknüpfung zum allumfassenden Prinzip, Andere die teleologische, die Meisten kommen zu Keinem von Beiden.
8. Jedes Bewusstsein enthält Gebilde, deren Analyse ihre Beziehung zu seiner Schranke ergiebt. Dieselben scheinen durch Steigerung oder Verminderung vom Gegebenen entstanden. Ueber ihren Werth herrscht überall Streit.

---

1) Es schreibt den Empfindungskomplexen dieselbe Realität zu, als sich selbst.

2) als Erinnerungen und wirkliche Zustände.

9. Das Bewusstsein ist im Stande die Reihe der durchlebten Zeitmomente in doppelter Weise zu vollenden und nach Analogie dieses Vorganges aus einzelnen Gliedern eine Reihe zu konstruiren, die nicht anfängt und nicht aufhört, deren Anfang und Ende aber doch als gegeben angesehen werden kann (Regressus und Progressus in infinitum).
10. Alle jene Gebilde, deren Werth so umstritten ist, sind Glieder solcher Reihen, welche von den gegebenen Gliedern mehr oder weniger weit abliegen und auch als ihre beiderseitigen Endpunkte erscheinen können und desshalb stets eine Steigerung oder Verminderung des Gegebenen zeigen.
11. Die Bewusstseinszustände des Menschen und der Menschheit bilden eine Reihe, in welcher das Wissen im Grossen und Ganzen mit der Zeit zunimmt.
12. Die Wissenszunahme zeigt sich daran, dass mehr und mehr gesetzmässige Beziehungen zwischen Dingen und Vorgängen eingesehen werden.

Wenn nun überhaupt so etwas wie „Erkenntniss" möglich sein soll, d. h. wenn es ein allgemeines Wissen giebt, dem gegenüber das Wissen des Einzelnen als Glauben erscheinen kann, so muss vor Allem die Gesetzmässigkeit des Individualbewusstseins angenommen werden. Aus dieser folgt die Anerkennung eines Wissensfortganges zu immer höheren Stufen zunächst für das einzelne „Ich", das seinen erreichten Zustand für höher hält als den bereits verlassenen, d. h. die Anerkennung einer Entwicklung des Wissens im Einzelnen. Diese Anerkennung führt aber weiter dazu den Unterschied der einzelnen gesetzmässig bestimmten Entwicklungsstufen des Menschen und der Menschheit in einer fortschreitenden Erkenntniss von Gesetzen des Gegebenen zu sehen. Von hier gelangt das Bewusstsein, das sich als solches (d. h. als wissendes und nicht als wollendes oder handelndes) keiner Thätigkeit bewusst ist und sich selbst nur als Erleuchtung seines unbewussten Lebens erscheint, dazu sich durch einen Progressus in infinitum die Vollendung seines Wissens vorzuführen und damit die Ge-

setzmässigkeit alles Gegebenen anzuerkennen. Es giebt also nur ein allgemeines Wissen, wenn es allgemeine Gesetze giebt.

Dinge und Vorgänge sind durch allgemeine Gesetze verbunden. Einzelne Dinge sind Träger eines bewussten Lebens, einzelne Vorgänge sind Handlungen bewusster Dinge, aber das Bewusstsein ist selbst nur eine Lebenserscheinung, die an die Zeit gebunden ist, und muss das unbewusste Leben, das seiner Entfaltung vorher ging und neben derselben weiter vorhanden ist, vollauf anerkennen. So erscheint das Bewusstsein als accessorisches Element am individuellen Sein — es fehlt dem Steine, vielleicht auch der Pflanze, es ist im Kinde nur potenziell vorhanden, im Acte der einfachen Wahrnehmung und des einfachen Gefühls. Demnach scheint alles Individuelle mit Kräften begabt, die, so heterogen sie auch in den todten, unbewusst lebenden und bewusst lebenden Dingen zur Aeusserung kommen, doch auf ein so und so gestaltetes Sein hindeuten. Wir nennen das Wesentliche des individuellen Seins, gleichviel ob wir es erkennen können oder nicht, seine Organisation und finden so z. B. beim Menschen weder in seinem Leibe, noch in seinem Geiste den vollen Ausdruck derselben.

So wird dem Bewusstsein die Welt ein Reich von organisirten Wesen, die in gegenseitigem Verkehre stehen. Jedes derselben, das durch seine Organisation dazu befähigt ist, entwickelt in diesem Verkehre eine Kenntniss seiner Beziehungen zu den anderen, und diese stellen sich ihm einmal in seinem bewussten Leben, das an die Zeit gebunden ist, und andererseits in einem zeitlich-räumlichen Bilde der Welt dar, in welchem es auch selbst seine Stelle hat, als Körper unter Körpern.

So weit es sich um äussere Vorgänge handelt, d. h. um räumlich-zeitliche Beziehungen, so weit reichen für die Darstellung die Gesetze der Mechanik aus, mögen unmittelbar Bewegungserscheinungen gegeben sein oder mögen dieselben in der Form von Licht, Wärme, Electricität oder sonst Etwas auftreten.

So weit es sich aber um das Innere handelt, ist nur

eine interpretatio ex analogia hominis[1]) möglich. Das an die Zeit gebundene individuelle Leben, das im menschlichen Bewusstsein stets unter der dreifachen Form des Fühlens, Wollens und Empfindens erscheint, das also von den zeitlich-räumlichen Vorgängen als toto genere verschieden auftritt, kann im Fremden nicht unmittelbar und nur selten mittelbar (bei den Menschen unter einander) eingesehen werden. Es ist überall vorhanden, weil das Wesen des Individuellen nicht allein im Raume zum Ausdruck kommt; weil wir die Dinge nur in ihrer Einwirkung auf uns und in unserer Rückwirkung auf sie kennen lernen und uns demnach Nichts gegeben ist als ein Bild des gegenseitigen Verkehrs.

Streng genommen bin ich mir nur meiner eigenen Doppelgestaltung bewusst; weil ich aber in meinem Bewusstsein nichts Anderes habe, als ein Bild meines Verkehres mit der Welt, so finde ich dieselbe auch in Allem wieder und versenke den Dualismus der Erscheinung in die Einheit des Seins.

Will man die innere Seite der Wesen ihre Seele nennen, ihre äussere als ihre Materie bezeichnen, so gelangen wir zu dem Satze, dass jeder seelische Vorgang ein materieller ist und umgekehrt.

Diesem Gedanken, dass jeder zeitliche Vorgang im Organismus eines Wesens ein seelischer und ein materieller ist, hat Fechner, der Begründer der Psycho-Physik, zur Anerkennung verholfen. Die erste Andeutung dieser Identität im Wesen beim Dualismus der Erscheinung finden wir, soweit es sich um den Menschen handelt, bei Plato.[2]) Die Anerkennung des psycho-physischen Prinzipes gestattet die Beziehungen zwischen Vorgängen im Körper und im Geiste aufzusuchen und von den einen auf die anderen zu schliessen, d. h. eine Tabelle ihrer gesetzmässigen Verknüpfung aufzustellen. Dass man dabei, selbst wenn die Aufgabe vollkommen gelöst wäre, nicht das Materielle aus dem Geistigen und umgekehrt herleiten wird, braucht nicht noch ausführlicher bemerkt zu werden.

---

1) Der Ausdruck stammt von Baco.

2) Timaeos 35.

Das erkenntnisstheoretische Prinzip der Gesetzmässigkeit wurde uns zu einem metaphysischen Prinzipe, das uns gestattete eine Ansicht über die Welt aufzustellen, die mit den erfahrungsmässigen vorhandenen Verhältnissen nicht im Widerspruche ist. Die genauere Bestimmung gewannen wir aus dem psycho-physischen Prinzipe in Uebereinstimmung mit den Resultaten der Physiologie der Sinnesorgane.

Wir haben dabei, ohne uns um die Interessen Einzelner zu kümmern, durch eine Analyse des Bewusstseins die Gesetze unseres Wissens, soweit wir sie hier benutzen wollen, aufgesucht.

Wir treten jetzt dem Streite der Parteien näher.

Dass für den Einzelnen alle seine Bewusstseinsgebilde Wahrheit haben, ist bereits des Oefteren anerkannt. Es handelt sich jetzt um jene Gebilde, die mit dem Anspruche einer Realität auftreten, welche der des „Ich“ und seiner Dinge gleich ist oder dieselbe sogar übersteigt, und die doch keine allgemeine Anerkennung finden.

Es handelt sich, um einmal die Schlagwörter unserer Zeit zu gebrauchen, um den Streit zwischen „Naturwissenschaft“ und „Christenthum“. Wir behaupten, ohne zunächst die kausale und teleologische Richtung zu unterscheiden, mit den Vertretern der Naturwissenschaft die allgemeine und nothwendige Beziehung alles Seienden, seine schrankenlose Gesetzmässigkeit. Wir geben ihnen aber nicht zu, dass sie jemals über einen vollkommenen Beziehungsnachweis vom Materiellen und Geistigen hinauskommen werden. Wir behaupten mit den besonneren Forschern[1]) und im Einklange mit der kritischen Philosophie den Relativismus aller Erscheinungen und glauben desshalb nicht, dass wir die Dinge in ihrem Wesen erkennen, setzen dieselben aber auch nicht zu Gebilden unseres „Ich“ herab, sondern schreiben ihnen dieselbe Realität zu, wie diesem.

Wir verweisen aber die Gebilde „leerer Raum“, „Atome“ etc. in dieselbe Klasse, wie die Göttergestaltungen der Zeiten

1) welche die Ergebnisse der Physiologie der Sinnesorgane voll und ganz anerkennen.

und Völker, die Willensfreiheit u. A. m. Die Berechtigung muss sich erst zeigen.

Wir knüpfen diese Legalitätsbetrachtung an die Erinnerung an den sogenannten „Darwinismus", eine Lehre, in der Wahrheit und Irrthum oft dicht neben einander liegen.[1]) Sie wird uns dazu führen den Begriff der Entwicklung einer Untersuchung zu unterziehen, und daraus werden wir das fehlende Werthmass herzuleiten bestrebt sein.

Feinde und Freunde des im „Darwinismus" zum Ausdruck gekommenen Forschungsprinzipes haben sich um die Wette bemüht eine Reihe ganz heterogener Lehren unter einer Flagge segeln zu lassen. Der neue und fruchtbare Gedanke, gegebene Formen durch den Begriff der Entwicklung zu verbinden, kam bei Lessing, Kant und vor Allem bei Herder[2]) in den Geisteswissenschaften zur Geltung, während fast gleichzeitig der Naturhistoriker Wolff[3]) (1759) auf dem Schwestergebiete für denselben eintrat. Hier führt der Weg von Wolff über Oken und Goethe zu Lamarck und Darwin. Die zoologischen Arten als Entwicklungsreihen, womöglich mit einheitlichem Ausgangspunkte, aufzufassen, ist das Losungswort dieser Richtung. Darwin brachte die Untersuchung, auf reiches Beobachtungsmaterial gestützt, von Neuem in Fluss, indem er einerseits aus den Resultaten der Socialwissenschaft (Malthus) und andererseits aus den Ergebnissen der künstlichen Thierzüchtung mit grossem Glücke Hülfshypothesen der Entwicklungslehre construirte. Ob diese allein die Entwicklung erklären, ist eine Frage für sich; für uns liegt ihre Bedeutung in der, durch sie veranlassten, Kritik der teleologischen Naturbetrachtung. Früher hiess es: der Mensch hat Augen, damit er sehen kann; jetzt heisst es: Der Mensch kann sehen, weil er Augen hat. Bei besonnener Betrachtung fällt nun das Resultat dieser

1) Vergl. E. v. Hartmann's diesbez. Schrift.

2) Bei Hegel schlug er im Anschluss an die durch Fichte und Schelling vorbereitete Richtung zum Theil in eine ganz unfruchtbare Spekulation um, welche allerdings nur die unbrauchbare Form eines höchst werthvollen Inhalts ist.

3) Theoria generationis.

Kritik allerdings ganz anders aus, als es sich die meisten Naturforscher vorstellen.

Wir haben die Gesetzmässigkeit als metaphysisches Prinzip anerkannt. Alle Bedingungen, welche im Laufe der Zeit mitgewirkt haben das menschliche Auge zu bilden, konnten im Laufe dieser Zeit auch nur das menschliche Auge bilden und so gewiss sie die Ursachen dieser Bildung sind, so gewiss ist auch diese ihr Ziel. Allerdings darf man diese Zielstrebigkeit nicht nach Analogie des menschlichen Handelns deuten, solange man noch an der Willensfreiheit festhält. Wenn man diese aber auch als Gesetzmässigkeit anerkannt hat, so handelt es sich nur noch um den Ausdruck bei der interpretatio ex analogia hominis. Ob ich hierfür die philosophische Sprache oder die des gemeinen Mannes oder die Sprache der Dichtung anwende, kann an der Sache nichts ändern. Kausale und teleologische Betrachtungsweisen unterscheiden sich allerdings, sobald sie neben einander zur Anwendung kommen sollen und nicht voll anerkannt werden; sobald man aber an dem Prinzipe einer allgemeinen und nothwendigen Verknüpfung festhält, ist der Unterschied nur noch eine Differenz im Standorte. Man bleibt am Fusse eines Hügels oder geht hinauf, je nachdem es passend erscheint . . . die Beziehungen ändern sich nur für den Beobachter: Ὀδος ἀνω κατω μιη.

Dass für den Naturforscher die kausale Anschauungsweise brauchbarer ist, als die teleologische, liegt einfach daran, dass er sich am Meisten vor einer anthropisirenden Auffassung hüten muss, hinter welcher sich nur allzuoft die Negation der Gesetzmässigkeit verbirgt. Solange wir noch den Einfluss jener Zeit, in welcher die Freiheit[1]) neben der Nothwendigkeit als Erklärungsprinzip angenommen wurde, nicht mehr überwunden haben, als es augenblicklich geschehen ist, ist es allerdings besser bei der Kausalität stehen zu bleiben. Jede Beobachtung und jedes Experiment trägt aber auch einen teleologischen Charakter: Das gewünschte Resultat ist

1) Hierher gehört der Unbegriff einer Kausalität aus Freiheit, d. h. einer gesetzlosen Gesetzmässigkeit.

das Ziel einer Reihe von Vorgängen. Dass die Vorstellung des Zieles hier mit einem Lust-Gefühle verbunden ist, insofern sie gewünscht wird, ändert an dem Vorgange gar nichts. Diese anthropisirende Zugabe zum τέλος kann auch der Theologe nicht im Ernst beanspruchen: ein menschliches Wollen ist ohne Gefühl undenkbar, es ist stets durch Lust und Unlust, so fein dieselbe auch sein mag, bestimmt, und erst dem „Gewollt-Haben“ folgt die Handlung, ein göttliches Wollen wäre Handeln.

Die Darwin'schen Hülfshypothesen stehen alle in genauer Beziehung zu dem Satze: Im Kampfe um's Dasein erwirbt das Individuum und die Reihe seiner Descendenten jene Veränderungen, die nach und nach durch Vererbung übertragen den ganzen Habitus so modificiren, dass eine ganz andere Art entsteht.

An diesem „Kampfe um's Dasein“, der übrigens ein durchaus teleologisches Erklärungsmoment zur Anschauung bringt, haben echt-religiöse Menschen grossen Anstoss genommen, weil sie in ihm das Grab aller ethischen Interessen sahen. In meiner „Religion des Gewissens als Zukunftsideal“ (1880) habe ich im Anschluss an eine Untersuchung über Freiheit und Nothwendigkeit den Versuch gemacht, eine Annäherung anzubahnen, die beiden Parteien gerecht wird.[1]) Ich suchte den Kampf um's Dasein, von dessen Vorhandensein man sich täglich und stündlich überzeugen kann, als eine stetig fortschreitende Selbstvernichtung des Egoismus aufzufassen und ihn dadurch in den Dienst der sittlichen Idee zu stellen.

Im Gegensatz zu Anderen, die auch vom Egoismus ausgegangen waren, suchte ich nicht bei demselben stehen zu bleiben, sondern denselben zur Liebe zu entwickeln. Weil sich die Selbstsucht des Einzelnen im Kampfe mit der Selbstsucht Anderer langsam vernichtet und die Errungenschaft des Kampfes einer Generation der andern durch Vererbung und Erziehung zu Gute kommt, so stellt sich in der Geschichte der Menschheit die Selbstvernichtung des Egoismus

1) Dasselbe will auch z. B. Carneri (1871) u. A. m.

als eine Läuterung der sittlichen Ideen dar, als ein Hingang zum Reiche der Liebe, das als Ideal in unendlicher Ferne vorschwebt.

Den Gedanken der Entwickelung im Sinne Lessing's und Herder's unter Berücksichtigung der Ergebnisse der modernen Naturforschung wieder aufzunehmen, scheint mir eine Forderung unserer Zeit, deren Dissonanzen schon allzu grell geworden sind.

In dem Begriffe der Entwicklung spricht sich das Wesen der wissenschaftlichen Forschung aus. Die Stellung, welche man ihm gegenüber einnehmen kann, ist eine doppelte: Absolute Anerkennung oder absolute Verwerfung. Hier giebt es keine Vermittlungen, denn die Gesetzmässigkeit der Bewusstseins-Entwicklung führt zur Entwicklung der vollen Gesetzmässigkeit im Laufe der ewig dahineilenden Zeit.

Wir beschäftigen uns mit dem Begriffe „Entwicklung" in seiner Anwendung auf irgend welche, in der Zeit gegebene, Formen. Die Untersuchung wird uns zur Rechtfertigung des „Ideals" führen und in ihm werden wir das gesuchte Mass für die Werthbestimmungen der umstrittenen Gebilde finden.

Wenn ich eine Form A_2 als Entwickelung einer Form A_1 auffasse, so behaupte ich zugleich die Identität und die Nicht-Identität beider Formen. Das setzt voraus, dass sie Erscheinungen eines dritten A sind, über dessen Beschaffenheit ich nicht das Geringste zu wissen brauche, dessen Existenz mir aber ebenso gewiss ist, als die Existenz von A_1 und A_2. Dieses Dritte ist das Identische in den beiden Formen, es spielt also die Rolle, welche man die ontologischen Begriffe in der vorkantischen Metaphysik spielen liess. Dabei kann A von A_1 und A_2 toto genere verschieden sein, es braucht weder eine räumlich-zeitliche, noch eine zeitliche Form sein, wenn A_1 und A_2 z. B. räumlich-zeitliche Formen sind. Im Gegensatz zu einer Veränderung kommt der Entwicklung das Besondere zu, dass A_2 an irgend einem Werthmasse einen grösseren Werth zeigt, als A_1. Woher ein solches Werthmass $\mathfrak{A}$ kommt, ist hier nicht zu entscheiden.

Wenn ich ebenso eine grössere Anzahl zeitlicher Formen durch den Begriff der Entwicklung verknüpfe, so ordne ich

sie damit in eine Reihe A_1 . . . . . An, welcher eine Form A als Identisches entspricht, während ein Werthmass 𝔄 für die Vergleichung zu Grunde gelegt wurde.

Solche in der Zeit gegebene Reihen brechen immer ab, da sie höchstens bis zum gegenwärtigen Augenblicke gehen, da aber die Zeit ihren Lauf ungehindert fortsetzt, so suche ich auch die Reihen fortzusetzen durch einen progressus in infinitum. Ob meine Konstructionen nachher durch die Erfahrung bestätigt werden, ist eine Frage für sich. Wir fragen zunächst, wie es überhaupt möglich ist, dass ich eine solche Fortsetzung, gleichviel ob sie richtig oder falsch ist, zu Stande bringe. Das Gleiche gilt auch für Fortsetzungen, die dem Laufe der Zeit entgegen gehen; hier muss ich meine Konstruktion an einem Objekte, das man vielleicht allgemein als Quelle bezeichnen kann, prüfen, sei es nun, dass dieses irgend ein Gegenstand oder ein geschichtliches Datum ist.

Die Frage führt uns zu den einfachen Verhältnissen, welche bei Zahlen obwalten, wenn diese auch nicht als in der Zeit verlaufende Entwicklungsreihen aufzufassen sind.

Die Terme 15, 17, 19 als Bruchstück einer Reihe aufgefasst gestatten mir sofort, bei Beachtung der Differenz zwischen 15 und 17 einerseits und 17 und 19 andererseits eine beiderseitige Fortsetzung . . . . . . 11, 13, 15, 17, 19, 21, 23 . . . . zu liefern, welche keiner Beschränkung unterliegt. Ich schliesse, dass die folgenden Terme so entstehen, wie 19 aus 17 und 17 aus 15 entstand, d. h. durch Addition von 2. Nun bin ich im Stande die ganze Reihe durch ein beliebiges Glied und das, aus den gegebenen Termen abstrahirte, Gesetz zu ersetzen.

Das Allgemeine ist also, dass man je zwei folgende Glieder in Bezug auf ihre Unterschiede untersucht und aus diesen ein Gesetz herzuleiten sucht, das nicht mehr bloss für zwei bestimmte, sondern für je zwei Glieder gilt.

Hat man z. B. die Terme 42, 59, 78, so findet man als Unterschied je zwei folgender Glieder 17 und 19 und kann nun zunächst die Differenzenreihe 17, 19 zu . . . . 13, 15, 17, 19, 21, 23 . . . erweitern und daraus die ursprüngliche Reihe

..... 14, 27, 42, 59, 78, 99, 122, ... mit beliebiger Fortsetzung herstellen.

Solche einfache Verhältnisse werden nun bei gegebenen Formen, die zu einer Entwicklungsreihe ergänzt werden sollen, nur äusserst selten auftreten. Demnach wird es oft sehr schwer, ja oft ganz unmöglich sein das Gesetz, welches die eine Form in die andere überführt, in aller Strenge zu erkennen, obwohl man die Unterschiede je zweier Glieder vielleicht auffinden kann. Man muss dann statt des Gesetzes den Charakter der Gesetzmässigkeit in der Entwicklung zu bestimmen suchen.

So wird man z. B. aus den Termen 42, 59, 78, selbst wenn man das Gesetz der Reihe nicht fände, doch die Anschauung gewinnen, dass die gesuchten Glieder mit dem Fortschritte in der Reihe immer grösser und grösser werden. Man hätte dann wenigstens den Charakter der Gesetzmässigkeit bestimmt.

Je genauer man das Gesetz kennt, d. h. je genauer die gefundene Beziehung mit dem wirklich vorhandenen Gesetze übereinstimmt, um so mehr werden auch die, dem Gesetze gemäss konstruirten Glieder mit den wirklichen Gliedern übereinstimmen. Die Konstruktion kann man natürlich nur an der Erfahrung prüfen, d. h. man muss warten, bis dieselben wirklich in der Zeit erscheinen oder muss sie in irgend welchen Quellen aufsuchen.

Etwas anders steht es mit dem Ziele einer Reihe. Wir verstehen darunter die feste Form, der sich die einzelnen Formen einer Entwicklungsreihe mit der Zeit mehr und mehr nähern, ohne dieselbe doch nach Ablauf einer endlichen Zeit zu erreichen. Es fragt sich, ob es solche Ziele giebt. Wir glauben an eine gesetzmässige Entwicklung, weil ohne diese keine Erkenntniss möglich ist. Nach dem oben Gesagten muss das Ziel einer Entwicklung zugleich ihr Höhepunkt sein; die Frage nach der Existenz von Zielen hat also, da ja irgend ein Zeitmoment den Höhepunkt der Entwicklung darstellen muss, nur den Sinn, ob dieser Höhepunkt nach Ablauf einer endlichen oder erst nach Ablauf einer unendlichen Zeit erreicht wird. Wir behaupten die Existenz

von solchen Zielen, weil sonst in einem gewissen Punkte des Zeitenlaufes ein fortwährender Rückschritt beginnen müsste und das dem allgemeinen Prinzipe der Entwicklung widerspricht. Damit ist nun bloss gesagt, dass überhaupt Ziele vorhanden sind, nicht aber, dass jede Entwicklungsreihe ein Ziel hat. Unsere Betrachtung galt ja bisher für alle möglichen in der Zeit gegebenen Formen. Der Tod jedes Menschen lehrt uns eine zeitlich-räumliche Entwicklungsreihe kennen, die in der Zeit abbricht und in der Zeit ihren Höhepunkt erreicht.[1]) Dagegen behaupten wir, dass z. B. für die sittlichen Anschauungen ein Ziel vorhanden ist.

Mein Bewusstsein entwickelt sich eben so gesetzmässig, wie jedes andere und deshalb ist auch jede Entwicklungsreihe, die sich in demselben vorfindet, und jedes Ziel, das ich zu sehen glaube, gesetzmässig bestimmt.

Mein Bewusstsein ist aber von Anderen, die das Recht einer gesetzmässigen Entstehung in gleichem Masse für sich in Anspruch nehmen, verschieden und deshalb müssen die individuellen Ziele geprüft werden am Bewusstsein Anderer, die mit mir leben und vor mir gelebt haben, an der Gegenwart und an der Geschichte. Auch dem Wahnsinnigen giebt seine Welt *seine* Wahrheit, auch der Blindgeborene hat farblose Nacht in voller Wirklichkeit, auch der Taube seine klanglose Einöde. Wie würde sich dem Menschengeschlechte die Welt darstellen, wenn ihm das Auge oder das Ohr versagt wäre, oder wenn ihm durchweg jene Bildung zu Theil geworden wäre, die wir jetzt im Wahnsinnigen mit Grauen und Mitleid betrachten?

Erst wenn man die volle Uebereinstimmung erkannt hat oder wenigstens die Entwicklungsglieder, als deren Fortsetzung man sein individuelles Besitzthum ansehen muss, bei Anderen wiederfindet, darf man *seiner* Wahrheit trauen. Das gilt ganz besonders von den Zielen, in denen man Ziele der Menschheit zu erblicken glaubt.

Der letzte Grund alles Seins ist dem Individualbewusstsein nur als Ziel gegeben, wenn er ihm überhaupt gegeben ist.

---

1) die aber trotzdem in *anderer* Weise fortgehen könnte.

Das Bewusstsein ist sich ein Spiegel der Welt, der ihm die unbekannte Gestaltung des Seienden in einem räumlich-zeitlichen Bilde zurückwirft. In dieser Abbildung sieht es seinen Körper und andere Träger von Bewusstseinserscheinungen und Dinge, die mit mannigfachem Leben (inneren Kräften) ausgestattet erscheinen. Ausserdem füllt es sein eigenes Leben und Weben, das nichts Anderes ist als ein getrübtes Schauen der gesetzmässigen Beziehung der Dinge und Vorgänge im Weltbilde unter sich und in ihrem Verhältniss zu seinem eigensten Wesen, das im Gefühle zum Ausdruck kommt. Sein Leben und Weben ist eine Kette von Erinnerungen[1]) an jene Dinge und Vorgänge und seine eigenen Zustände (Lust, Unlust, Indifferenz) eine getrübte Darstellung des Bildes, die sich mehr und mehr klärt, eine stets sich vervollkommnende Abbildung des Bildes, eine zweite Reflexion der Welt.

Diese zweite Bild umfasst alle subjektive Wahrheit, das erste alle objektive, soweit sie dem Menschen als einem Erdenbürger erreichbar ist im Laufe der Zeiten, das Original liegt ausserhalb der räumlich-zeitlichen Begrenzung.[2])

Wir können jetzt die Ideal-Gebilde des Glaubens (Für-Wahr-Halten's) von denen des Wissens unterscheiden, wir bezeichnen damit ausschliesslich Ziele oder Anfänge von Entwicklungsreihen. Die ersteren umfassen Wahrheit und Irrthum und müssen sich zu letzteren entwickeln, die einen gehören einem Individualbewusstsein an, die anderen fallen in die Sphäre der objektiven Wahrheit.

Die Ziele einer Entwicklungsreihe erscheinen stets durch einen Schritt in infinitum vermittelt. Sie können z. B. durch eine Steigerung der Empfindung entstehen, welche über ihr gegebenes Mass hinausführt. Hierher gehört die Idee eines absolut Hellen, Harten etc. Diese Ideal-Gebilde spielen nicht bloss in der Mythologie und Dichtung, sondern auch in der Wissenschaft eine grosse Rolle. Dort werden sie fast

1) deren jede der Zeit ihrer Entstehung gemäss als eine mehr oder minder vollkommene Wiedergabe des Damals anzusehen ist.

2) Bei Kant, Vorstellung, Gegenstand, Ding an sich. Vergl. Schopenhauer W. a. W. u. V. 526.

immer als Personifikationen oder zur Ausstattung von solchen benutzt, hier dienen sie zur Ableitung von Gesetzen, welche den Zusammenhang von Erscheinungen mit einem gewissen Grade der Annäherung darstellen, sie werden als Eigenschaften von Dingen eingeführt. Dort schreibt man ihnen Realität des Seins zu, hier nur Realität des Gedankens. Man findet in der räumlich-zeitlichen Welt keine Entwicklungsreihen, welche diese Idealbildungen im Sinne einer objektiven Realität rechtfertigen: es nimmt z. B. nirgends das Licht in seiner Intensität unbegrenzt zu. Uns interessiren vor Allem jene Erweiterungen unserer Schranken, die aus dem Gegensatze von Wollen und Können entspringen. Die Beschränkung lässt sich auf doppelte Weise aufheben: durch Vernichtung alles Wollens, d. h. durch Aufgabe der Existenz oder durch fortgesetzte Steigerung des Könnens bis zur Allmacht. Das Wollen ist schrankenlos und richtet sich erfahrungsmässig nie nach dem Können, darum ist ein Drittes unmöglich: Wolle nur, was du kannst, bleibt eine unerfüllbare Forderung. Der Mensch hat im Laufe der Zeit mehr und mehr Macht erworben, die Allmacht ist in der That ein Ziel, dem er zustrebt. Wenn er aber den Glauben an sich selbst verliert, so wird die Verneinung des Willens zum Leben sein Pseudo-Ideal.

Dieselbe Beschränkung, welche durch das entstehende Bewusstsein zu einem Gegensatze von Wollen und Können gemacht wird, ist ursprünglich im Gegensatz von Lust und Unlust gegeben. Der Mensch ist selten glücklich, und so schafft er sich die Glückseligkeit als Ideal, dem wiederum die Steigerung der Unlust bis zum Ekel am Leben entspricht. Ist aber der Mensch im Laufe der Zeiten glücklicher geworden?

Das Wissen des Menschen erweitert sich mehr und mehr, darum ist die Allwissenheit ein wahres Ideal. Auch hier wird das Streben an den Schranken reflektirt, oft möchte der Mensch all sein Wissen dahingeben; als er vom Baume der Erkenntniss ass,[1]) kam ja die Sünde in die Welt.

---

1) als er zum ersten Male mit Bewusstsein wollte.

Die Verlängerung der Lebenszeit scheint oft ein hohes Gut, darum wird die Unsterblichkeit Ideal . . ., ihr entspricht wiederum als Gegenstück der ewige Tod.

Die Aufhebung der räumlichen Beschränkung führt zur Allgegenwart.

Alle diese Idealbildungen hat der Mensch in Mytholgie und Märchenbildung verwandt und ihnen bald diese, bald jene Anschauungsform gegeben, sie bald ganz, bald nur zum Theil zum Ausdruck kommen lassen, sie oft als Dichtungsgestaltungen, noch öfter als seine Götter eingeführt.

Aber es war nicht, wie Feuerbach will[1]), der produktive Menschengeist, der sich Wesen erdachte, frei von jener Beschränkung und hülfbereit. Richtig ist nur, dass der Mensch im Unglück, wo er unter der Last des Wehes, das auf ihn gelegt ist, zusammenzubrechen droht, zur Erkenntniss einer Macht gelangt, die frei ist von seiner Beschränkung.

Wir können die Entstehung der Göttergestalten nur durch dieselbe Gesetzmässigkeit bewirkt denken, welche das Weltall trägt und das Individuelle zum Bewusstsein erweckt, und in ihm ein Bild der Welt schafft. Die Göttergestalten sind keine Produktionen des Menschengeistes, der sie, wie ein Schöpfer seine Kreaturen, vernichten kann, wenn es ihm beliebt. Der Mensch kann seinen Gott vergessen, aber im Unglück findet er ihn wieder, seine Beschränkung führt ihn immer wieder zum Schrankenlosen.

Wir sehen, dass das Recht der Erkenntniss auf der Anerkennung einer gesetzmässigen Entwicklung beruht und dass die Ziele der Menschheits-Entwicklung aus ihrer Gesetzmässigkeit folgen müssen.

Das Wissen wächst und mit ihm die Macht, deshalb ist Allwissenheit ein wahres Ideal der strebenden Menschheit, ein Ziel, dem sie ewig zueilt ohne es zu erreichen. In diesem sich mehr und mehr erweiternden Wissen ist aber nicht bloss die Gewissheit der eigenen Gefühle und der räumlich-zeitlichen Gebilde gegeben, sondern auch die der Menschheits-

---

1) Vergl. Pfleiderer, Rel.-Phil., 320 und Zeller Abhd. II. Urs. u. Wes. d. Rel.

geschichte mit ihrem Streben vom Irrthum zur Wahrheit.

In dieser Geschichte erscheint der Glauben an die Gottheit in vielgestaltigen Formen, aber übereinstimmend ist in Allem die Anerkennung einer Macht, welche die menschlichen Schranken übersteigt. Als der Mensch noch auf der Stufe der Kindheit stand, waren ihm Dinge im Raum und in der Zeit die Träger dieser Macht, als aber seine eigene Kraft mit seinem Wissen wuchs, so musste er auch seine Auffassung erweitern. Die vielen Götter verschmolzen zu einem Gott, der in transscendenter Ferne weilend den Menschen nach Gutdünken Glück und Unglück zuwog. Die Entwicklung führte weiter: einsame Denker fanden die immanente Gottheit. Die breite Zone, in welche die Entstehung des Christenthums fällt, bezeichnet ein Interregnum, in welchem nebeneinander transcendenter Gott und immanente Gottheit die Herrschaft inne hatten. Die Trinitätslehre, der innerste Kern des orthodoxen Christenthums, erwuchs auf diesem Boden; sie spricht die Versöhnung des ausserweltlichen Gottes und der innerweltlichen Gottheit aus, sie sind versöhnt im Mittler.[1]

Die Entwicklungsreihe der Gottesvorstellungen lässt den Charakter ihrer Gesetzmässigkeit sehr wohl erkennen, man kann ihn den Zug von der Transscendenz zur Immanenz nennen. Damit ist als Ziel der Entwicklung die all-eine Gottheit als Träger der Welt gegeben. Am Ziele der Entwicklung messen wir den Werth der einzelnen Formen, welche dem Ziele zustrebten. Das ist das Mass, welches wir gesucht hatten.

Man hat eingewendet, dass die Atheisten unserer Tage schon durch ihr blosses Dasein zeigten, dass der Mensch der Gottesidee entbehren könne. Der Schluss ist insofern übereilt, als die Läugnung in Worten nicht die Läugnung der Sache ist. Wenn sich der Moslem einen Himmel voll Glückseligkeit denkt, warum soll sich der Naturforscher seine Idee der schrankenlosen Gesetzmässigkeit nicht in das Phantasma des leeren Raumes und der Atome kleiden? Beide gehen in

1) Der Gedanke ist von mir in dem bereits erwähnten Schriftchen (Berlin 1880. bei C. Duncker) näher ausgeführt worden.

gleicher Weise über das Ziel hinaus, sie machen denselben Fehler, sie halten eine bestimmte Anschauungsform für die Gottheit.

Das ist der Kernpunkt alles Streites. Man hat immer und immer wieder die all-eine Gottheit, die sich selbst Gesetz ist, in einer bestimmten Darstellung finden wollen anstatt jede solche Darstellung als ein gesetzmässiges Produkt der Zeitepoche aufzufassen, das bestimmt ist Anderen Platz zu machen.

Eins muss man dagegen von allen Menschen verlangen die Anerkennung der göttlichen Offenbarung, die im Sittengesetze gegeben ist. Der Mensch erwacht im Kampfe mit anderen Willenssphären zum Bewusstsein und verliert in diesem Ringen seinen angestammten Egoismus, zum Theile wenigstens. Die Erziehung, vielleicht auch direkte Vererbung, verbindet Epoche mit Epoche und so wird die Selbstsucht im Laufe der Zeit mehr und mehr vernichtet. Es ist ein Kampf um's Dasein, unternommen aus Egoismus, der den Egoismus vernichtet und die Liebe schafft. Die Entwicklungsreihe ist in der Geschichte gegeben, der Charakter ihrer Gesetzmässigkeit ist erkennbar und damit ihr Ziel bestimmt. Es ist der Zug vom Egoismus zur Liebe.

Wegen der Ausführung dieser Gedanken muss ich auf mein schon citirtes Schriftchen verweisen.

Das Ziel der ethischen Entwicklung steht in enger Beziehung zum Ziele der religiösen: ein transscendenter Gott ist nie ein Gott der Liebe.

Der Werth des Menschen wird durch seinen Abstand vom Ziele der Entwicklung gemessen. So ist trotz der Gesetzmässigkeit eine Werthbestimmung möglich. Darauf ist Gewicht zu legen gegenüber aller Halbheit, welche an der Willensfreiheit festhält.

Wenn wir den ganzen Gedankengang zusammenfassen, so kommen wir zu folgendem Resultate:

> Entweder giebt es überhaupt keine Erkenntniss oder die Gesetzmässigkeit des Individualbewusstseins muss anerkannt werden. Diese führt dasselbe aber zur Anerkennung seiner eigenen Entwicklung, die eine sich immer erweiternde Erkenntniss der Gesetzmässigkeit des in ihm als

ausser ihm Gegebenen und seine Beziehung zu ihm darstellt. So kommt es zur Anerkennung einer durch und durch gesetzmässigen Welt, als deren Glied er selbst erscheint. In dieser Welt findet er andere Bewusstseinsträger, die denselben Anspruch haben, wie er selbst. Der Ausgleich findet statt durch eine Vergleichung der einzelnen Entwicklungen, durch die Betrachtung der Geschichte als Entwicklung des menschlichen Bewusstseins. Die Ziele seiner Entwicklungsreihen sind nur soweit zu berücksichtigen, als sie mit den Zielen der allgemeinen Bewusstseinsentwicklung übereinstimmen.

Das Allgemeine in den Vorstellungen von der Gottheit ist z. B. die Anerkennung einer übermenschlichen Macht, das Charakteristische der Entwicklung der Zug von der Transscendenz zur Immanenz. So wird Gott als der schrankenlose Träger der Welt, der sich selbst Gesetz ist, anerkannt, während der Mensch seine Beschränktheit eingesteht.

Auf dem Verhältnisse der beiden Machtsphären beruht die Religion. Das „Sich-In-Gott-Wissen" und „Gott-In-Sich-Wissen" ist der Ausdruck für die Thatsache, dass der Mensch Nichts ist, als die beschränkte Gottheit, die ihm, sobald er sie in Auschauungsformen kleiden will, nur als schrankenloser Mensch erscheinen kann.[1]) Das Individuelle ist nur Erscheinungsform des All-Einen, seinem Wesen nach ist es mit ihm identisch; als es sich losgerungen vom Grunde alles Seins, ging es ein in die Form der Beschränkung und nahm als Erbtheil in die Welt der Zeit und des Raumes jene Selbstsucht mit, der es zu seiner Behauptung im Kampfe mit fremden Willenssphären bedarf. In diesem Kampfe des Individual-Egoismus wird aber die Liebe geboren und wenn das Einzelne, müde vom langen Ringen, zurückkehrt in den Schoss des All-Einen, so hat es eine Spur hinterlassen, die seine Nachfolger betreten, um auch für die Liebe zu arbeiten. So streift Generation auf Generation mehr und mehr von ihrer angestammten Selbstsucht ab,

1) Vergl. Pfleiderer a. a. O. 258 u. Lipsius, Dogmatik. Theil I.

um dem Reiche der Liebe nahe zu kommen. Am Ende der Zeiten ist der Prozess vollendet, alles Individuelle ist zurückgekehrt zum Schosse des All-Einen, es herrscht wiederum die Harmonie der Liebe.

Einst sah der Mensch in der Gottheit ein Fremdes, und so erschien sie ihm in der Gestalt von transscendenten (in Bezug auf sein Bewusstsein) Geschöpfen, gemacht nach seinem Bilde. Der Läuterungsprozess der Entwicklung führte ihn zum transscendenten Gotte. Daneben entwickelte sich in ihm das Gewissen mehr und mehr und er erkannte in ihm die Stimme der immanenten Gottheit. Es war der Geist des transscendenten Gottes, der in ihm wirkte, und diesen Geist hatte der Gott-Mensch Jesus als Christus in die Welt gebracht.

Die Entwicklung hat seitdem nicht geruht. Die Mystik, Spinoza[1]) und die deutsche Philosphie, welche durch Kant geweckt wurde, haben das Ihre gethan, um den Gang zur Immanenz fortzusetzen. Vor Allem aber war es der Protestantismus, der mit dem Zweifel begann um zur Wahrheit zu gelangen, welcher in seinem Entwicklungsgange von Neuem auf das Ziel hinwies. Nicht bloss einzelne Erscheinungen, wie Lessing und nachher Schleiermacher, bezeichnen hier die Richtung, der Historiker sieht in dem Zusammenhange dieser ganzen Reihe von protestantischen Thaten das Streben, den Geist Gottes der Trinitätslehre zum alleinigen Gotte zu machen. So ist denn auch die Metaphysik und die Religionsphilosophie der Gegenwart bei der all-einen Gottheit angekommen, die nicht in menschlich beschränkter Weise bewusst sein kann, die nicht in menschlicher Weise fühlt, die überhaupt nicht nach dem Muster einer menschlichen Persönlichkeit gedacht werden kann. Die Argumente Schleiermacher's und die des Kriticismus liegen nicht so weit auseinander. Meine Erkenntniss ist beschränkt und darum reicht sie nicht aus, um das Schrankenlose zu erkennen, das Wesen, der Gottheit ist uns so unbekannt, wie unser eigenes Wesen und jeder Begriff, den wir von der Gottheit bilden, kann

1) auch Giardano Bruno.

nur ein Bild sein für uns, eine Darstellung des Schrankenlosen im Beschränkten, das sich schrankenlos denkt.[1])

Der transscendente Gott der Trinitätslehre — ich meine die dogmatisch fixirte — kann dieser Richtung nur als der erhabenste, aber letzte Rest jener aussermenschlichen Schöpfungen erscheinen, die dem Menschen stets ein Fremdes waren, der Geist Gottes ist ihr die Gottheit. Und der Mittler?

Der Gott-Mensch bezeichnet in mehr als einer Beziehung eine Vermittlung. Für die Religionsgeschichte ist er der Ausdruck einer Zeitepoche, welche den ererbten transscendenten Gott mit der immanenten Gottheit, die sie in sich fühlte, versöhnte, welche die Ströme jüdischen und griechischen Glaubens in einem Bette vereinte, welcher die Gegensätze der Anschauung, die für sie Vergangenheit und Zukunft charakterisiren, zu einem Idealbilde verschmolzen. Dass dieser Prozess der Vereinigung, welcher in Paulus zum ersten Male für die Allgemeinheit von Bedeutung wird, an das furchtbar-erhabene Drama anknüpfte, das sich in Palästina abgespielt hatte, hat seine volle geschichtliche Bedeutung. An diesem Drama von dem lang erhofften und nun so schnell dahingegangenen Messias, der ja nicht todt sein konnte, sondern leben musste, um wiederzukehren, kam der Prozess zum Bewusstsein.

Das Niedersteigen des allmächtigen Gottes, den man bisher in weiter Ferne gesehen, und der nun seine Wohnung im Menschenherzen nahm, wurde personificirt im Mittler, dessen irdische Wirksamkeit für den Glauben der Zeit mit der Thätigkeit des Nazareners zusammenfiel.

Uns aber, die wir von jener Zeit fast durch zwei Jahrtausende getrennt sind, ist im Prozesse unserer Entwicklung der Glaube an jene Identität geschwunden. Auch kommt in der historischen Person „Jesus“ der Vermittelungsprozess nicht zur Vollendung, wie man behauptet hat. Die Kritik führt von Johannes dem Täufer zu Jesus und den Petrinern und von da zu Paulus und dem Evangelisten Johannes und endlich zur Synode von Nicaea. Wir haben die gesetz-

1) Vergl. d. Betr. bei Pfleiderer (Rel.-Phil.).

mässige Entwicklung einer Reihe von Lehrstandpunkten die zu einem Lehrgebäude verschmolzen, das der volle und echte Spiegel einer Zeit war, aber nicht mehr ist.

Der transscendente Gott der historischen Trinitätslehre ist für uns historisch geworden und damit auch ihr Mittler. Die in dieser Lehre ausgesprochene Forderung der Versöhnung der verschiedenen Gottheitsgestaltungen hat sich für uns vollzogen in der Idee des All-Einen.

Auch für uns giebt es eine Trinitätslehre, aber diese ist nicht die historische, sie lässt sich erkenntnisstheoretisch begründen und herleiten aus dem Zwiespalt unserer Natur, die sich in unserm Bewusstsein darstellt als „Ich“ und „Welt“ und nothwendig zur Versöhnung im all-einen Gotte führt.[1]) Das, durch Individuelles beschränkte, Individuelle weiss sich mit diesem Eins in Gott, dem Schrankenlosen. Erst wenn es seine volle Beschränkung als Gesetzmässigkeit empfindet, fühlt es sich eins mit der schrankenlosen Gesetzmässigkeit in Gott und gewinnt so seine Freiheit wieder, die es beim Eintritt in die Welt verlor. Im Glücke träumt der Mensch von seiner Schrankenlosigkeit in der erscheinenden Welt, das Unglück zeigt ihm seine Beschränkung in dieser und weist ihn darauf hin, dass er seine Freiheit nur in Gott zu suchen hat. Sie ist ein Ideal, das sich ihm erst verwirklicht, wenn er zu Gott zurückgekehrt ist.

Der psychologische Prozess, der den Menschen bald schrankenlos erscheinen und ihn bald seine Schranken auf das Empfindlichste fühlen lässt, würde seinen Ausdruck finden in einer Lehre von der Versöhnung des Selbstbewusstseins und Weltbewusstseins im Gottesbewusstein. Das „Ich“ und das „Fremde“ sind eins in „Gott“.

Das schrankenlose „Ich“ als ein „Fremdes“ ist der transscendente Gott der Geschichte in seinen vielgestaltigen, nach und nach zur Einheit verschmelzenden, Formen. Darin liegt die Wahrheit der Feuerbach'schen Ansicht, der nur vergass, dass wir eine gesetzmässige Entwicklung vor uns haben.

Zum Schlusse kommen wir zu einer Frage der Nomen-

1) Vergl. Pfleiderer a. a. O. 652 etc.

klatur. Was wir an einer geistigen Entwickelungsstufe haben, ist doch jedenfalls unabhängig von dem Namen, den wir ihr geben. Die Straussische Frage ist vor und nach ihm sehr verschieden beantwortet worden. Sind wir noch Christen?

In einer Dogmatik wird ein bestimmter Standpunkt fixirt, eine bestimmte Entwickelungsstufe, die von ihrer Zeit abhängig ist, als ein Absolutes hingestellt. Im Gegensatz dazu betrachtet die Religionsphilosophie die allgemeine Entwickelung, in der das dogmatisch Fixirte nur als Glied der ganzen Reihe erscheinen kann.

Wir betonen die historische Continuität ausdrücklich. Will man das religiöse Element, das in der Verschmelzung griechischen Philosophengeistes und jüdischen Gottesglaubens zu Tage tritt, in seiner ganzen Entwickelung als christlich bezeichnen, so hoffe ich, dass wir Alle, soweit wir religiös sind, auch wahrhaft christlich sein wollen. Der Protestantismus erscheint dann als Fortentwickelung der früheren christlichen Standpunkte: **Unsere Religion ist das Christenthum in seiner Entwickelung.**

Diese Auffassung wird uns aber von der Mehrzahl der Zeitgenossen durchaus bestritten, ihnen ist das Christenthum ein abgeschlossenes und darum absolutes System. Wenn wir nun unserm Grundsatze treu bleiben, das Individuelle am Allgemeinen zu prüfen[1]), so müssen wir sagen, dass unsere Religion nicht das dogmatisch fixirte Christenthum ist. Wir müssen unsern Gegensatz zu jenen Religionsformen, aus denen sich die unsre im Laufe der Zeiten entwickelt hat, offen und ehrlich bekennen. Der Protestantismus ist ein Feind jenes Christenthums, das sich nur in der historischen Trinitätslehre spiegelt und auf jede Entwickelung verzichtet.

Gerade den Errungenschaften der Naturwissenschaften

1) Ich habe desshalb in meiner erwähnten Schrift (XI) das Christenthum als eine dogmatisch fixirte Form der Religion eingeführt. Diesem Christenthum, d. h. dem „nicht entwickelungsfähig" gedachten, gilt meine Polemik. Meine Definition kann man natürlich angreifen, man darf aber nicht jeden beliebigen „Begriff vom Christenthum" dem von mir gebrauchten Worte „Christenthum" unterschieben.

gegenüber, die wahrlich, soweit sie Recht haben, keinen Schritt zurückgehen werden, bedeutet das Festhalten an der Form den Tod der Religion. Es kann sich nur um eine offene und ehrliche Versöhnung handeln.

Das Princip der Gesetzmässigkeit im Allgemeinen und das Prinzip der Entwickelung für das Einzelne lassen sich nicht fortbannen durch Berufung auf dogmatische Fixationen.

Die Ideen als Ziele und Anfänge geistiger Entwickelungsreihen erhalten ihr Recht wieder, das sie durch den Materialismus verloren zu haben schienen.

Aller Selbstüberhebung der Naturforscher gegenüber ist die Erkenntnisstheorie als Theorie der gesetzmässigen Entwickelung des Bewussteins eine schneidige Waffe. Sie gestattet den ausgiebigsten Gebrauch der mechanischen Erklärungen in der räumlich-zeitlichen Welt[1]) und verlangt sogar die volle Correspondenz aller geistigen und leiblichen Vorgänge. Sobald aber das Geistige als Posterius eingeführt werden soll, gebietet sie Halt, indem sie daran erinnert, dass Alles, was gegeben ist, doch zunächst nur im Bewusstsein gegeben ist und erst eine Rechtfertigung seiner Ansprüche auf jede andere Art der Realität abwarten muss.

Der Geist des Materialisten, welcher sich abmüht seine Nicht-Existenz zu beweisen, gleicht Heine's transscendentalgrauem Gespenste, das die Nicht-Existenz von Gespenstern darthun will.

Mein bescheidenes Theil sollte es sein, diese Gesichtspunkte einmal in etwas anderer Weise, als es gewöhnlich geschieht, darzulegen. Der Kriticismus Kant's hat sich im Geiste Albert Lange's wesentlich umgestaltet und der Zeit angepasst. Die Physiologie der Sinnesorgane bestätigt das Princip des Relativismus, welches seit Hobbes das Characteristische der kritischen Richtung ist.

Dieses Prinzip setzt der Erkenntniss keine Schranken in Bezug auf das „Dass“, wohl aber in Bezug auf das „quale“. Darum kann Metaphysik und Religion nur durch Dichtung zum Abschluss kommen. Jede Ausführung ist ein Bild und

1) Vergl. Lange, Gesch. d. Mat., II, IV.

Dichten heisst in Bildern sprechen. Die Ideen in Anschauungsformen kleiden und sie so dem Menschen nahe bringen, die Ziele der Entwickelung, welche klar vor Augen liegen, mit gegebenen Entwickelungsgliedern verbinden, kurz die Bruchstücke der Erkenntniss zu einem Ganzen verweben . . ., das heisst den Abschluss in der Dichtung suchen.

Unserer Zeit fehlt es an einem Propheten, der in glücklicher Dichtung das, durch die Kritik geläuterte, Material zu einem Ganzen verwebt, das der Ausdruck des Zeitgeistes wird. Wir sind in dem Suchen eines Neuen begriffen, das den Zwiespalt der Meinungen aufhebt.

Als Ideal schwebt uns in weiter Ferne eine Religion des Gewissens vor, die ihre Vollendung hat im Reiche der Liebe, eine Religion des immanenten Gottes, der sich im Sittengesetze offenbart.

Dass der Prophet nicht nach Art der alten Gottesmänner kommen wird, scheint uns klar. Ehe er aber auftreten kann, muss die Kritik vollendet sein, denn sein Werk ist Schaffen und nicht Zerstören. Für die nächsten Epochen werden wir wohl noch vollauf mit der Kritik zu thun haben. Das kann uns aber nicht abhalten das reiche Material zu sichten und Bausteine zu fertigen für den neuen Tempel.

Das Ideal leuchtet uns entgegen, aber die Form, die es annehmen wird, ist uns noch unbekannt, sie ist eben Sache der glücklichen Dichtung eines Propheten, in dessen Geist sich der Geist seiner Epoche in voller Klarheit spiegelt.

Ich habe diesem Gedankenkreise in meiner „Religion des Gewissens als Zukunftsideal“ Ausdruck gegeben und wollte in den vorliegenden Blättern eine methodologische Begründung folgen lassen. Etwas Fertiges wollte ich dort so wenig liefern, als hier, wohl aber in beiden Fällen ein Programm für weitere Arbeit. Dass man mein Buch anfeinden würde, hatte ich erwartet, dass man ihm aber gerade Mangel an historischem Sinn vorgeworfen, hat mich allerdings überrascht. Ich dachte, dass man seit Hegel an dem Entwickelungsprinzipe, für die Geschichte wenigstens, im Grossen und Ganzen festgehalten hätte. Dem Einen ist mein Büchlein zu religiös, dem Andern zu profan, Wenigen gefällt es — das ist das Schicksal der

Vermittelungsstandpunkte. Ich verzichte gern auf jede Kritik der Kritiken, weil ich zu harmlos bin um in ihnen mehr als Missverständnisse zu sehen.

Die Entwickelung wird ihren Gang zur Höhe weiter und weiter verfolgen. Mit den Waffen, die Kant uns geschmiedet, durchbrechen wir die feindlichen Heerscharen um uns jenem Ziele zu nähern, das schon Spinoza leuchten sah. Es ist die Aufhebung des Zwiespaltes im Menschenbewusstsein, die in seiner Versenkung in das Gottesbewusstsein liegt.

„Die scharfe Trennung von Leiblichem und Seelischem wurde im ganzen Mittelalter als ein ungelöster Bann empfunden und erst durch Spinoza und Kant sind die Waffen zur Ueberwindung des Zwiespaltes geliefert worden.“ Auch Kant hat einmal dem Pantheismus nahe gestanden, obwohl er später zum transscendenten Gotte zurückkehrte. Es bleibt bestehen, dass er im Raume die erscheinende Allgegenwart und in der Zeit die erscheinende Ewigkeit der Gottheit sah (1770).[1]) „Unter diesen Umständen darf es nicht Wunder nehmen, dass die Philosophen und Theologen, welche Kant nachfolgten, zum Pantheismus gelangten. Man braucht diese Erscheinung nicht durch einen Rückgang auf Spinoza zu erklären, wenn es auch wahr ist, dass dieser Mann der neuen Philosophie ihr Ziel bestimmte, während Kant ihr den Weg vorschrieb.“[2])

Auf dem Wege des Kriticismus unter Anerkennung aller Detailforschung zum unerkennbaren All-Einen zu gelangen, scheint uns die Bestimmung unserer Zeit zu sein. Die im Kampfe gebrauchten Schlagwörter „Christenthum“ und „Naturforschung“ drücken die Gegensätze nur höchst unvollkommen aus. Aller Zwiespalt beruht auf dem Streit

---

1) Die Kritik erschien 1781 als Ausführung der erkenntnisstheoretischen Ansichten der Schrift vom Jahre 1770. Vergl. die Darstellung v. Paulsen, Versuch etc.

2) Die beiden Stellen stehen Seite 96 u. 59 in meiner „Religion etc.“ Trotzdem hat mir ein Kritiker den freundschaftlichen Rath gegeben mich auch einmal mit Philosophie, z. B. mit Spinoza, zu beschäftigen. Derselbe fand allerdings auch bei mir nur „landläufigen Materialismus“.

zwischen einem versteinernden Dogmatismus und einem Kriticismus, der das Prinzip einer gesetzmässigen Entwickelung auf seine Fahne schreibt.

Derselbe erkennt die volle Bedeutung jeder Wissens-Gestaltung an, lässt aber keine derselben als ein Absolutes gelten. Er sieht in der Geschichte überall das Streben zum Ideale, hält dasselbe aber in der Zeit für unerreichbar. Er misst jede Form, die in der Zeit gegeben ist, an dem Ziele der Entwickelungsreihe, deren Glied sie ist und bestimmt so ihren Werth trotz aller Gesetzmässigkeit. Er hält aber desshalb auch jedes Wissen für ein Stückwerk und sieht in dem, sich mehr und mehr entfaltenden, Bewusstsein den allmählichen Uebergang der, potenziell in das Individuelle gelegten, Allwissenheit zur Actualität, die am Ende der Zeiten erreicht wird und gleichbedeutend ist mit einer Rückkehr zu Gott, an der alles Individuelle Theil nimmt. Der Egoismus ist ihm das Erbtheil des Einzelnen im Gegensatz zur Harmonie des All-Einen. Der Weltprozess ist ihm ein Selbstvernichtungskampf des Egoismus, ein Hingang zum Reiche der Liebe, die Vermittelung zwischen dem Abfall und der Rückkehr der Kreatur.

Der Fahne dieses Kriticismus, der bescheiden die Grenzen seiner Entwickelung anerkennt und doch stolz dahinschreitet, die Blicke unverwandt auf die Ideale gerichtet, die ihm aus weiter Ferne entgegenleuchten, welcher harrt und hofft und nicht verzagt im Kampfe mit feindlichen Gewalten, ... dieser Fahne werde auch ich weiterhin folgen, dankbar für jede sachliche Zurechtweisung und jede gütige Belehrung, aber unbekümmert um den Hass und die Gunst der Parteien.

Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert.

Von

Dr. Hasenclever.
Pfarrer in Badenweiler.

(Schluss.)

So weit die Acten. Nach denselben ergänzt man den Stammbaum der flavischen Familie dahin, dass die beiden Brüder Sabinus und Vespasian eine jüngere Schwester Petronilla erhalten, welche nach de Rossi (cf. unten) hier fälschlich als Tochter des Petrus bezeichnet wird und deren Name vielmehr von Petro, einem Stammvater der flavischen Familie, herzuleiten ist. Als Gemahlin jenes Sabinus wird dann Plautia angenommen, die angebliche Tochter des Plautius und der Pomponia Gräcina. Ferner erhält der Consul T. Flavius Clemens noch zwei ältere Geschwister: einen ungenannten Bruder, dessen Sohn der Bischof Clemens ist, und eine Schwester Plautilla; der letzteren Gatte wird nicht genannt, ihre Tochter aber ist die jungfräuliche Martyrin Domitilla; diese also, wie Eusebius angiebt, eine Nichte des Consuls Fl. Clemens, ebenso wie der Bischof Clemens sein Neffe.

Wir müssen unsererseits nun entschieden widersprechen, dass man die Märtyreracten überhaupt als Geschichtsquellen im eigentlichen Sinne des Wortes benutzt. Sie können bei der Forschung nur so weit in Betracht kommen, dass sie eine Nachricht, die sich aus sicheren historischen Quellen feststellen lässt, in zweiter Linie noch weiter bestätigen. Aber das geht unmöglich an, dass man aus diesen Acten solche Nachrichten als wirklich historisch zuverlässig

schöpfen will, von welchen die wirklichen Geschichtsquellen überhaupt gar nichts wissen. Sodann aber können solche kirchliche Traditionen wohl dazu dienen, die Differenz zwischen den Nachrichten historischer Autoren, speziell der profanen und der kirchlichen zu erklären, insofern sich aus ihnen erschliessen lässt, wie historische Facta durch die kirchliche Anschauung unwillkürlich in ein gewisses Licht gerückt wurden, wie man sie unter gewissen kirchlichen Gesichtspunkten betrachtete und dadurch unwillkürlich alterirte. Es wird sich also auch bei unseren Nachrichten über Domitilla verhalten. Die Geschichte kennt nur eine Person dieses Namens, welche Christin wurde, nur ob Gattin oder ob Nichte des Clemens ist die Frage. Wir können uns nur für das letztere entscheiden, nehmen aber an, dass die Insel Pontia ihr Verbannungsort gewesen sei.

Es geht zwar nicht an, willkürlich entweder den Dio nach Eusebius, oder diesen nach jenem zu korrigiren. Schon Skaliger hat das erstere gethan und Friedländer ist ihm hierin nachgefolgt. Aber dazu müssten doch die beiderseitigen Stellen schriftstellerisch sicherer sein. Wir haben eben die Stelle des Dio nur nach dem Excerpt des Xiphilinus, und Eusebius beruft sich auf vorausgegangene Aufzeichnungen anderer Schriftsteller, die wir, um mit Recht jenes Verfahren einzuschlagen, also auch erst haben müssten. Aber wenn man nun das Gewebe der kirchlichen Tradition verfolgt, so scheint mir doch keine Frage, dass die Verschiebung der christlichen Bekennerin Domitilla aus der Gattin zur Nichte viel eher zu erklären ist als der umgekehrte Fall und dass also der Nachricht bei Dio eine grössere historische Glaubwürdigkeit zukommt. Lipsius[1]) meint freilich im Gegentheil, Dio habe aus der Nichte die Gattin gemacht, da die erstere durch das „unverwerfliche Zeugniss" des heidnischen Schriftstellers Bruttius bezeugt sei. Aber einmal ist es überhaupt noch nicht ausgemacht, ob Bruttius ein heidnischer oder nicht vielmehr ein christlicher Schriftsteller sei — obwohl wir unsererseits (cf. unten)

---

1) Chronologie der römischen Bischöfe, S. 154.

auch für das erstere entscheiden müssen —, sodann aber müssten wir den Wortlaut des Bruttius wirklich erst kennen. Denn Eusebius ist nach dem Grundsatz, welchen er in Kircheng. V. 5 ausspricht, in Bezug auf seine Citate aus heidnischen Schriftstellern überhaupt etwas verdächtig; es geht aus dieser Stelle doch klar hervor, dass er die Geschichte ganz bedeutend nach kirchlichen Gesichtspunkten und im Lichte kirchlicher Anschauung behandelt. Spricht doch auch von vornherein wahrhaftig für Dio schon der eine Umstand, dass Domitilla als des Clemens Gattin sich ganz gut und sicher in den Stammbaum der flavischen Familie einreihen lässt, während eine Nichte des Clemens nur aus apokryphen Quellen zu construiren ist. Und damit stimmt auch das Zeugniss jener Inschrift, welche die Ueberlassung oder das Geschenk einer christlichen Begräbnissstätte durch Flavia Domitilla, eine Enkelin des Kaisers Vespasian, meldet.[1]) Nach Kraus handelt es sich bei dieser Inschrift um dieselbe Domitilla, die nach Pontia verbannt worden sei. Aber auf seinem Standpunkt ist das falsch. Er nimmt zwei Domitillen an, eine Gattin und eine Nichte des Clemens nach dem Wortlaut der Stellen bei Dio und Eusebius. Aber ist denn diejenige Domitilla, welche laut letzterem nach Pontia verbannt wurde, eine Enkelin Vespasian's? Ganz und gar nicht; eine Enkelin Vespasian's kann nur diejenige Domitilla sein, welche Gattin des Clemens ist; nur von dieser daher kann jene Inschrift reden. So zeugt auch diese Inschrift für die Richtigkeit der Angabe bei Dio. Wenn es aber die Gattin ist, dann ist es nicht die Nichte und es ist bei Dio und Eusebius von ein und derselben Person die Rede. Wie aber kam letzterer dazu, aus der Gattin die Nichte zu machen? Er beruft sich doch auf Nachrichten heidnischer Autoren, im Chronicon nennt er sogar einen derselben. Da ist es dann wieder Schade, dass wir die Originalstellen nicht vor uns haben, denn wäre es nicht schon möglich, dass eine Verwechselung, ein Missverständniss, eine falsche Lesart es veranlasste, dass durch das

1) Flaviae Domitillae (divi) Vespasiani neptis beneficio, cf. Orelli-Henzen No. 5423.

ziemlich verwickelte Verwandtschaftsverhältniss der flavischen Familie jene Verschiebung stattfand? Eine Schwestertochter, eine Nichte war ja Domitilla allerdings, wenn auch nicht von Clemens, so doch von Domitian; da nun von letzterem und seiner Thätigkeit in den betreffenden Berichten die Rede ist, so wäre es schon möglich, dass, wenn irgendwo von einer Nichte Domitian's die Rede war, die zugleich Gattin des Clemens war, durch Missverständniss oder Verwechselung eine Nichte des letzteren daraus gemacht wurde. Oder man betrachte das Verwandtschaftsverhältniss von einer andern Seite: die Gattin des Consuls Fl. Clemens, Domitilla, war ja sonst schon mit ihm verwandt, sie war die Tochter seiner leiblichen Cousine Domitilla (cf. den Stammbaum), — konnte nicht leicht aus der Cousinentochter die Schwestertochter werden? In der Kirchengeschichte heisst Domitilla ἐξ *ἀδελφῆς γεγονυῖαν*, aber ἐξα*δελφή* als e i n Wort, so heisst es: Tochter der Cousine,[1]) und das war Domitilla ja in der That. Ebenso wird auch das lateinische soror im Sinne von Cousine gebraucht. Es ist anzunehmen, dass die fragliche Domitilla bald in ihrer Eigenschaft als des Clemens Gattin, bald in der verwandtschaftlichen Beziehung zu ihm als Tochter seiner Cousine bezeichnet wurde, darum leicht möglich, dass — zumal die Abendländer mit dem Griechischen ihre Schwierigkeiten hatten — aus der Cousinentochter eine Schwestertochter entstand. Es wird nun nicht umsonst sein, dass wir bei dem einzigen heidnischen Schriftsteller, der uns zu Gebote steht, Domitilla als Gattin des Clemens bezeichnet sehen, während gerade die Nachrichten kirchlicher Schriftsteller nur ihr Verwandtschaftsverhältniss zu Clemens im Auge haben. Letztere lehnten sich offenbar mit Vorliebe und ganz unwillkürlich an diejenigen Berichte als ihre Quelle an, welche Domitilla nach diesem Verwandtschaftsverhältniss (aber wohl als Tochter seiner Cousine) im Auge hatten. Man darf darum von vornherein annehmen, dass sie dabei von kirchlichen Gesichtspunkten geleitet waren. Und diesen Verdacht

1) Nach Phryn. Ekl. *ἐξαδελφή* = dem att. *ἀνέψιος*.

erweckt auch der Wortlaut der Berichte bei Eusebius. Man sehe sich die betreffenden Stellen genauer an. In der K.-G. wie im Chronicon spricht er zuerst von einer grössern Anzahl von Märtyrer. In der K.-G. bemerkt er noch, die heidnischen Autoren hätten auch ganz genau die Zeit angegeben; und wenn er dann fortfährt: „sie erzählen nämlich“ (ἱστορήσαντες), so würde man erwarten, dass er nun nähere Angaben über jene grössere Zahl von Märtyrern macht, aber — siehe da, er spricht nur von Flavia Domitilla. Ebenso heisst es im Chronicon, nachdem das Martyrium Vieler erwähnt ist: ἐν οἷς καὶ Δομιτίλλα. Dies zeigt doch deutlich genug, dass es dem Eusebius wesentlich nur um Domitilla zu thun war. Man wird darum kaum fehl gehen, wenn man annimmt, dass die Tradition über die jungfräuliche Märtyrin Domitilla dem Eusebius schon vorlag, wesswegen er eben auf Grund dieser kirchlichen Tradition und aus kirchlichem Interesse gerade diese Persönlichkeit in seinen Berichten so besonders hervorhebt. Es handelt sich dabei nur um die Umgestaltung der Gattin des Clemens zu seiner Schwestertochter, nicht um die Verbannung der Domitilla überhaupt. Erbes (Jahrb. f. prot. Theol. 1878, S. 711) geht daher zu weit, wenn er das Martyrium Domitilla's überhaupt als eine Angabe des Eusebius ansieht und eine Schöpfung dieser Nachricht aus heidnischen Quellen bestreitet. Eusebius sagt ja K.-G., III. 18 ganz deutlich, dass auch die Verbannung der Fl. Domitilla von heidnischen Schriftstellern erzählt würde. Greift er nun gerade diese Persönlichkeit besonders heraus, weil es ihm augenscheinlich nur um die Erhärtung ihres Martyriums zu thun war, so ist eben anzunehmen, dass er die heidnischen Schriftsteller stillschweigend korrigirte, weil die Tradition über die Jungfrau schon zu stark war, als dass er ihr hätte entgegentreten können. Dieses stimmt mit dem Eindruck, den man aus der erwähnten Stelle des Hieronymus erhält, dass nämlich die Verehrung Domitilla's auf Pontia auf einer schon seit längerer Zeit bestehenden Tradition beruhe. Und nun nehme man die Acten zur Hand und erkenne aus deren Berichten über Domitilla und ihre Gefährten, welches die

kirchlichen Gesichtspunkte waren, durch die es zu Stande kam, dass die kirchlichen Nachrichten vorzugsweise das Verwandtschaftsverhältniss des Ehepaares Clemens und Domitilla im Auge behielten und aus der Gattin (Tochter seiner Cousine) eine Nichte (Tochter seiner Schwester) machten. Es ist nichts anderes als der Zug der Kirche zur Verherrlichung der Jungfräulichkeit! Diese Tendenz ist in den Acten ganz offenbar vertreten. Die ganze Leidensgeschichte der Domitilla rührt daher, dass sie dem irdischen Bräutigam entsagt, um den himmlischen zu gewinnen, und die Virginität ist auch das treibende Motiv bei dem Martyrium der übrigen in den Acten erwähnten Personen. Wenn nun aber die Acten erzählen, dass eben auf Veranlassung des ob seiner Zurückweisung erzürnten Bräutigams Domitian dahin gebracht worden sei, Domitilla, weil sie zu opfern sich weigerte, auf die Insel Pontia zu verbannen, so liegt dem ein historischer Kern zu Grunde, aus dem augenscheinlich jene sagenhafte Darstellung sich herausgesponnen hat. Im Leben des Apollonius von Thyana erzählt nämlich Philostratus (VIII, 25), Domitian habe am dritten oder vierten Tage nach der Ermordung des Clemens der Domitilla befohlen einen anderen Mann zu heirathen (ἐς ἀνδρὸς φοιτᾶν).[1] Da sie sich dessen weigerte, wurde sie verbannt, wobei man ihre Verweigerung des Opfers als Vorwand auffasste. Diese letztere Nachricht stimmt dann ganz sowohl mit Dio, dass sie wegen ἀθεότης bestraft worden sei, als mit Eusebius, der von seinem christlichen Standpunkte die Sache noch näher angiebt: τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν. Dieses Schicksal der Wittwe des Clemens musste vom kirchlichen Gesichtspunkte aus gewiss als ein grosses Verdienst betrachtet werden, näher als ein Verdienst jungfräulicher Tugend und Enthaltsamkeit. Domitilla muss, wenn man die Chronologie ins Auge fasst, jedenfalls noch eine junge Wittwe gewesen sein, um so eher konnte ihre ganz natürliche Weigerung alsbaldiger Wiedervermählung als Askese gedeutet werden.

1) Zur Auffassung dieses Ausdrucks in der Bedeutung „Heirathen" cf. in Pape's Griech. Wörterbuch unter ἀνήρ und φοιτάω. Anders Hausrath, Neut. Zeitg., IV. S. 301.

Galt doch bekanntlich der Wittwenstand an sich schon für ebenso verdienstlich als die wirkliche Virginität. Die jungfräulich enthaltsame junge Wittwe wurde damit in der Ueberlieferung zur wirklichen Jungfrau, aus dem geschichtlichen Kern ist die Blüthe der kirchlichen Legende herausgewachsen. Haben doch auch die Kämmerer Nereus und Achilleus vielleicht einen geschichtlichen Hintergrund. Nach Philostratus (a. a. O.) habe nämlich ein Freigelassener des Clemens, Stephanus, seinen Herrn sofort an Domitian gerächt. Scheint diese Nachricht in dieser Form auch unhistorisch, da nach dem Zeugniss des Sueton Domitian noch acht Monate nach Ermordung seines Vetters Clemens lebte, so deutet sie doch darauf hin, dass in der Familie Freigelassene vorhanden waren, welche in Liebe und Anhänglichkeit an dieselbe für ihre Interessen eintraten. Auch Sueton erwähnt ja, dass Domitian sich durch die Ermordung seines Vetters Clemens den eigenen Untergang beschleunigt habe und lässt einen Stephanus, einen procurator Domitillae, an der Ermordung des Kaisers betheiligt sein (Domit. 15. 17). Aus diesen Freigelassenen mögen wohl die Nereus und Achilleus der Legende erwachsen sein, welche, selbst Eunuchen, in heiligem Eifer für das Wohl Domitilla's, natürlich nun im Sinne kirchlich-asketischer Anschauung, eintreten und wirken.

So muss eine unbefangene Untersuchung der Frage dahin führen, dass sich historisch nur eine Domitilla erweisen lässt, die Gattin des Consuls Fl. Clemens, welche von Domitian auf die Insel Pontia verbannt wurde. Das Festhalten an zwei Domitillen beruht wesentlich auf kirchlicher Voreingenommenheit, die selbst einen so genialen Forscher wie de Rossi, obwohl er sich dem Gewicht der historischen Gründe nicht verschliessen kann, bestimmt hat für die kirchliche Tradition einzutreten (Bullet. VI. S. 69 ff.). Tillemont giebt ehrlich genug zu, dass die kirchliche Tradition die Unterscheidung von zwei Domitillen nothwendig mache.[1])

1) Mém. II. 126: l'église confirme cette destination, puisque depuis plus de 800 ans elle honore St. Domitille nièce du consul Clement sous la qualité de vierge.

Uebrigens hält auch Hausrath (a. a. O. S. 301) an dieser Unterscheidung fest, sich stützend hauptsächlich auf die Nachricht des Tacitus (Agric. 45) über tot nobilissimarum feminarum exilia et fugas. Darunter könnten ja allerdings zwei weibliche Glieder des Kaiserhauses mit inbegriffen sein, aber wir haben eben auch noch andere Nachrichten, und diese weisen uns mit aller Macht nur auf die Gemahlin des Consuls Clemens hin, während ein Zusammenhalten des historisch Beglaubigten mit den Apokryphen uns die Umgestaltung der Gattin in die jungfräuliche Nichte und somit die Entstehung zweier Domitillen wohl erklärlich macht. Auch Wieseler (Jahrb. f. deutsche Theol. XXII. 404) schliesst sich der herrschenden römischen Ansicht an. Dagegen hält der katholische Theologe Funk auch nur eine Domitilla, die Gattin des Consuls Clemens, für historisch erweisbar (Theol. Quartalschrift 1879, S. 562).

So haben wir jedenfalls die interessante und merkwürdige Thatsache, dass unter Domitian eine Prinzessin des kaiserlichen Hauses sich zum Christenthum bekannte. Die monumentalen Funde, durch welche die schriftlichen Quellen noch weiter erhärtet werden, sind unten noch näher zu erwähnen. Zunächst noch ein Wort über den oben erwähnten Zusammenhang der Flavier mit Pomponia Gräcina, woraus ein Eindringen des Christenthums in die flavische Kaiserfamilie erklärlich gemacht werden soll. Es findet sich im Stammbaum der Flavier, wie schon erwähnt, eine Lücke bei der Gemahlin des T. Fl. Sabinus, des Bruders Vespasian's. Mommsen wollte sie dadurch ausfüllen, dass er jenem seine Nichte Domitilla (die Tochter Vespasian's) zur Gemahlin gab. De Rossi dagegen und nach ihm die römischen Gelehrten nehmen an, dass Plautilla, die angebliche Schwester des Konsuls Clemens, diesen ihren Namen von ihrer Mutter habe. Als letztere wird nämlich eine Plautia angenommen, welche die Tochter des Plautus und der Pomponia Gräcina gewesen sein soll. Durch letztere resp. durch ihre Tochter sei also das Gut des christlichen Glaubens in die flavische Kaiserfamilie gekommen, Plautia habe denselben auf ihre Kinder Plautilla und Clemens und ihre Schwiegertochter übertragen.

Wir können unsererseits nur bekennen, dass eine solche Verwandtschaft uns ganz und gar unerweislich scheint. Die Existenz jener Plautia erfolgt lediglich durch einen Rückschluss von der apokryphen Plautilla. Wir finden nirgends etwas erwähnt von Kindern des Ehepaares Plautius und Pomponia Gräcina. Manche wollten für ihren Sohn jenen A. Plautius halten, welchen, als einen seiner Verwandten, Nero hinrichten liess (Suet., Nero 35). Worin diese Verwandtschaft besteht, ist nicht zu erweisen, es müsste denn sein, weil Claudius, Nero's Stiefvater, zur ersten Gemahlin eine Plautia hatte (Suet., Claud. 26). Aber es ist eben nur Vermuthung, dass jener A. Plautius der Sohn des genannten Ehepaares sei; vielleicht ist derselbe Niemand anders als jener Rubellius Plautius, den Nero nach Asien verbannte.[1]) Aber wie es sich auch mit diesem angeblichen Sohn verhalten möge, so ist damit die Existenz einer Tochter noch lange nicht bewiesen. Man hat auch daran erinnert, wie die innige Verbindung zwischen Plautius und Fl. Sabinus daraus hervorgehe, dass dieser mit seinem Bruder Vespasian unter jenem als Legat den Feldzug in Britannien mitgemacht habe (Dio C. 60, 20; Suet., Vesp. 27). Das könnte man anführen, wenn sonst die Eigenschaft des Sabinus als Schwiegersohn des Plautius feststände. Aber diess ist gerade nicht der Fall. Ist demnach eine Verwandtschaft der Flavier mit Pomponia Gräcina nicht zu erweisen, so wollen wir doch nicht in Abrede stellen, dass eine Freundschaft zwischen den dem christlichen Glauben sich hingebenden Gliedern dieser beiden Familien möglich, ja wahrscheinlich ist. Wir haben oben ausgeführt, dass nach unserer Ansicht Pomponia Gräcina zur Zeit ihres Prozesses nicht Christin war, wohl aber, dass sie es höchst wahrscheinlich später geworden ist. Nach der aus dem taciteischen Bericht hervorgehenden Chronologie lebte sie noch zu der Zeit, in welche die Verurtheilung der Domitilla und ihres Gattin Clemens fällt. Ist nun erstere unzweifelhaft eine Christin gewesen und lässt sich diess von Pomponia Gräcina wenigstens als wahrscheinlich

1) Tac. ann. 14, 22. cf. Schiller, Nero S. 180 Anmerk. 1.

annehmen, so werden die beiden Frauen auch bekannt, ja befreundet gewesen sein, denn die Christen hielten treu zusammen und das christliche Bekenntniss musste so hochstehende Frauen um so mehr aneinander binden, je seltener dasselbe in den höheren Ständen war. Es wäre selbst nicht unmöglich, dass von Pomponia Gräcina ein für das Christenthum günstiger Einfluss auf Domitilla und ihren Gatten ausgeübt wurde. Doch das sind Vermuthungen, die der Phantasie — obwohl dieselbe zur Kombination historischer Ereignisse ja auch ihre Berechtigung hat — einen weiten Spielraum lassen. Eine Verwandtschaft ist jedenfalls nicht zu erweisen, eine Freundschaft jedoch nicht ausgeschlossen.

Mit der Konstatirung des christlichen Bekenntnisses der Fl. Domitilla haben wir uns, denke ich, den Weg gebahnt auch ein richtiges Urtheil über ihren Gatten Fl. Clemens zu gewinnen, dessen Zugehörigkeit zum Christenthum viel umstrittener ist. Halten wir uns zunächst einfach an die schriftstellerischen Berichte, in denen uns von dieser Persönlichkeit erzählt ist.

Die Stellung des Clemens im Kreise der flavischen Familie ist in den diesbezüglichen Erörterungen constatirt und aus dem Stammbaume zu ersehen. Er war im Jahre 95 zugleich mit seinem Vetter, dem Kaiser Domitian, Konsul. Einen Bericht über seine Ermordung und die Ursache derselben (*ἀϑεότης — ἰουδαϊκά ἔϑη*) giebt uns Dio in der oben angeführten Stelle (67, 14), einen andern lesen wir bei Sueton (Dom. 15) in folgendem Wortlaut: Denique Fl. Clementem patruelem suum, contemptissimae inertiae, cujus filios etiam tum parvulos successores palam destinaverat, et abolito priore nomine alterum Vespasianum appellari jusserat, alterum Domitianum, repente ex tenuissima suspicione tantum non in ipso ejus consulatu interemit.

Fassen wir den Bericht des Dio Cassius ins Auge, so dürfte es kaum einem Zweifel unterliegen, dass Clemens Christ war. Seine Gemahlin Domitilla ist eine Christin gewesen, er wird von Dio mit ihr in Bezug auf die gegen ihn erhobene Anklage auf ganz gleiche Linie gestellt, gegen B e i d e wurde die Anklage auf *ἀϑεότης* und Hinneigen zu jüdischen Sitten

erhoben, also haben wir, wenn der Gegenstand dieser Anklage bei Domitilla das Christenthum war, nach dem Zusammenhang der Worte gewiss durchaus keine Veranlassung, die betreffenden Ausdrücke in Bezug auf Clemens anders zu deuten. Dass diese Ausdrücke uns dazu an sich das Recht geben, haben wir oben bei Domitilla angeführt und wollen es hier nicht wiederholen. Gleichwohl sind andere Deutungen versucht worden. So hat Grätz (Gesch. des Judenth. IV. 507 ff.) zu beweisen gesucht, jene Ausdrücke seien auf das Judenthum zu deuten, er hat den Clemens für das Judenthum in Anspruch genommen; wenn dieser kein Christ gewesen sei, dann auch Domitilla keine Christin. Grätz beruft sich darauf, wie überhaupt die Neigung bestanden habe, jede irgendwie hervorragende Persönlicheit für das Christenthum in Anspruch zu nehmen, besonders solche, die in Opposition gegen die römische Staatsgewalt getreten seien. So mache Eusebius (h. e. II. 12) den Philo zu einem Anhänger und Bewunderer des Apostels Petrus; Orosius (hist. 76) mache eine adiabenische Fürstin Helena zur Christin und Epiphanius den Nassi Hillel zu einem Christen. Ferner beruft sich Grätz auf die Sage, die von einer Judenverfolgung unter Domitian zu erzählen weiss. So wird von einem Bar Kleonimos berichtet, der auf Befehl Domitian's hingerichtet wórden sei; sodann habe Domitian, durch einen Senatsbeschluss ermächtigt, die Absicht gehabt, alle Juden zu vernichten. Darauf sei der Rath von Jerusalem schleunigst nach Rom geeilt, um die Sache zu hintertreiben, habe bei einem jüdisch gesinnten Senator, Ktia bar Schalom, Zutritt erhalten und Raths gepflogen, worauf letzterer auf Anrathen seiner Gattin sich selbst getödtet habe, weil ein Senatsbeschluss ungültig ward, wenn einer der Senatoren vor dessen Ausführung starb. Vor seinem Tode habe sich dieser Senator jedoch noch beschneiden lassen und damit öffentlich zum Judenthum bekannt. Derselbe weise schon durch die Uebereinstimmung der Namen (Kleonimos und bar Schalom) auf jenen Senator Clemens hin.

Was die Berufung auf jenes Streben der Christen betrifft, hervorragende Persönlichkeiten möglichst als die Ihrigen zu betrachten, so hat wahrlich die neujüdische Geschichtschrei-

bung, vorab Grätz, am allerwenigsten Grund, sich darüber zu beschweren, denn sie übersieht bei diesem Splitterrichten den Balken im eigenen Auge.

Was einst die jüdischen Theologen in mehr naiver Weise behauptet hatten, dass die griechischen Weltweisen und Dichter, deren Eindruck sie sich nicht zu entziehen vermochten, ihre ganze Weisheit aus dem Pentateuch gestohlen hätten, so behauptet die neujüdische Geschichtschreibung in ausgesprochenem klaren Selbstbewusstsein, dass Jesus seine ganze Lehre den Rabbinen entnommen habe. Was beweisen denn jene Beispiele? Höchstens, dass es auch unter den Christen einen falschen Glaubenseifer gab, und wer wird das in Abrede stellen wollen? Ein Fanatiker wie Epiphanius hat einen Origenes zum Ketzer und Heiden gestempelt, warum nicht einen Hillel zum Christen? Von Philo behauptet Euseb in der betreffenden Stelle nur, er sei mit Petrus in Rom zur Zeit des Claudius zusammengekommen; da er die Sitten der christlichen Asketen so genau beschreibe, so habe er wohl mit Christen, welche vielleicht hebräischer Abkunft waren und die alten jüdischen Sitten ängstlich beibehielten, verkehrt, habe ihnen zugestimmt, sie bewundert und erhoben. Ist diese Nachricht des Euseb auch jedenfalls in jener Zeitbestimmung unhistorisch — denn Petrus war zur Zeit des Claudius gewiss nicht in Rom —, und ist auch Philo schwerlich mit dem Apostel selbst zusammengetroffen, so kann der weiteren Erzählung doch so viel thatsächliche Wahrheit zu Grunde liegen, dass ein Philo, der unzweifelhaft in seiner Gedankenwelt Vieles dem Christenthum Verwandtes bietet, aus dessen Philosophie das tiefsinnigste Buch des N. T. seine Begriffe zur Speculation über die Person Christi entlehnte, ein lebhaftes Interesse hatte das Christenthum kennen zu lernen; und es scheint doch sehr natürlich, dass gerade er bei seiner Sittenlehre der asketischen Richtung im Christenthum zustimmte. So mag, wie gesagt, dieser Erzählung ein historischer Kern zu Grunde liegen. Nicht minder aber auch der Sage über die Verfolgung der Juden durch Domitian. Gegenüber der Persönlichkeit des letzteren legen wir freilich wenig Gewicht auf den Einwand, den man hier erheben könnte, dass

ja das Judenthum überhaupt nicht verboten war und wegen jüdischer Sitten Niemand belangt wurde. Auch eine Pomponia Gräcina wurde ja, wie wir sahen, wegen ihres jüdischen Bekenntnisses angeklagt, obwohl ja immer noch der bedeutsame Unterschied zwischen ihr und Clemens obwaltet, dass sie eben auf Grund des Gesetzes, welches das jüdische Bekenntniss gestattete, freigesprochen wurde, während letzterer der Todesstrafe verfiel. Aber bei den Cäsaren hingen die Gesetze überhaupt mehr oder weniger von ihrem Gutdünken ab, die Gesetze hinderten einen launenhaften Despoten wie Domitian gewiss nicht die Juden zu verfolgen, wenn es ihm einfiel, zumal da, wie wir sahen, sein Einschreiten gegen Personen wegen eines gewissen Bekenntnisses nicht eigentlich um des letztern selbst, sondern um des damit verbundenen politischen Verdachts willen erfolgte. So mag jener sagenhaft ausgeschmückten Erzählung der historische Kern zu Grunde liegen, dass unter Domitian mit den Christen eben auch Juden verfolgt wurden. Diess erscheint bei dem Umstand, dass damals der Staat zwischen ihnen als zwei verschiedenen Religionsparteien noch nicht klar unterschied, um so wahrscheinlicher. Aus jenen Bedrückungen Domitian's haben eben dann Christen wie Juden gerade das im Gedächtniss behalten, was ihrer eigenen Religion günstig war, und es weiter manchfach sagenhaft ausgesponnen. Ja noch mehr, sollte nicht auch der in jener Sage erzählten Verwendung, um welche der judenfreundliche Kleonimos oder bar Schalom angegangen wurde, ein historisches Factum, eine wahrheitsgetreue Erinnerung an Clemens zu Grunde liegen? Die Uebereinstimmung der Namen ist jedenfalls sehr merkwürdig und auffallend. Wenn die Juden bedrückt wurden — und das geschah ja in der That in der letzten Regierungszeit Domitian's, unter seinem und des Clemens Consulat, wegen der Kopfsteuer —, so ist wohl denkbar, dass sie sich an den, wenn auch nicht zum Judenthum gehörigen, so doch als Christ den Juden freundlichen und, wie aus Allem hervorgeht, in seinem Charakter jedenfalls mild gesinnten Clemens um Fürsprache und Abwendung des Uebels wandten. Dass er der Bitte der Juden willfahrte, ist erklärlich, und dieser

geringe Eifer in der Ausführung eines Senatsbeschlusses, ja das Entgegenwirken gegen denselben mag auch mit ein Grund gewesen sein, dass Clemens nach dem Bericht des Sueton den Vorwurf einer contemptissimae inertiae sich zuzog, und seine Fürsprache für Leute, die wegen Steuerverweigerung als Aufrührer galten, konnte hinreichen ihn nach demselben Bericht Sueton's verdächtig zu machen. Da diess also mit den historisch glaubwürdigen Nachrichten stimmt, so mag, wie gesagt, jener jüdischen Sage eine historische Wahrheit zu Grunde liegen. Desswegen braucht aber Clemens, wenn er auch judenfreundlich war, doch noch nicht selbst Jude gewesen zu sein, dafür liegen positive historische Daten durchaus nicht vor, wohl aber bezeugt Dio seine Zugehörigkeit zum Christenthum, und auch Sueton widerspricht dem nicht, wie wir gleich zu erwähnen haben werden. Grätz sagt: wenn Clemens kein Christ war, dann auch Domitilla keine Christin. Aber der Schluss ist vielmehr umgekehrt zu ziehen: da Domitilla selbst zum Christenthum gehört, so auch ihr Gatte Clemens, denn beide werden von Dio bezüglich des Grundes, ob dessen Anklage und Strafe erfolgt, ganz gleich gestellt. Domitilla ist aber — und von dem Sicheren hat man auszugehen — unzweifelhaft eine Christin gewesen, also ist auch bei Clemens die ἀϑεότης als das christliche Bekenntniss und nicht als das jüdische aufzufassen.

Aber die religiöse Bedeutung dieses Ausdrucks ist überhaupt bekämpft worden. Dahin gehören die Erörterungen von Wieseler (Jahrbücher f. deutsche Theol. XXII S. 399 ff.) und Aubé (Histoire des persecutions, S. 103 ff.). Beide fassen das Wort ἀϑεότης im Sinne von „Majestätsverbrechen"; das Verbrechen des Clemens habe darin bestanden, die Majestät des „Gottes" Domitian verletzt zu haben. Dabei giebt Wieseler zu, dass Domitilla vielleicht eine Christin gewesen sein möge, und Aubé kommt doch zu dem Schluss, dass Clemens und seine Gemahlin wenigstens Sympathie für den neuen Glauben gehabt haben mögen. Er beruft sich auf Stellen wie Plinius ep. I 5 u. VII 33, in denen unter pietas einfach die Liebe zum Kaiser und unter impietas also das Gegentheil zu verstehen sei; man habe überhaupt ἀϑεότης oder

impietas zu Anfang des 2. Jahrh. vielfach für „Majestätsverbrechen" gebraucht. Wieseler stützt sich hauptsächlich auf zweierlei Gründe: Kurz vor unserer Stelle bei Dio (67, 13) sei erzählt, wie der Aufrührer Celsus gerade dadurch sich gerettet und des Kaisers Gunst gewonnen habe, dass er diesen als *θεός* anredete. Und sodann sei in dem Bericht über die Aufhebung der domitianischen Bedrückungen durch Nerva ausdrücklich zwischen *ἀσέβεια* und *ἰουδαϊκὸς βίος* unterschieden (Dio Cass. 68, 1).

Was jene philologischen Behauptungen Aubé's betrifft, so ist ja richtig, dass in jenen Stellen bei Plinius die Ausdrücke pietas und impietas in jenem politischen Sinne gebraucht sind, aber beweist das, dass *ἀθεότης* hier ebenso gebraucht sein müsse? Dazu müssten für diesen griechischen Ausdruck selbst anderweitige Analogien beigebracht sein. In jener den Kaiser Nerva betreffenden Stelle steht statt desselben vielmehr der Ausdruck *ἀσέβεια* dem *ἰουδ. βίος* entgegengesetzt. Auch die von Wieseler vorgebrachten Gründe können unseres Erachtens gegen das christliche Bekenntniss des Clemens nichts beweisen. Die den Aufruhr des Celsus betreffende Stelle steht doch mit der unseren nicht in dem Zusammenhang, dass man bei der Verurtheilung des Clemens als Grund das Gegentheil von demjenigen annehmen müsste, was bei Celsus dem Kaiser wohlgefällig war und ihm die allerhöchste Gunst zuzog. Zwischen beiden Stellen ist noch manch Anderes erzählt, und wir wissen nicht, ob sie nicht in dem ursprünglichen Geschichtswerk Dio's noch weiter auseinanderstanden. In dem Bericht über die Regierungsmassregel Nerva's unterscheidet Dio allerdings einmal zwischen *ἀσεβεία* und *ἰουδαϊκὸς βιός*, aber — abgesehen davon, dass Clemens ja ganz gut unter die des zweitgenannten Vergehens Angeklagten gehören könnte ohne des ersteren schuldig zu sein — schliessen sich denn diese beiden Vergehen überhaupt einander aus? So wenig, dass sie vielmehr wenn auch nicht immer wirklich identisch sind, doch im einzelnen concreten Fall insofern identisch sein können, als eben die *ἀσεβεία* in der *ἰουδαϊκὸς βίος* ihren Grund hat. Unzweifelhaft liegt aber gerade bei Clemens ein solch konkreter Fall vor, so dass

hier die Ausdrucksweise Dio's nicht anders denn als ein Hendiadyoin erscheint. So kann man denn allerdings jene den Celsus betreffende Stelle mit der unsrigen in Zusammenhang bringen: Celsus redet den Kaiser als ϑεός an, aber Clemens und die „Vielen anderen“ weigerten sich dessen, weil ihre religiöse Ueberzeugung es ihnen verbot, und das war eben ihr Verbrechen. Mag man also mit Wieseler und Aubé die fraglichen Ausdrücke mit Majestätsverbrechen erklären, so ist das dem christlichen Bekenntniss eines Clemens so wenig widersprechend, dass es vielmehr im Grunde nur ein anderer Ausdruck für dieses Bekenntniss ist. Wir haben oben erwähnt, wie aus der Angelegenheit der von den Christen verweigerten Judensteuer und jener Erzählung des Euseb über die Verwandten Jesu deutlich hervorgeht, dass die Christen dem Domitian politisch verdächtig waren, dass deren Verfolgung — soweit man überhaupt unter Domitian von einer solchen reden kann — gerade um dieses Verdachts willen erfolgte, — also sind die Anklagen der ἀσεβεία und ἰουδαϊκὸς βιός nicht zwei entgegengesetzte Verbrechen, sondern sie sind ein und dasselbe, in dem letzteren ist die erstere schon von selbst enthalten, die Christen mussten um ihres Bekenntnisses willen, das sie abhielt, den Kaiser als ϑεός zu begrüssen, als Majestätsverbrecher erscheinen.

Nach dem Wortlaut in dem Bericht Dio's ist unsers Erachtens also gegen das christliche Bekenntniss des Clemens nichts zu beweisen. Zahn (a. a. O. S. 56 ff.) stützt sich daher mit seinem Zweifel an diesem Bekenntniss darauf, dass er die Stelle bei Dio für wenig glaubwürdig hält, und vielmehr derjenigen des Sueton (Domit. 15), in welcher nichts über das christliche Bekenntniss des Clemens bemerkt sei, den Vorzug giebt. Was Zahn über die Unglaubwürdigkeit Dio's an sich bemerkt, fällt weniger ins Gewicht, aber er sagt, dass Sueton das religiöse Bekenntniss unmöglich für den eigentlichen Grund der Hinrichtung des Clemens gehalten habe: man könne nicht in einem Federzuge ein und dieselbe Sache als einen notorischen und sehr tadelnswerthen Fehler eines Mannes und als Gegenstand eines ganz unbedeutenden Verdachts des Kaisers bezeichnen. So sei höchstens anzunehmen,

dass dem Consul Nachsicht gegen die religiöse Neigung seiner Frau bei dem Kaiser geschadet und bei anderen den Vorwurf einer unmännlichen Schwäche zugezogen habe. Aber man sehe sich die Stelle bei Sueton genauer an. Der Ausdruck contemptissimae inertiae ist ganz offenbar ein Zusatz aus dem Urtheil des Schriftstellers. Seine Worte enthalten doch unzweifelhaft einen Tadel gegen Domitian, dass er wegen eines so geringen Verdachts einen Verwandten hinrichten liess, wozu — bemerkt Sueton — um so weniger Anlass vorlag, als von dem Verurtheilten bei seiner, in des Römers Augen natürlich sehr verwerflichen Unthätigkeit kein gewagtes Unternehmen gegen des Kaisers Thron oder Leben zu erwarten stand. Als eigentlichen Grund der Hinrichtung giebt Sueton eine tenuissima suspicio an. Aber steht dieser Grund der Hinrichtung denn so im Gegensatz gegen den von Dio angegebenen, dass sie sich gegenseitig ausschlössen und man nur zu wählen hätte zwischen dem einen oder dem andern? Sie stehen ebensowenig im Widerspruch wie das Majestätsverbrechen zu dem christlichen Bekenntniss, also dass die tenuissima suspicio eben auch in dem christlichen Bekenntniss involvirt ist. Den Grund des Argwohns, nach welchem zu fragen sehr nahe liegt, giebt Sueton nicht an, aber wenn wir nach einem solchen suchen, ist es nach der ganzen Sachlage und gegenüber dem Bericht Dio's nicht das Einfachste, dass es politische Verdachtsgründe waren, die eben wegen der Zugehörigkeit zu dem verdächtigen Christenthum nur noch verstärkt werden mussten? Wenn die Christen überhaupt dem Kaiser politisch verdächtig geworden waren, dann die sich zu dem neuen Glauben bekennenden Glieder seiner eigenen Familie erst recht, und diess um so mehr, als Domitian die Söhne des Clemens bereits öffentlich als seine Nachfolger bezeichnet hatte. Mit diesem Verdacht steht aber ferner die contemptissima inertia so wenig in Widerspruch, dass letztere vielmehr einen Grund für jenen abgeben konnte. Dieser Vorwurf ist doch ganz derselbe, der auch sonst landläufig gegen die Christen erhoben wurde. Infructuosi in negotiis dicimur, sagt Tertullian (apol. 42), und Minucius Felix gesteht: honores vestros et purpuras recusamus (Oct. 31), nachdem vorher (cap. 8)

Cäcilius ähnlich von den Christen gesagt: honores et purpuras despiciunt, und sie bezeichnet hat als latebrosa et lucifugax natio, in publico muta, in angulis garrula. Konnte auch Clemens das Konsulat nicht ausschlagen, so ist doch erklärlich wie gerade diess Amt Gelegenheit bot ihm mannigfache Zurückhaltung aufzuerlegen, ja ihn in Konflikt zwischen seinem Bekenntniss und seiner amtlichen Pflicht zu bringen. Der Ausdruck tenuissima suspicio deutet darauf hin, dass ein momentaner geringer Anlass vorhanden war, den Verdacht zur Ursache der Verurtheilung des Clemens zu machen, und solcher Anlässe konnte gerade das Konsulat, während dessen ja auch die Verurtheilung stattfand, genug bieten. Dass ein Konsul sich möglichst wenig um Staatsgeschäfte kümmerte, deren manche ihn mit religiösen Ceremonien der heidnischen Staatsreligion in Beziehung brachten, dass er bei den Steuervexationen gegen die Christen und vielleicht auch gegen die Juden möglichst gelinde und schonend vorging, dass er sich gegebenen Falls vielleicht weigerte, dem Kaiser die Proskynesis zu erweisen und ihn als ϑεός zu begrüssen, dass er nächtliche Versammlungen besuchte, auf welche man damals wohl schon ein Augenmerk hatte, da bald darauf das Gesetz, betreffend die verbotenen Zusammenkünfte, gegen sie angewandt wurde — Alles das war wohl geeignet den Verdacht des Kaisers zu erregen, und es bedurfte nur eines geringen Anstosses, um den jähzornigen und launenhaften Despoten sofort zur Vernichtung seines Vetters hinzureissen.

So steht unsers Erachtens der Bericht Sueton's durchaus nicht im Widerspruch mit demjenigen Dio's, sie ergänzen sich vielmehr beide auf das Beste und zeigen uns ein und dieselbe Sache nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus: bei Dio ist das religiöse Bekenntniss selbst genannt, bei Sueton dasjenige, was sich in Folge desselben für die öffentliche Thätigkeit des Clemens in den Augen der Römer ergab. Es mag ja allerdings auffallend erscheinen, dass gerade ein Dio, der sonst wenig um die religiösen Angelegenheiten sich kümmert — erwähnt er doch nicht einmal die neronische Verfolgung —, nach dem religiösen Gesichtspunkt die Sache berichtet, während der Juden wie Christen direct mit Namen

bezeichnende Sueton nur die politische Seite im Auge hat. Aber es ist für diese Untersuchung und ihr Resultat an sich eine ganz müssige Frage, warum es so ist und nicht anders, wir haben uns einfach an die Berichte zu halten, wie sie dastehen. Jeder Autor hat eben die Sache so berichtet, wie sie sich ihm in seinen Quellen, aus denen er schöpfte, darbot. Dem Dio ist es auch bei unserer Stelle ja nicht um die christliche — in seinen Augen jüdische — Religion zu thun, sondern die Worte: „obgleich er sein Vetter war und eine Verwandte von ihm zur Frau hatte", zeigen deutlich genug, dass er zur Schilderung des Verhaltens und Charakters Domitian's anführt, wie dieser nicht einmal seine nächsten Verwandten geschont habe. Grade dadurch aber, dass Dio ganz gewiss nichts zum Ruhm des Christenthums sagen will, ist er in Bezug auf die *ἀθεότης* ein um so unverdächtigerer Zeuge.

Wenn wir so von dem sicheren Standpunkte, dem Christenthum Domitilla's, ausgehen, und uns an die vorhandenen direkten historischen Nachrichten halten, so glaube ich, dass die Zugehörigkeit des Konsuls Clemens zum Christenthum unzweifelhaft sein dürfte. Wenn man das christliche Bekenntniss einer Domitilla nicht leugnen will, so muss man nach Dio auch ihren Gatten für einen Christen halten, und der Bericht Sueton's über dessen Ende widerspricht dem so wenig, dass er vielmehr nur eine neue Bestätigung giebt.

Nun erheben sich aber von einer andern Seite gewichtige Bedenken gegen das christliche Bekenntniss eines Clemens, Bedenken, welche eine Anzahl bedeutender Forscher für so gravirend hält, dass sie, obwohl sie zum Theil die Geltendmachung der Berichte bei Dio und Sueton für diess Bekenntniss nicht leugnen wollen, sich doch für die Behauptung desselben nicht zu entscheiden vermögen oder sich in der Frage mit einem non liquet begnügen. Diese Bedenken beziehen sich, um es kurz zu sagen, auf das gänzliche Schweigen der christlichen Tradition, der kirchlichen Schriftsteller über das christliche Bekenntniss eines Konsuls Flavius Clemens. Warum, so fragt man, warum schweigt ein Eusebius darüber, dem es doch nahe genug gelegen hätte, der Sache zu erwähnen, da er den Konsul mit Namen nennt und von dem christlichen

Bekenntniss einer Domitilla so rühmend zu sprechen weiss? Warum schweigt die gesammte altchristliche Literatur, die doch sonst so begierig jedes zur Verherrlichung des Christenthums dienende Ereigniss verzeichnet hat und das christliche Bekenntniss eines so hochstehenden Mannes gewiss nicht verschwiegen hätte, wenn es eben vorhanden gewesen wäre? Warum schweigt selbst die Legende, die doch sonst so geschäftig ist überall Märtyrer aufzufinden, ja sogar zu erfinden?

Diese Bedenken und Einwürfe sind gewiss nicht gering anzuschlagen. In der That, erst im 9. Jahrhundert, in der Chronographie des Byzantiners Syncellus, hören wir es klar und deutlich ausgesprochen: *αὐτὸς δὲ Κλήμης ὑπὲρ Χριστοῦ ἀναιρεῖται* (Georg. Sync. ed. Dindorf, I pag. 650). Bis dahin ist uns von einem christlichen Autor nichts davon berichtet, dass der Consul Flavius Clemens Christ gewesen sei. So auffallend diess erscheinen muss, wenn nach den Berichten heidnischer Autoren sein Christenthum unzweifelhaft fest zu stehen scheint, so kann es doch das aus den letzteren gewonnene Resultat nicht erschüttern. Das argumentum ex silentio ist nicht überall gleichmässig beweiskräftig, und insbesondere muss es an dieser Beweiskraft sehr einbüssen, wenn man die Gründe nachweisen kann, welche jenes silentium herbeiführten. Solcher Gründe aber, glaube ich, lassen sich hier ebenso gute vorbringen wie bei der Umwandlung, welche die kirchliche Tradition bei Domitilla — aus der Gattin des Clemens in dessen Nichte — vornahm.

Zunächst ist darauf zu achten, dass weder aus der neronischen noch aus der domitianischen Christenverfolgung uns viele Namen von Bekennern erhalten sind. Desshalb eben konnte die Legende ihr poetisches Schaffen um so freier ausführen, ja sie konnte es bewirken, dass auch um die wenigen Namen, die uns von Profanschriftstellern als Blutzeugen des christlichen Glaubens genannt sind, ein solches Gewebe kirchlicher Tradition sich anspann, dass ihre Träger von ihrem historischen Platz weggerückt wurden, und bei den kirchlichen Autoren in ganz anderer Stellung, ja als ganz andere Personen erscheinen. So ist es bei Domitilla, so auch bei Clemens. Derselbe zeigte sich dem Euseb, um den es sich hier haupt-

sächlich handelt, eben schon von seinem historischen Platz durch die kirchliche Tradition weggerückt, er trat ihm als ein durch die letztere geschaffener kirchlicher Doppelgänger des Konsuls entgegen, ebenso wie die jungfräuliche Nichte Domitilla als Doppelgängerin der Gattin und Mutter Domitilla. Bei ihrer Person haben wir gesehen: eine christliche Domitilla kennen die kirchlichen Schriftsteller ebenso gut wie die profanen, aber es ist nicht die Gattin und Mutter, sondern die Nichte und Jungfrau. Ebenso bei Clemens: einen christlichen Clemens kaiserlicher Abkunft kennt die kirchliche Tradition ebenso gut wie die Profanschriftsteller, aber es ist nicht wie bei letzteren der Konsul, sondern es ist ein römischer Bischof, ein Papst.

Eine nähere Erörterung der viel ventilirten Frage, ob der Konsul Clemens und der Bischof Clemens ein und dieselbe Person seien oder zwei verschiedene Personen, liegt nicht innerhalb des Rahmens dieses Aufsatzes. Sie ist ja auch in diesen Blättern unlängst von Lic. Erbes eingehend behandelt worden (cf. Jahrg. 1878, S. 690 ff.). Wir heben darum nur das hervor, was für unsern Zweck von Werth ist.

Bekanntlich wird ein Clemens unter den ältesten Bischöfen Roms genannt, freilich in verschiedener Reihenfolge. Nach dem angeblichen zu den Homilien gehörigen Briefe des Clemens an Jakobus sagt er selbst, dass er von Petrus zu seinem Nachfolger bestimmt worden sei (2, 19). Die gleiche Annahme findet sich bei Tertullian (de praescr. haer. 32). Dagegen Hieronymus (de vir. ill. 15), Irenäus (haer. 3, 3) und Eusebius (h. e. 3, 13. 15) führen ihn erst als dritten Nachfolger Petri auf (Petrus, Linus, Anakletus, Clemens). Eusebius giebt dazu noch nähere chronologische Daten. Epiphanius, der dieselbe Reihenfolge hat (haer. 27, 6), sucht die beiden Relationen dadurch auszugleichen, dass er meint, Linus und Cletus (statt Anakletus) seien noch während der Lebzeiten des Apostelfürsten Bischöfe gewesen (etwa interimistisch, während derselbe von Rom abwesend war) und Clemens erst nach Petri Tod factisch eingetreten. Die apostolischen Konstitutionen endlich (7, 46) und ihnen nachfolgend Augustin

(ep. 43) setzen den Clemens als zweiten Nachfolger des Petrus in der Reihenfolge: Petrus, Linus, Clemens, Anakletus.

Bekannt ist ferner, dass sich an den Namen dieses Clemens eine ganze Anzahl christlicher Literaturerzeugnisse angeheftet hat, deren Inhalt mehr oder weniger historische Glaubwürdigkeit beanspruchen kann. Da sind die beiden Briefe an die Korinther, besonders der erste, eines der bedeutendsten Schriftstücke des christlichen Alterthums und von den meisten neueren Forschern um die Wende des 1. und 2. Jahrh. gesetzt. Da ist der Hirt des Hermas, der einen Clemens als hervorragendes Glied der Christengemeinde voraussetzt. Da sind die mit dem allgemein gangbaren Namen der Clementinen bezeichneten Schriften, die Homilien, die Recognitionen und die Epitome, die, so romanhaft und tendenziös sie auch sein mögen, doch von der Bedeutung einer römischen Clemensgestalt Zeugniss ablegen.

Bei all diesen Nachrichten über einen römischen Bischof Clemens und der reichen Literatur, die sich an seinen Namen anheftete, muss sich doch die Frage aufdrängen: ist diese Bischofsgestalt der ältesten römischen Gemeinde rein erfunden, ist sie nur eine Ausgeburt der kirchlichen Phantasie oder liegt ihr wirklich etwas Thatsächliches zu Grunde? Ganz gewiss ist diese Gestalt nicht nur ein Produkt der kirchlichen dichterischen Legende. Aus all den verschiedenen und zum Theil sich widersprechenden Nachrichten, welche die Kirche über sie berichtet, aus dem Entstehen einer so reichen nach Clemens sich nennenden oder wenigstens auf ihn hinweisenden Literatur geht doch unzweifelhaft das Eine hervor: es muss in der ältesten römischen Christengemeinde irgend eine hervorragende Persönlichkeit mit dem Namen Clemens gewesen sein, sie hat in der Gemeinde eine angesehene Stellung eingenommen und war an deren Leitung betheiligt. Wenn aber Allem zufolge eine solche Persönlichkeit irgendwie vorhanden gewesen sein muss, wenn wir uns umschauen, ob nicht eine wirklich historische Gestalt da ist, an welche die Kirche ihre vielgestaltete Ueberlieferung angeknüpft hat, so bietet sich uns Niemand anders als der Konsul Flavius Clemens. Sein christliches Bekenntniss, das aus den Profanschriftstellern

deutlich genug hervorgeht, wird somit durch die kirchlichen Nachrichten vollständig bekräftigt, denn eine andere wirklich historische Persönlichkeit, die den verschiedenen kirchlichen Nachrichten über einen römischen Bischof Clemens zu Grunde läge, giebt es eben nicht als den Konsul. Und wir können ja aus der kirchlichen Ueberlieferung leicht die Züge herausfinden, die uns deutlich auf die historische Gestalt dieses Konsuls zurückweisen. Da ist zunächst die Gleichzeitigkeit der beiden Doppelgänger, wie solche in dem erwähnten Aufsatz von Erbes, wie wir glauben, bis zur Evidenz nachgewiesen wurde. Die paar Jahre Differenz. die man — wegen des Ausgangspunktes des Berechnung des Todesjahres Petri 64 oder 68 — herausrechnen kann, wie das Funk in seinem Versuch zur Widerlegung Erbes' thut,[1]) können an der Hauptsache nichts ändern. Wenn Euseb in der Chronik als das Todesjahr des Clemens das 14. Jahr Domitian's (94) angiebt, und in der Kirchengeschichte das dritte Jahr Trajan's (99 oder 100), so setzen diese Daten trotz ihres Widerspruchs die Wirksamkeit des Clemens eben doch unter Domitian. Diess genügt allein schon zum Erweis der Willkür, mit der man ihn in die apostolische Zeit hinaufrückte. Da ist ferner die Uebereinstimmung der kaiserlichen Abkunft, welche von der kirchlichen Tradition — in den Rekognitionen — um den Clemens mit den Aposteln in Verbindung zu bringen, mit der Familie der julischen Kaiser in Verbindung gesetzt ist. „Wie der Consul ein Christ,“ sagt Lipsius[2]), „so ist der Bischof nach dem clementinischen Reisebericht ein Verwandter des Kaiserhauses. Fl. Clemens ist der Vaterbrudersssohn Domitian's, seine Gattin Flavia Domitilla eine Nichte des Kaisers, die Tochter seiner gleichnamigen Schwester: seine beiden Söhne wurden als Knaben von Domitian adoptirt und Vespasianus und Domitianus genannt (Suet. Dom. 15). Ganz ähnlich ist der Clemens des judenchristlichen Romans durch Vater und Mutter dem Kaiserhause verwandt (hom. 4, 7. 12, 8. recog. 7, 8); statt der beiden Söhne des Konsuls Clemens

1) Tüb. Theol. Quartalschrift 1879, S. 531.
2) Chronologie der röm. Bischöfe, S. 153.

erhält er zwei Brüder, von denen ebenfalls ein Namenswechsel berichtet wird. — Wenn die pseudoclementinische Sage ihren Clemens zu einem Anverwandten der Claudier macht, so war diese Aenderung einfach Konsequenz des Bestrebens, ihn in die Zeit des Apostels Petrus hinaufzurücken; die Namen der Familienmitglieder stammen dagegen, wie schon Hilgenfeld sah (Apost. Väter S. 297), aus dem Hause der Antonine, welches damals, als die clementinische Ueberarbeitung der petrinischen Kerygmen entstand, in Rom regierte. Sieht man von diesen Umbildungen ab, so befinden wir uns durchaus auf geschichtlichem Boden, und nur das Eine bleibt auffällig, dass die verwandtschaftlichen Verhältnisse, in welchen der Konsul Fl. Clemens gestanden hat, nicht auf den Bischof Clemens selbst, sondern auf seinen Vater übertragen sind, den die Sage ebenfalls gegen Ende seines Lebens zum christlichen Glauben bekehrt werden lässt. In der spätern Tradition, wie sie in den Akten der angeblichen Petrusschüler Nereus und Achilleus erhalten ist, ist der Bischof Clemens der Brudersohn des Konsuls." Sucht man den Mittelpunkt all der ebionitischen romanhaften Erzählungen, so erscheint als solcher unverkennbar ein aus kaiserlichem Geschlecht stammender Clemens, der in der römischen Gemeinde eine hervorragende Stellung einnahm.

Jenes Bestreben, den Bischof Clemens mit den Aposteln in Verbindung zu bringen, war jedenfalls der Grund, dass man seit Origenes ihn mit dem im Philipperbrief (4, 3) genannten Clemens identifizirte. Es erscheint uns daher ganz überflüssig, auf eine so künstliche Weise, wie diess Volkmar thut (Tübinger theol. Jahrbücher 1856, S. 287), den hier genannten Clemens auf Grund der Unechtheit des Philipperbriefes in spätere Zeit zu rücken zum Beweis, dass auch für diesen Clemens die Gestalt des christlichen Konsuls den historischen Hintergrund bilde. Liesse sich das erweisen, so wäre es nur eine neue bedeutende Stütze für unsere Behauptung, aber dazu müsste die Unechtheit des Philipperbriefes doch überhaupt fester erwiesen sein. Wichtig mag nur der Zug erscheinen, dass auch von jener Seite betrachtet die vielumstrittene Clemensgestalt dem Heidenchristenthum angehört,

und das konnte wieder um so eher zu einer Vermengung mit dem Konsul Clemens hinleiten. Auch dem liegt unzweifelhaft ein historischer Kern zu Grunde, dass man den Clemens als Bischof bezeichnet. Er war diess natürlich nicht im Sinne des 3. und 4. Jahrhunderts, denn solche Bischöfe gab es zu seiner Zeit noch nicht. Dafür ist der Clemensbrief an die Korinther selbst der beste Beweis, der, mag er nun herrühren von wem er will, doch unzweifelhaft in den Zeitraum zwischen 90—120 fällt und nur Presbyter an der Spitze der Gemeinde kennt. Um so willkürlicher ist die ganze spätere Konstruktion einer Reihe von Bischöfen im katholischen Sinne. Aber das ist von vornherein erklärlich, dass, wenn die Christengemeinde in Rom einen kaiserlichen Prinzen in ihrer Mitte zählte, derselbe auch eine angesehene und einflussreiche Stellung in ihr einnahm, dass er wohl auch als Presbyter an der Leitung der Gemeinde betheiligt war. Und als Presbyter erscheint ja jener Clemens auch im „Hirt des Hermas“, daher wohl anzunehmen ist, dass auch hier die Erinnerung an die historische Clemensgestalt zu Grunde liegt. Klingt doch eine solche Erinnerung noch aus der Grundschrift der apostolischen Konstitutionen, wenn sie bezeichnet werden als scriptae per Clementem civem romanum. Uhlhorn (Art. Clemens in Herzog's Realencyklopädie), welcher das christliche Bekenntniss des Clemens überhaupt bestreitet, meint, dass, wenn er auch Christ gewesen wäre, doch eine solch leitende Stellung in der Gemeinde nach dem Bericht Sueton's unmöglich sei, da mit diesem höchstens ein im Verborgenen geübtes Christenthum vereinbar sei. Diese Unmöglichkeit kann ich nicht einsehen; seinem Vetter Domitian und den Römern überhaupt gegenüber brauchte er, so lange es nicht nöthig war, mit seinem Christenthum nicht offen hervorzutreten, ihnen gegenüber mag er allerdings wohl im Geheimen Christ gewesen sein, daher der Verdacht des Kaisers. Aber desswegen konnte er doch im Schooss der Christengemeinde eine leitende Stellung einnehmen und gerade an diese seine nur den Christen bekannte Stellung knüpft eben auch die christliche Tradition an.

So führt diese letztere aufs Beste auf den Konsul Cle-

mens als ihre historische Grundlage zurück, der angebliche Bischof Clemens ist identisch mit diesem Konsul. Diese Identität ist ja auch ursprünglich in der römischen Kirche behauptet worden und in das liber pontificalis und das römische Brevier aufgenommen. Erst seit Baronius und Tillemont hat die römische Theologie ein kirchliches Interesse daran gewonnen, zwei Clemens zu unterscheiden und sie vertheidigt diese Unterscheidung heute fast wie einen Glaubenssatz. Auch Kirchenhistoriker wie Schrökh, Gieseler und Hase sind dieser neueren römischen Auffassung gefolgt, während die neuere protestantische Theologie sich fast ausnahmslos für die Identifizirung ausgesprochen hat und somit merkwürdiger Weise die ursprüngliche römische Ansicht vertheidigt.[1]) Die römische Theologie ist in ihren Gründen für das Auseinanderhalten der beiden Persönlichkeiten hauptsächlich befangen in der ganz und gar unhistorischen Voraussetzung über das Vorhandensein eines hierarchischen Episkopats schon im 1. Jahrhundert. So wenn Funk erwähnt, das Amt eines Bischofs und eines Konsuls hätten sich schwerlich mit einander vertragen, oder es wäre undenkbar, dass die kirchlichen Schriftsteller ein so bemerkenswerthes Ereigniss wie die Bekleidung des Bischofsamtes durch einen kaiserlichen Prinzen so ganz unerwähnt gelassen hätten. Wenn es überhaupt zur Zeit des Clemens schon ein Bischofsamt gegeben hätte! Ausserdem klingt die kaiserliche Abkunft des Clemens ja in den Recognitionen wieder. Auch Wieseler (Jahrb. f. deutsche Theol. 1878, S. 375) hält es für höchst unwahrscheinlich, dass ein römischer Bischof oder Vorsteher der römischen Gemeinde das dem heidnischen Kultus und Staatsinteresse dienende Amt eines Konsuls bekleidet habe. Aber die Berichte Dio's und Sueton's zeigen deutlich genug, dass er gerade wegen seiner Weigerung, die Obliegenheit dieses heidnischen Amtes zu vollziehen, zum Falle kam.

So muss für eine unbefangene Betrachtung sich klar

---

1) cf. die Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten bei Funk, a. a. O. S. 532 ff.

ergeben: wenn der ganzen kirchlichen Tradition über den römischen Bischof Clemens und die reiche clementinische Literatur irgend eine sichere historische Persönlichkeit zu Grunde liegen soll — und sie liegt ihr sicher zu Grunde —, so kann dieselbe Niemand anders sein als der Consul Flavius Clemens. An ihn, der zum Christenthum sich bekannte und in der Gemeinde ganz von selbst eine bedeutende Stellung einnehmen musste, hat sich die ganze kirchliche Ueberlieferung angeknüpft. Schon bald glaubte man das hierarchische Episkopat schon im 1. Jahrhundert vorhanden, desswegen wird Clemens, der wohl ἐπίσκοπος im biblischen Sinne gewesen sein mag, zum Bischof im römischen Sinne; man betrachtete das Episkopat als eine apostolische Institution, desswegen musste auch Clemens mit den Aposteln in Verbindung gesetzt werden. Desswegen musste er aber auch seine Frau verlieren, denn „die Epigonen“, sagt Volkmar mit Recht (Theol. Jahrb. 1856. S. 304), „waren nicht mehr im Stande, einen römischen Konsul und einen römischen Bischof identisch, obendrein einen papa, gar von Rom, beweibt zu denken.“ — „Die beiden Eigenschaften des einen Clemens, einerseits Konsul und beweibt, andererseits Christ und Presbyter und Bischof in Rom zu vereinigen, war die fixe Bischofsidee der Folgezeit gar nicht im Stande, sie musste aus den beiden Eigenschaften des einen zwei machen.“

So wird uns denn auch erklärlich, warum die kirchlichen Schriftsteller, vorab Eusebius, nichts von dem christlichen Bekenntniss des Konsuls Fl. Clemens erzählen. Die kirchlichen Nachrichten haben eben immer die kirchlichen Eigenschaften nnd die kirchliche Stellung dieses Konsuls im Auge und kein Interesse sein Konsulat zu erwähnen. So geräth der Konsul für sie in Vergessenheit, wird bei der ganzen kritiklosen Geschichtsbetrachtung jener Zeit für die Kirche zu einer anderen Person als der Bischof, und die Zweitheilung lag zur Zeit des Eusebius ebenso schon als vollendete Thatsache vor wie die Zweitheilung der Domitilla. Eusebius unterscheidet unzweifelhaft den Bischof und den Konsul, da er beide an verschiedenen Stellen besonders erwähnt, aber für ihn gab es nur einen Bischof Clemens, daher

sein Schweigen über des letzteren christliches Bekenntniss erklärlich.

Aber er beruft sich doch auf heidnische Autoren als Quelle seiner Berichte über die domitianische Bedrückung der Christen, da hätte er doch des Konsuls christliches Bekenntniss sehen müssen, und es wäre eher denkbar, dass er eben beide als Christen erwähnt hätte. Nun was etwa Alles noch denkbar wäre, kann uns hier gleichgültig sein, wir haben uns einfach an das Vorliegende zu halten und da erklärt es sich nach unserer Ansicht zur Genüge, dass Eusebius von dem christlichen Bekenntniss eines Konsuls Clemens nichts erwähnt. Denn was die Berufung auf seine Quellen betrifft, so haben wir schon oben gesehen, dass er diese heidnischen Quellen sehr frei benutzt haben muss, er hat ihnen wenig Glaubwürdigkeit beigemessen und sich, wie er selbst sagt, vor Allem an christliche Nachrichten gehalten. Dass er so auch die Nachrichten heidnischer Autoren im kirchlichen Sinne korrigirt hat, wird uns nicht Wunder nehmen. Wie unsicher überhaupt diese ganze Angelegenheit der Quellen noch ist, zeigt deutlich, dass bis zu dieser Stunde die Meinungen noch schwanken, ob Bruttius überhaupt ein heidnischer oder vielmehr ein christlicher Schriftsteller sei, sowie ob Eusebius auch den Dio Cassius benutzt habe oder nicht. Während Lipsius (Chronol. der röm. Bischöfe, S. 154) sich auf das unverwerfliche Zeugniss des heidnischen Schriftstellers Bruttius beruft, um Domitilla in ihrer Eigenschaft als Nichte des Konsuls fest zu halten, so treten Volkmar und Erbes in den mehrfach erwähnten Abhandlungen entschieden für den christlichen Schriftsteller Bruttius ein, und dieselbe Ansicht theilt auch C. Müller, wesswegen er ihm unter den Fragmentisten der griechischen Geschichte glaubte keinen Platz anweisen zu dürfen (Fragm. hist. gr. IV 352). Absolut so oder anders entscheiden lässt sich die Frage nach dem Stand der Dinge kaum. Wenn die letztgenannten meinen, dass Bruttius als Heide in der Chronik des Eusebius eine seltene Ausnahme wäre, so ist freilich nicht einzusehen, warum nicht einmal eine solche Ausnahme vorhanden sein sollte. Und da Eusebius in der

Kirchengeschichte sich in ganz ähnlicher Weise auf heidnische Schriftsteller überhaupt beruft wie in der Chronik auf Bruttius, so scheint mir die Wahrscheinlichkeit doch dafür zu sprechen, dass Letzterer einer dieser heidnischen Schriftsteller ist. Aber wie dem auch sei, so kann das an dem Resultat nichts ändern. In keinem Falle kennen wir den Wortlaut dessen, was Bruttius dem Eusebius darbot; wir können also gar nicht wissen, ob Bruttius überhaupt etwas von dem christlichen Bekenntniss und dem Martyrium des Konsuls Clemens berichtet hat, zumal wenn es richtig ist, worauf besonders Zahn (a. a. O. S. 49) sich stützt, dass Bruttius nur das Martyrium vieler Bekenner überhaupt berichtet habe und die Erwähnung der einzelnen Personen ein selbstständiger Zusatz des Eusebius sei. Dem Letzteren ist es, wie wir früher ausführten, jedenfalls hauptsächlich um Domitilla zu thun, und selbst wenn er noch andere Beispiele von Märtyrern bei Bruttius erwähnt gefunden hätte, so wollte er doch offenbar nur das der Domitilla erwähnen. Wenn aber Bruttius ein christlicher Schriftsteller war, so wäre möglich, dass wenn er überhaupt von einem Clemens berichtete, er denselben auch schon als Papst kannte, denn er fällt in die Zeit des Iränäus,[1]) welcher den Papst Clemens ja auch schon kennt.

Was sodann die Benutzung des Dio Cassius durch Eusebius betrifft, so wurde dieselbe durch Volkmar in Vergleichung der Stellen Eus. h. e. IV 2 und Dio C. 58, 30 entschieden bejaht und Erbes schloss sich ihm an, indem er noch die weiteren Stellen h. e. III 20 u. V 5, Dio C. 58, 1 und 71, 8 zur Vergleichung herbeizieht. Funk bestreitet die Benutzung. Die Gründe für und wider sind bei den Genannten hauptsächlich philologischer Natur. Ich kann nicht sagen, dass ich dieser Beweisart an sich eine grosse Bedeutung beimessen könnte, sie läuft oft gar zu sehr in Wortklauberei hinaus. Dass ähnliche Ausdrücke und Redewendungen bei einem Schriftsteller vorkommen,

1) cf. die Berechnung der Chronologie des Bruttius bei Lipsius, a. a. O. S. 154, Anm. 3.

kann doch nur dann ein Beweis seiner Abhängigkeit von einem früheren sein, wenn es sich um selten gebrauchte Ausdrücke oder ganz auffallende Redewendungen handelt, und dass in diese Kategorie Ausdrücke wie *κατορθοῦν, κατόρθωμα, καταιρεῖσθαι* gehören — und um diese wesentlich handelt es sich — wird niemand behaupten wollen. Auch ist jedenfalls richtig, was Funk anführt, dass Eusebius, wenn er nach Dio Cassius griff, keine grosse Ausbeute für kirchenhistorische Nachrichten machen konnte. Gleichwohl möchte ich, wenn auch nicht aus philologischen Gründen, doch nach der ganzen Sachlage die Annahme für richtiger halten, dass Eusebius den Dio gelesen hat, denn wenn er unzweifelhaft heidnische Autoren zu Rathe zog und wir uns umschauen nach solchen, die er etwa benutzt haben könnte, so wird es ganz gewiss sehr nahe liegen auch die römische Geschichte des Dio in diese Reihe zu stellen. Hat er ihn aber gelesen, so ist damit noch nicht gesagt, dass er auch strikte seinen Nachrichten folgte, da er, wie erwähnt, seinen kirchlichen Quellen grössern Glauben beimass und sich in erster Linie an sie hielt. Könnte man freilich nachweisen, dass Eusebius den Dio nicht gelesen und als Quelle benutzt hat, so wäre es natürlich um so erklärlicher, dass er von dem christlichen Bekenntniss eines Konsuls Flavius Clemens nichts erwähnt. So ändern also auch diese Fragen nichts an dem Resultate, dass dieser Konsul Christ war.

Was diese für die Geschichte des Urchristenthums jedenfalls interessante Thatsache auch für die Geschichte der neuen Religion überhaupt und speziell für die römische Gemeinde zu bedeuten hat, werden wir nachher zu erwähnen haben. Vorerst sind wir mit der Untersuchung über das christliche Bekenntniss von Angehörigen des flavischen Kaiserhauses noch nicht zu Ende. Wir haben aus den schriftstellerischen Quellen wenigstens noch eine Person zu erwähnen, die hier in Frage kommt, sodann aber auch die in Rom aufgefundenen monumentalen Zeugnisse in Erwägung zu ziehen.

Jene Persönlichkeit ist T. Flavius Sabinus, der ältere Bruder Vespasian's und Vater des Konsuls Clemens. Nach

Tacitus (hist. 3, 75) war er — ein Mann haud sane spernendus, domi militiaeque clarus — 12 Jahre lang Stadtpräfekt, nachdem er vorher als kaiserlicher Statthalter die Provinz Mösien verwaltete. Er wird geschildert als ein mildgesinnter Mann, welcher den Streit zwischen Vitellius und Vespasian durch friedlichen Vergleich beizulegen suchte, was ihm die einen als Energielosigkeit auslegten, die anderen als Abscheu vor unnützem Blutvergiessen (hist. III, 65. 75). Darnach haben katholische Ausleger wie de Rossi (bullet. 1865, p. 17) und Kraus (Rom. sott. 41) es für wahrscheinlich gehalten, dass die Färbung in dem Charakter des Sabinus eine Folge seiner Annäherung an das Christenthum oder gar seines Uebertrittes zu demselben gewesen sei. Sie berufen sich noch darauf, dass seine Bekleidung der städtischen Präfektur in die Zeit des Todesjahres der beiden Apostelfürsten fällt und er also voraussichtlich mit Petrus und Paulus in Berührung gekommen sei, sowie, dass er wahrscheinlich zur Gemahlin jene Plautia hatte, die Tochter der Pomponia Gräcina, wobei also das christliche Bekenntniss der Letzteren wie ihrer Tochter als eine ausgemachte Sache vorausgesetzt ist. Diess ist aber, wie wir sahen, durchaus nicht ausgemacht, und die Person der Plautia, wie das ganze Verwandtschaftsverhältniss zwischen den Pomponiern und den Flaviern schwebt völlig in der Luft. Ebenso kritiklos ist der gleichzeitige Märtyrertod der beiden Apostel als historisches Faktum vorausgesetzt. Es bleibt somit nur die Möglichkeit, dass Sabinus sich dem Christenthum genähert habe und vielleicht von dessen ethischen Grundsätzen berührt wurde. Dass dem so gewesen sei, dafür liegt freilich nicht der geringste Anhaltspunkt vor, aber die Möglichkeit st nicht ausgeschlossen. Ist auch die Zeitbestimmung für die 12 Jahre seiner städtischen Präfektur streitig,[1]) so fällt sie doch nach allen Annahmen in die sechziger Jahre, also eine Zeit, welche das Christenthum der Wahrnehmung eines römischen Beamten schon nahe bringen konnte. Da die Präfekten seit Augustus die oberste polizeiliche Gewalt in

1) cf. Schiller, Nero, S. 336, Anm. 8.

der Stadt ausübten, so läge es ja immerhin im Bereich der Möglichkeit, dass Sabinus auch mit jüdischen Angelegenheiten zu thun hatte und dadurch auch das Christenthum kennen lernte, wenn auch schwerlich den Paulus selbst, da dieser im Prätorianerlager besonderer Aufsicht unterstand. Ja wenn das, was wir von dem Charakter des Mannes wissen, eine Annäherung an das Christenthum zwar nicht nothwendig verlangt — denn jene an ihm gerühmten Eigenschaften konnten ebenso gut schon in seinem Naturell liegen —, aber doch bei einer christlichen Beeinflussung um so erklärlicher sind; da wir ferner bei seinem Sohn und seiner Schwiegertochter das christliche Bekenntniss vorhanden sehen, so mag es immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich haben, dass durch Sabinus die erste Annäherung dieser Mitglieder der flavischen Kaiserfamilie an das Christenthum vermittelt wurde. Mehr lässt sich aber auch nicht behaupten.

Was endlich die Verwerthung monumentaler Zeugnisse betrifft, so haben wir oben schon erwähnt, dass unsere Auffassung über die Person Domitilla's bestätigt wird durch eine Inschrift, wonach Domitilla, die „Enkelin Vespasian's", das betreffende Grundstück zur Begräbnissstätte überlassen oder gestiftet habe. Eine andere Inschrift bezeugt dasselbe.[1]) Ob die heute unter dem Namen Tor Mancia bekannte Oertlichkeit dieselbe ist wie das Cömeterium an der via Ardeatina, in welchem der Domitilla Kämmerer Nereus und Achilleus laut ihren Märtyrerakten beigesetzt wurden, ist jedoch mehr als fraglich. Dafür aber liegt kein Grund vor, eine Verwerthung jener Inschriften für das christliche Bekenntniss Domitilla's zurückzuweisen. Da auch andere Umstände, vor Allem die schöne später durch loculi durchbrochene Dekoration auf ein sehr hohes Alter hinweisen, so wird die Thatsache, dass Domitilla diesem Bekenntnisse angehörte und dass dasselbe also schon im 1. Jahrhundert in der flavischen Kaiserfamilie seine Anhänger hatte, durch diese Funde nur bekräftigt, nicht minder aber auch die Stellung Domitilla's in der Familie als Gattin des Clemens. Dagegen lässt sich

1) ex indulgentia Flaviae Domitillae cf. Orelli n. 5422.

für die Historizität der Erzählungen über die Kämmerer Nereus und Achilleus aus den betreffenden Funden jener Grüfte nichts beweisen. Diese Funde, nämlich eine Inschrift, enthaltend ein schon früher bekanntes Elogium des Papstes Damasus auf jene beiden Märtyrer,[1]) ferner ein Säulenschaft mit der Darstellung des Martyriums und der Aufschrift „Achilleus",[2]) sind aus dem 4., letzteres vielleicht erst aus dem 5. Jahrhundert, also aus einer Zeit, in welcher die Legende über die fraglichen Personen, wie wir sahen, schon vorhanden war. Es lässt sich aus diesen Funden nur entnehmen, dass im 4. oder 5. Jahrhundert das Andenken der Betreffenden monumental geehrt wurde, nicht aber, dass das, was über sie erzählt wird und sie in das 1. Jahrhundert setzt, historisch glaubwürdig sei.

Wie bei Domitilla und ihren angeblichen Kämmerern, so haben wir auch bei Clemens einen monumentalen Anknüpfungspunkt. Unter der aus dem 12. Jahrhundert stammenden Kirche St. Clemente am Cölius wurden seit 1858 durch de Rossi und besonders durch Mullooly Ausgrabungen vorgenommen, welche nicht nur eine ältere unterirdische Basilica, sondern auch anscheinend Reste eines antiken Hauses und bei weiteren Nachgrabungen ein Heiligthum des Cautus, d. h. des Mithras, offen legten. Man hat römischerseits auch diese Funde zur Stütze der Hypothese, dass der Papst Clemens eine von dem Konsul verschiedene Person sei, geltend gemacht. So macht de Rossi (bullet. 1863, 39 u. 89) darauf aufmerksam, dass schon Hieronymus, welcher den Konsul wohl kenne, die fragliche Kirche nicht diesem, sondern dem Bischof Clemens zuschreibe. Da aber überhaupt nichts davon berichtet ist, dass der Bischof Clemens hier beigesetzt worden sei — sein Leib soll vielmehr ausserhalb Roms seine Ruhestätte gefunden haben —, da ferner bis zum 4. Jahrhundert keine Kirche den Namen eines Märtyrers erhielt, wenn sie nicht wirklich seine Gebeine umschloss, so musste eine andere Beziehung des Bischofs

1) cf. Gruter, inscript. 1171 b.
2) cf. de Rossi, bullet. 1874 u. 1875. Kraus, a. a. O. 83 ff.

Clemens zu dieser Kirche gesucht werden, und die glaubte man darin zu finden, dass jene Reste eines antiken Hauses von der Wohnstätte des Clemens herrührten, dessen Haus also hier gestanden habe. Die Mithraskapelle erklärte man als eine spätere heidnische Okkupation dieses ursprünglichen Conventiculums der Christen. „In der Zeit der Verfolgung konfiszirt, wurde es von den Priestern des Mithras okkupirt und hier der orientalische Kult des Sonnengottes eingerichtet, bis durch Constantin's Edikt die Kirche ihr Eigenthum wieder erhielt, worauf die Christen die Basilica darüber erbauten." [1])

Man muss gestehen, dass es den römischen Archäologen nicht an Kühnheit der Kombination fehlt. Wenn man sich auf Hieronymus beruft als auf einen Zeugen, der die Benennung jener Kirche nach dem Papste Clemens im 4. Jahrhundert bezeugt, so bewegt man sich vollständig in einem Orakel, denn das ist ja gerade zu beweisen, woher und warum zu jener Zeit die Kirche diese Benennung gehabt habe. Dafür hat man aber bis auf den heutigen Tag nicht den geringsten Anhaltspunkt. Denn was von den Resten eines antiken Hauses — die als solche überhaupt noch sehr im Unklaren schweben — behauptet wird, ist eben nur ein Rückschluss von dem Namen der Kirche; die Hypothese, dass jene Reste von dem Hause des Clemens herrührten, müsste eben an sich erst bewiesen sein, um den Namen der Kirche zu erklären. Und für die Behauptung, dass das ursprüngliche Conventiculum der Christen ihnen genommen wurde, um für den Mithrasdienst okkupirt und unter Constantin ihnen wieder zurückgegeben zu werden, fehlt doch jeder Nachweis. Sowohl die Anlage der unterirdischen Bauten selbst, bei denen das Mithrasheiligthum der hinterste resp. tiefste Raum ist, zu welchem man bei den Nachforschungen durch eine vermauerte Thür eindrang, wie eine grosse Anzahl Analogien aus dem christlichen Alterthume zeigen deutlich, dass vielmehr die Christen jenes Mithrasheiligthum in

1) cf. de Waal in Kraus' Realencyklopädie der christl. Alterthümer S. 301, wo auch das nähere und die Literatur sich findet (cf. auch S. 182 unter Basilica).

Besitz nahmen, indem sie das eigentliche innerste Heiligthum des Gottes durch Vermauerung der Thüren einfach unzugänglich machten. Diese Umwandlung des Mithrasheiligthums in eine christliche Kultusstätte ist das Einzige, was die Ausgrabungen beweisen; für die schon zur Zeit des Hieronymus vorhandene Benennung der Kirche nach dem Namen des Clemens haben sie bis jetzt nicht den geringsten Anhaltspunkt ergeben, noch weniger also kann man diese Monumente zur Erläuterung der Frage über das Verhältniss des Konsuls und des Bischofs Clemens herbeiziehen. Möglich, dass weitere archäologische Funde einmal noch Aufschluss verleihen.

Endlich sind hier noch einige Inschriften zu erwähnen, aus denen de Rossi ebenfalls die Verbreitung des Christenthums in der flavischen Kaiserfamilie schliessen will. Wie oben erwähnt, sollen der Domitilla Kämmerer Nereus und Achilleus an der via Ardeatina, neben dem Grab der heiligen Petronilla, einer angeblichen Tochter des Apostels Petrus, begraben worden sein. Nachdem die erwähnte, die Stiftung des Grundstücks durch Domitilla bezeugende Inschrift und später jene mit den schönen Fresken bemalte Grabstätte gefunden war, wurde im Laufe des Jahres 1874 eine ganze Basilica aufgedeckt (cf. bullet. 1874, I). Aus dem vorhin angeführten Elogium des Papstes Damasus auf die Märtyrer Nereus und Achilleus, welches hier in dem Schutt aufgefunden wurde, schloss de Rossi, dass man hier vor der Basilica der heiligen Petronilla stehe, ein Gebäude, das noch in einer römischen Topographie aus der Zeit Julius' II. erwähnt ist. Das Schicksal der Petronilla wurde oben in dem Bericht aus den Märtyrerakten des Nereus und Achilleus erwähnt. Darnach wäre sie eine Tochter Petri gewesen; de Rossi jedoch leitet ihren Namen von Petro ab, dem Beinamen eines Stammvaters der flavischen Familie (eines Grossvaters des Kaisers Vespasian). Darnach, meint de Rossi, sei Petronilla ein Glied der flavischen Familie gewesen. Er stützt sich dabei noch auf die Nachricht, dass unter Paul I. ein Sarkophag aus der Domitillakrypta in die Petruskirche übergeführt worden sei, welcher die Inschrift trug: Aureliae Petronillae filiae dulcissimae (cf. bullet., 1865

S. 46). Andere Funde im Schutt dieser aufgedeckten Basilica sind: ein Stein mit den Buchstaben .... RVM .... ORVM, was de Rossi mit speculcrum Flaviorum ergänzt. Ferner Inschriften in griechischen Lettern, welche die hier erfolgte Beisetzung eines Flavius Sabinus und seiner Schwester Titiana, sowie eines Fl. Ptolemäus und einer Ulpia Concordia bezeugen. Auch der erwähnte Säulenschaft mit dem Martyrium des Achilleus fand sich hier, sowie endlich ein Gemälde mit zwei Frauengestalten, bei deren einer die Inschrift: PETRONELLA MART. Durch alle diese Funde sah de Rossi die schriftstellerischen Nachrichten über das Eindringen des Christenthums in die flavische Kaiserfamilie noch weiter erhärtet, und zwar setzt er jene in den Inschriften erwähnten Personen noch in das 1. oder wenigstens den Anfang des 2. Jahrhunderts hinauf.

Die apodiktische Gewissheit, mit welcher von den römischen Theologen diese Funde für die Geschichtlichkeit der heiligen Petronilla wie für die Gewissheit einer sehr umfassenden Verbreitung des Christenthums im flavischen Kaiserhause verwerthet sind, wird eine besonnene Forschung nicht zugeben können, denn manche Beweise hängen doch an einem sehr dünnen Faden, gegen Manches erheben sich doch gewichtige Bedenken. So ist es doch sehr kühn, die Petronilla desswegen, weil einer der Vorfahren des flavischen Kaiserhauses Petro hiess, nun sofort unter die Glieder dieses Hauses aufzunehmen. Die Geschichte weiss von einem solchen Namen überhaupt nichts, sondern nur die Legende, und letztere hat, worauf Schultze (Zeitschr. f. Kircheng. 1879, S. 473) aufmerksam macht, vielleicht erst durch den Namen der Sarkophaginschrift Anlass genommen, Petronilla mit Petrus und dem Christenthum überhaupt in Verbindung zu setzen, „denn der genannte Titulus trägt kein Indicium christlichen Ursprungs, und die Bildwerke des zugehörigen Sarkophags sind der antiken Kunst entnommen.“ Nicht minder kühn ist die Ergänzung der Buchstaben .... RVM .... ORVM zu sepulcrum flaviorum, denn wir haben hier Endungssilben, und zu diesen den Wortstamm zu ergänzen hat die Phantasie einen freien Spielraum. So ergänzt Schultze (a. a. O.)

puerum annorum, eine Ergänzung, die nach dem Fragment selbst jedenfalls ebenso berechtigt ist und dazu die Analogie zahlreicher anderer Inschriften für sich hat. Dazu gehören manche dieser Funde aus jenen Grüften unzweifelhaft in das 4. Jahrhundert, so diejenigen, welche die Märtyrer Nereus und Achilleus betreffen, ferner die Inschrift über einen Fl. Commodus und eine Concordia; es wird darum immerhin fraglich sein, ob man dann die Geschwister Fl. Sabinus und Titiana, sowie den Fl. Ptolemäus in das 1. oder 2. Jahrhundert versetzen darf. Ausserdem ist der Beiname Ptolemäus in der flavischen Kaiserfamilie nicht bekannt. So können die bezüglichen Ausgrabungen in Betreff der Petronilla nur beweisen, dass man sie im 4. Jahrhundert ebenso wie Nereus und Achilleus durch kirchliche Monumente ehrte, nicht aber, dass sie eine historische Person sei. Und bezüglich der anderen Personen steht man vor der Frage, ob die Genannten wirklich Angehörige der flavischen Kaiserfamilie gewesen seien und nicht vielmehr Freigelassene oder Clienten, oder ob sie unabhängig von diesen den Namen Flavius trugen, der im 4. Jahrhundert nicht selten vorkam. Letzteres wäre nicht ausgeschlossen, wenn die de Rossi'sche Ergänzung sepulcrum Flaviorum wirklich zu erweisen wäre. Da die Inschriften jedoch sich an einer Stätte finden, welche mit einem christlichen Gliede der kaiserlichen Familie eng zusammenhängt, nämlich mit Domitilla, da ferner durch letztere jene Stätte zu einem Todtenacker geschenkt oder gestiftet wurde, da endlich durch Analogien die Beisetzung von Freigelassenen in den Familiengrüften erwiesen ist, so dürfte wohl die Wahrscheinlichkeit für die erste Seite jener Alternative sprechen. Dann sind die Funde aber doch auch ein indirektes Zeugniss von dem Vorhandensein des christlichen Bekenntnisses in der flavischen Kaiserfamilie. Jedenfalls stehen, so wie die Forschung jetzt liegt, den Annahmen der römischen Archäologen noch sehr gewichtige Bedenken entgegen. Es ist zu wünschen und wohl anzunehmen, dass die weitere Forschung auch in diesen Punkten nach der einen oder andern Seite hin weitere Anhaltspunkte und nähere Aufklärung bringen wird.

Damit seien die Erörterungen über die mit dem Christen-

thum in Verbindung gebrachten Mitglieder der flavischen Kaiserfamilie geschlossen. Sehen wir uns nun noch nach anderen hochstehenden Personen um, welche in der nämlichen Zeit sich zum Christenthum bekannt hätten oder bekannt haben sollen, so haben wir darüber nur wenig zu sagen, da die Anhaltspunkte sehr gering sind. Wenn Dio Cassius 14, 68 berichtet, dass ausser Clemens und Domitilla noch viele andere wegen Gottlosigkeit und Hinneigung zu jüdischen Sitten theils getödtet theils ihres Vermögens beraubt wurden, so dürfen wir jedenfalls annehmen, dass noch manche andere von diesen entweder direkt der Christengemeinde angehörten oder wenigstens einer Begünstigung des Christenthums verdächtig waren. Es ist ja auch denkbar und leicht erklärlich, dass das Beispiel von Clemens und Domitilla in den ihnen nahestehenden Kreisen nicht ohne Wirkung blieb. Namentlich wird uns übrigens nur eine Person angeführt, die hier in Frage kommt, nämlich der Senator und Konsul Acilius Glabrio. Während de Rossi (Rom. sott. I 219) und ihm nachfolgend die römischen Archäologen dessen christliches Bekenntniss annehmen, so wird diess von Friedländer (Sittengesch. Roms III 534) bestritten, während Caspari (a. a. O. III S. 284) die Sache dahin gestellt sein lässt. Nach Dio Cassius spricht wenigstens einige Wahrscheinlichkeit dafür, dass Glabrio wenn nicht Christ, so doch dem Christenthum freundlich gesinnt war. Er erzählt nämlich unmittelbar nach der den Clemens und die Domitilla betreffenden Stelle (67, 14), dass Domitian den Acilius Glabrio, welcher mit Trajan zusammen Konsul gewesen, und „sowohl anderer Dinge als der nämlichen wie die grosse Anzahl (*καὶ οἷα οἱ πολλοί*) angeklagt war“, und, weil er mit wilden Thieren kämpfte, hinrichten liess; er habe nämlich aus Neid einen grossen Zorn auf Glabrio gehabt, denn, als letzterer Konsul war, habe er ihn einmal nach Albanien zu den Juvenalien geladen und dort gezwungen mit einem grossen Löwen zu kämpfen, Glabrio sei unverletzt geblieben und habe das Thier aufs Tapferste bezwungen. Nach dem Bericht des Sueton (Domit. 10) gehörte Acilius Glabrio zu den Senatoren und Konsuln, welche quasi molitores novarum rerum hingerichtet wurden, und zwar Glabrio „in exilio“.

Friedländer meint, dass die Stelle des Dio besonders unklar sei. Ich kann das gerade nicht finden. Als Grund der Hinrichtung giebt Dio ein Zweifaches an, nämlich einmal die nämliche Beschuldigung wie bei den kurz zuvor erwähnten πολλοί, d. h. des Atheismus und Hinneigens zu jüdischen Sitten, und sodann „weil er mit wilden Thieren kämpfte“, d. h. wie dann erläuternd hinzugefügt wird, aus Neid wegen Bezwingung des Löwen in Albanum. In Betreff des ersteren Grundes wird Glabrio in dieselbe Reihe gestellt mit den vorher neben Clemens und Domitilla bezeichneten Personen, und es liegt kein Grund vor, die Erzählung Dio's in diesem Punkt für unglaubwürdig zu halten und die Möglichkeit auszuschliessen, dass Glabrio wenn auch nicht Christ, so doch dem Christenthum freundlich gesinnt war und mit Christen Umgang pflog. Erklärt sich so doch auch der Löwenkampf unzweifelhaft richtiger. Das Einzige, worüber uns Dio hier im Unklaren lässt, ist der Grund, wegen dessen Domitian die Vernichtung Glabrio's durch jenen Löwenkampf — denn er wollte ihn dadurch doch nur aus der Welt schaffen — beabsichtigte. Ein solcher Grund wird uns aber aufs Beste durch die Nachricht Sueton's an die Hand gegeben, nämlich der Verdacht wegen Umsturzplänen. Diese Nachricht spricht nun an sich durchaus nicht für die Zugehörigkeit des Glabrio zum Christenthum, aber sie widerspricht dem auch nicht, stimmt vielmehr dazu ganz gut insofern, als, wie wir sahen, die Christen unter Domitian unzweifelhaft politisch verdächtig waren. Und es war bekanntlich unter den Vorwürfen, welche von den heidnischen Schriftstellern gegen die Christen erhoben wurden, derjenige der Neuerungssucht ein ganz gewöhnlicher. Wenn Domitian einen im Amte stehenden Konsul zu einem Löwenkampfe zwingt, womit er ihm doch offenbar etwas Schmachvolles zufügen wollte, so ist das Alles bei einer Hinneigung des Mannes zum Christenthum erst recht erklärlich. Hat es doch überhaupt nicht mehr lange gedauert, dass der Ruf ad leones erscholl! So hat es immerhin einige Wahrscheinlichkeit für sich, dass Glabrio wenn nicht Christ, so doch des Christenthums verdächtig war. Die Worte Sueton's nöthigen zwar nicht, diess anzunehmen, aber sie schliessen

diese Möglichkeit auch nicht aus, sondern stimmen vielmehr ganz gut zu dem, was andererseits Dio doch unzweifelhaft angiebt, dass die Hinneigung zu jüdischen Sitten einer der Gründe der Hinrichtung Glabrio's gewesen sei.

Die Thatsache, dass im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts das Christenthum das Interesse, ja die Betheiligung der höchsten Stände zu erregen wusste, war für die Entwicklung der Christengemeinde in der Stadt und damit des Christenthums überhaupt von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Zwar gerade nicht direkt in Bezug auf den äussern Schutz der Christen, als ob dieselben durch die Fürsprache oder Protektion hoher Gönner vor den Bedrückungen durch die römische Staatsgewalt gedeckt worden wären. Dazu war die Theilnahme auch solch hochstehender Personen am Christenthum doch noch zu vereinzelt und die Gegenströmung des alten Götterglaubens noch zu stark. Wohl aber lässt sich wahrnehmen, dass jene Betheiligung hochstehender Personen indirekt doch einen Schutz für die Christengemeinde in Rom bildete, nämlich dadurch, dass dieselben durch Stiftung von Begräbnissstätten der Christengemeinde die Veranlassung und die Möglichkeit boten, sich durch Vereinigung zu Begräbnissvereinen einen sie schützenden Rechtstitel vor dem römischen Gesetz zu verschaffen. Da die christlichen Begräbnissstätten, deren älteste unzweifelhaft aus Familiengräbern hervorgingen, so gut wie die heidnischen vor dem römischen Gesetz geschützt waren, so besass die Christengemeinde darin schon einen gewissen Halt; ihre Todten durfte sie unbehelligt begraben, und so war die Möglichkeit gegeben, dass an diesem gesicherten Punkte die Christengemeinde einsetzte, um sich dadurch, dass sie sich als einen der gesetzlich erlaubten Begräbnissvereine betrachten liess, ein Recht ihrer Existenz zu verschaffen. Wir müssen gestehen, dass wir uns von der gegentheiligen Ansicht Schultze's, der diesen Schutz des christlichen Begräbnisswesens bestreitet, nicht überzeugen konnten.[1]) Es liegen allerdings direkte Zeugnisse aus jener

1) cf. dessen Dissertation: de christianorum veterum rebus sepulcralibus, 1879. Dagegen Kraus in der Tübinger Theolog. Quartalschrift 1879, S. 662 ff.

ältesten Zeit für die Gründung von christlichen Begräbnissvereinen nicht vor; wir wollen auch nicht behaupten, dass solche schon im ersten Jahrhundert entstanden seien, sondern nur, dass durch die Stiftung von Todtenäckern von Seiten einzelner reicher Gemeindemitglieder unwillkürlich der Weg gewiesen wurde, auf welchem die Gemeinde nachher eine rechtliche Existenz sich sichern konnte. Dass sie diess aber that, dafür ist das Vorhandensein der grossartigen Katakombenanlagen selbst der beste Beweis. Es ist absolut undenkbar, dass solch weitumfassende Anlagen heimlich vorgenommen werden konnten, und dazu in der Hauptstadt des Reiches, am Sitze der feindlichen Staatsgewalt. Dass in dem Vertilgungskrieg, den die letztere gegen die Kirche unternahm, die römische Gemeinde nicht vor Allem betroffen wurde, was doch so nahe gelegen hätte, sondern vielmehr stetig an Bedeutung zunahm, wäre nicht denkbar, wenn diese Gemeinde nicht nach irgend einer Seite hin in ihrer Existenz rechtlich gedeckt gewesen wäre. Dazu mussten die Ausgrabungen der Grüfte und deren künstlerische Ausschmückung nicht geringe Kosten verursachen, und diese konnten bei dem Umstand, dass bis zu den Zeiten des Commodus die Mitgliedschaft vornehmer und reicher Leute in der Christengemeinde stets nur vereinzelt war, nur auf dem Wege solcher Vereinigungen bestritten werden. Die Stiftung von Begräbnissäckern hat der römischen Christengemeinde jedenfalls früh einen festen innern Halt verliehen und führte sie zu einer Form der Existenz, welche von dem römischen Gesetz geschützt war.

Ferner musste die Theilnahme einzelner hochstehender Personen es herbeiführen, dass die römische Staatsgewalt um so eher auf die Christen aufmerksam wurde. Zur Regierungszeit Domitian's beginnt, wie wir sahen, die Staatsgewalt die Christen von den Juden zu unterscheiden und kurz darauf, unter Trajan, ist diese Unterscheidung klar vollzogen. Endlich kann kein Zweifel sein, dass das Wachsen des Ansehens der römischen Gemeinde auch durch die Betheiligung jener hochstehenden Persönlichkeiten gefördert wurde. Hier hat, wie wir sahen, die für dies Ansehen so wichtige Gestalt des römischen Clemens ihren historischen Hintergrund und Aus-

gangspunkt; sein Name ist es, an welchen eine umfangreiche christliche Literatur sich anknüpft, welche schon bald von der Stellung und Bedeutung der römischen Christengemeinde in der Kirche so beredtes Zeugniss ablegt und dadurch auch für die Entwicklung und Gestaltung der gesammten abendländischen Kirche so wichtig wurde. So ist das christliche Bekenntniss jener hochstehenden Personen, so wenige es ihrer waren, doch nicht ohne Wirkung geblieben.

Und vereinzelt blieb es im Grossen und Ganzen auch noch fast das ganze 2. Jahrhundert hindurch, wenn auch nicht in dem Maasse wie im ersten. So berichtet Plinius, dass Leute jeden Standes (omnis ordinis ep. X 97) zu den Christen gehörten; so sehen wir im Laufe dieses Jahrhunderts eine ganze Anzahl wissenschaftlich gebildeter Männer dem neuen Glauben sich zuwenden, um ihm dann die Waffen ihres Wissens zu Gute kommen zu lassen. Dahin gehören Aristides, Justinus, Martyr, Tatian, Minucius Felix, Athenagoras, Tertullian und der Verfasser des Briefes an Diognet. In vielen Märtyrergeschichten aus diesem Zeitalter liegt jedenfalls auch mehr oder weniger ein historischer Kern zu Grunde. Vielleicht ist es uns später vergönnt, diese Untersuchung auf das 2. Jahrhundert auszudehnen.

Jedenfalls ist die Autorschaft E's in unserer Perikope 17, 8ff. nichts weniger als sicher und wer das Befremdliche in ihr nicht überwinden und sie J wegen des מטה ה׳ nicht zuweisen kann, der mag zu der freilich etwas precären Hypothese greifen, das Stück sei von Rj aus einer dritten Quelle neben J und E entnommen.

2) Die Wassersnöthe 15, 22—27; 17, 1—7.

Zu Q rechnen wir jedenfalls 17, 1a מדבר סין = 16, 1 למסעיהם, כל עדת בני י׳ und על פי י׳ sind sein unbestrittenes Eigenthum. Zweifelhaft steht es nur um die 2 Wörtchen ויחנו ברפידים. Ein Local muss die folgende Geschichte doch auch bei E und J gehabt haben. Aber entschieden kann diese Frage, wenn überhaupt, erst bei 19, 2 werden. In 15, 22—27 ist kein Wörtchen von Q. V. 22 f. 27 zu Q zu stellen hat man nie einen andern Grund gehabt als weil man „die alte Urkunde" Num. 33, das womöglich authentische Stationenverzeichniss — sagt es doch V. 2 selber von sich aus, Abschrift eines mosaischen Protokolls zu sein und wie dürfte ein heiliger Schriftsteller namentlich Alten Testaments eine Unwahrheit sagen! — gern zu dem „ältesten" hexateuchischen Schriftsteller Q ziehen will. Nun hat dies uralte Kapitel leider ersichtlich den ganzen Pentateuch in spätester Gestalt vor sich und vereinigt selber in sich Merkmale von J's, E's, Rj's, D's und Q's Geschichtsbehandlung — wahrhaftig ein *μικροπεντάτευχος* — und ist frühestens von Rq geschrieben. Seine Sprache verräth ihn; gerade das ויכתב מ׳ מוצאיהם, die Fiktion uralter Schreiberei und genauester Information verdächtigt ihn. Uns ist das Stück interessant, nicht als Handhabe, Q's Eigenthum herauszuerkennen und nicht als Anlass mit bewundernder Freude vor Q's brillanten Quellenstudien und der fundamentirten Zuverlässigkeit seiner Nachrichten stille zu stehen, sondern als unübertrefflicher Beleg für die Gläubigkeit der vielgeschmähten Kritik und für den Unwerth solcher Selbstbetheuerungen der eigenen Echtheit in „uralten Dokumenten". Ex. 15, 22 mit ויסע משה, dem blossen ישראל dem ויצאו, dem וילכו שלשים ימים במדבר aus 3, 18; 5, 3, V. 23 mit seinem ויבאו, ganz vom

Inhalt zu geschweigen, sind, was auch Num. 33 bezeuge, unerhört bei Q. Und die Hand, welche 23 schrieb, schrieb auch 27 ויבאו אלימה. Wie Q sich ausgedrückt hätte, lese man 16, 1; 17, 1[a]. Aber wenn nicht Q Verfasser ist, dürfen wir mit Wellhausen die Wahl zwischen E und J ablehnen? Zunächst ist die Einheitlichkeit von 22—25[a], 27 nicht anzufechten. Viel Charakteristisches bietet der Abschnitt nicht, wegen des durchgehenden יחוה, העם 24, על כן 23 (= Gen. 2, 24; 18, 5; 19, 8 J, besonders Gen. 16, 14; 19, 22), V. 22 = Ex. 3, 18; 5, 3 J; des blossen ישראל 22, עינת מים = Gen. 16, 7 denkt man eher an J. Die Zahlen 12 und 70 beweisen für Niemanden; der Schluss ist traurig, dass V. 27 nur der geschrieben haben könne, welcher von 12 Söhnen Jakobs und 70 Seelen des Jakobhauses berichtete. Und wissen wir denn, ob nicht Q seine 70 Seelen von J hat? V. 25[b]. 26 ist von einer andern Hand, und zwar einer redigirenden, nicht aus einer Nebenquelle. Das Brüchige in 25 bemerkt der erste Blick auf Objekt und Subjekt in 25[b]. Mit שָׁם hätte ja wohl J noch ein weiteres Vorkommniss, das in Mara passirt wäre, anknüpfen mögen. Aber wer שָׂם? Das nächstvorhergehende Subjekt ist מים, davor Mose, erst davor Jahve. So unklar schreibt weder J noch E. Und לו? Im ganzen V. 25[a] ist ausser Gott nur noch eine Person erwähnt worden, Mose. Jeder Leser von V. [b] muss an ihn als den Empfänger von חק und משפט und als an den Versuchten denken. V. 26[b] lehrt, wer es nicht eher sah, dass לו und הו auf Israel gehen. Auch שם שם ff. ist wider den Stil JE's. Dem נסה kann der Leser so wenig eine deutliche Vorstellung entlocken als der Schreiber sie gehabt haben wird. Erinnern wir uns, wie beliebt נסה in D ist (z. B. 8, 2. 15. 16; 13, 4), wie D nichts Wichtigeres kennt als J's חק und משפט, so begreifen wir die Stelle und das Motiv der Einschaltung. Gesetz und Rechte sind so unentbehrlich, dass ihre Verkündigung nicht bis zum Sinai aufgeschoben werden durfte, Israel war ihrer von Anfang seiner Existenz als freies Gottesvolk benöthigt, hatte dies durch sein לין soeben bewiesen! Dokumentirt sich mithin 25[b] als Rd-fabrikat, desselben der Jos. 24, 25 schrieb, so erstaunen wir nicht mehr, in 26 eitel deutero-

nomische Phrasen auf einen Haufen geschichtet vorzufinden Verrätherisch ist sofort י׳ אלהיך, שמע und עשה, האזין und· שמר sind in so überreichlichem Parallelismus der Glieder vor D nie nebeneinandergestellt worden. כי אני י׳ haben wir auch niemals E und J vindicirt, bei E heilt Gott auch (וירפא), aber den Abimelech und von einem bestimmten Leiden. Dagegen haben die Psalmen, zumal die späteren, grossen Gefallen an dem Heilgott gefunden. Mit Krankheiten droht Rd auch D 29, 21; 28, 60. Und so wäre auch, wenn מצותיו und חקיו nicht darin stünde, unser Verspaar eine recht unzweideutige Belegstelle für eine deuteronomische Bearbeitung auch der ersten 4 Bücher des Hexateuch. —

Wieder 2 Berichte sind 17, 1ᵇ—7 in einen verarbeitet. Zwar die Veranlassung zur Unzufriedenheit ist 1ᵇ nur einmal erzählt; aber selbst diese Notiz ist vor V. 3 eigentlich überflüssig. Der Rest von 3 ist genau parallel 2ᵃ; und wenn 2ᵇ Mose sofort dem Volke antwortet, bemüht ihm das Unpassende seines Benehmens klar zu machen, so thut V. 4 nicht einen weiteren Schritt, sondern beschreitet einen andern Weg dem Murren der Unzufriedenen zu begegnen. V. 5 leidet an Ueberfüllung, darum an Undeutlichkeit. Man lese nur die Imperative: עבר, קח, קח, והלכת! Das לפני העם führt auf eine von לעיני זקני י׳ abweichende Vorstellung. Warum Gott gerade auf dem Felsen stehen müsse, den Mose mit seinem Stabe schlägt, sieht man nicht ein, findet es wohl gar unschicklich. Auch בחרב, V. 1 gegenüber ist geradezu räthselhaft. Angesichts solcher Indicien kommt man nicht mit Nöldeke aus, indem man V. 3 als späteren Zusatz zu J auffasst; schon dieser Zusatz ist total unmotivirt und nicht bloss V. 3 macht Schwierigkeiten. Nein, Rj hat 2 Berichte so zusammengearbeitet, dass die Herausschälung nicht überall gelingt. Zweifellos gehören 1ᵇ. 2. 7 zusammen, ein Erzählungsbruchstück aus ethymologischem Interesse. Auf der andern Seite formiren 3. 4 eine Einheit. Mit bitteren Vorwürfen dringt das durstgeplagte Volk auf Mose ein; ihre Klagen sind heftig genug, um den Mann Gottes das Schlimmste befürchten zu lassen 4. Muss nun in 5 f. der Rest beider Relationen, der das Wunder erzählte,

stecken, so möchte ich, da ויאמר י' אל מ' in beiden stand und so gut an V. 2 wie an 4 anschliesst, behaupten: eine Rede Jahve's sei in beiden auf Mose's Worte gefolgt. In der einen handelt es sich sofort um das ganze Volk, in der andern um die זקני י'; in der einen um Mose's Wunderstab, in der andern handelt Jahve selber: הנני עמד. Die erste Quelle ist etwa so zu restituiren: עבר לפני העם = Gehe hin vor den Augen des Volks ומטך אשר הכית בו היאר קח בידך; והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם. ויעש כן משה kann noch dazu gehören, oder wenigstens eine vor dem entsprechenden Ausdruck in der anderen Quelle gewichene Wendung. Die Nebenrelation behielte Folgendes: קח אתך מזקני י' 5ª, והלכת 5ᵇ, הנני עמד לפניך שם על הצור 6ª, 6ᵇ ganz. Das ist keine vollständige Erzählung; nur die Phantasie kann die leider sehr eingreifenden Lücken ausfüllen. Rj aber musste diesen Bericht verstümmeln, weil er dem vorgezogenen mehrfach augenfällig widersprach. Nun fragt sich: Setzt der unvollständige Bericht 1ᵇ. 2 fort oder 3 f.? Und: welches ist die Version von J? In 5. 6 nun ist gewiss die Erzählung, die den Stab hat, von E, selbst wenn den Rückblick auf 7, 17. 20 (gerade wie den in 7, 15) erst Rj gethan hätte. So entfallen die Fragmente auf J, den auch עמד על empfiehlt und die Vorstellung von einer persönlich, nicht näher vermittelten Allmachtsthat Jahve's, auf die 6ª uns leitet. Demselben schreibe ich 3. 4 zu. Das וילן העם על מ' weist auf den Verfasser von 15, 24, das Volk von sich im Sing. redend אתי, בני, מקני erinnert an 14, 25 אנוסה und ähnliche Stellen. V. 1ᵇ. 2. 7 fallen dann von selbst E anheim, auch wenn die Berufung auf בני י' 7 statt העם sehr wenig wirkt. Wie weit Rj die Darstellung der Quellen noch alterirt habe, lässt sich nicht nachrechnen; veranlasst die Frage 7ᵇ, von der 2 keine Andeutung giebt, nicht Abkürzungen zu vermuthen? D 6, 16; 8, 15, jenes an Ex. 17, 7 dieses an 17, 1. 3 anklingend, haben sicher unsere Perikope in jetziger Gestalt vor Augen, D 9, 22 erregt nicht hieran Zweifel, sondern höchstens ob in Rj die Perikope immer hier, nicht vielleicht einst hinter Num. 11 gestanden. Eine abweichende Vorstellung ruht in D 33, 8. Wenn man dort übersetzt: „den (sc. Mose)

du erprobt hast zu Massa, für ihn gestritten zu Meriba“ so enthält es nicht gerade einen Widerspruch zu Ex. 17, 1 ff., aber es geht nebenher. Die Etymologie wird dort auf demselben Wege, aber an einem andern Punkte desselben gesucht; eine Erprobung des Mose durch Gott findet in Ex. 17 auch nicht der beste Wille. Kann sein, dass J ursprünglich von Massa und Meriba das erzählte, was D 33 als bekannt voraussetzt. Das Mitnehmen der Aeltesten, das Stehen Gottes לפניך auf einem Felsen konnte ganz wohl die Situation einleiten, wo Jahve gleichsam den Prozess mit Israels Vertretern für Mose führt und Sieg schenkt dem Manne seines Vertrauens. Und endlich בחרב? Es steht in 6 hinter einem Jfragment, aber nicht sonderlich fest und passend. Eine Ortsbestimmung der Art erwartet Niemand, nachdem gewiss zu Beginn der Erzählung die Lokalität genannt worden war. Auch sagte J סיני, nicht חרב, wie es scheint. Bei E aber befinden wir uns in Massa, also gewiss nicht am Offenbarungsberge. Und welches Interesse hatte E den Felsen namhaft zu machen, welchem Mose Wasser entlockte? Ich kann nicht glauben, dass E, dem der Horeb ein von aller Majestät, allem geheimnissvollen Glanze des Göttlichen umwobener Berg ist, darauf gepocht hätte, dass Mose gerade den Horebfelsen mit seinem Stabe schlug! בחרב wird eine späte Glosse sein. Ein Leser, der in anderen Anschauungen von Gott und Erhabenheit wie J und E aufgewachsen war, wundert sich, dass sich hier Gott dem Mose scheinbar noch im Beisein vieler „Aeltesten“ gegenübergestellt habe, also doch zu sehen, zu erkennen gewesen sei. Nur einmal, so viel er sich erinnerte, war in der Geschichte so Grossartiges geschehen. Ex. 24, 9^b. 10^a hiess es ja von mehreren Männern, unter ihnen Mose, ebenfalls מזקני י׳, sie seien auf den Berg, natürlich בחרב emporgestiegen und hätten dort Israels Gott geschaut. Das fiel ihm ein, dazu Ex. 33, 17—23, besonders V. 21, wo Gott dem Mose gegenüber tritt und dieser על הצור steht. Jetzt hatte der Fromme es gefunden, auch hier war die Erscheinung am Horeb gemeint, 17, 6 die unvermeidliche Vorhersagung von jener. Und seinen Fund für sich zu behalten, schien ihm nicht brüderlich, auch Andere sollten an der Erbauung

theilnehmen zu wissen, was von jenem räthselvollen הכני עמד zu halten; flugs schrieb er's hinein: בחרב. Solchen Anklang fand die Interpretation, dass Sam. und LXX es nicht antasteten. Freilich, der Context! Aber für den späteren Juden gab es keinen Context mehr. Wer ihre Auslegungen kennt, weiss, wie wenig sie mit der Achtung vor dem einzelnen Wort Achtung des Zusammenhanges, des Gedankenfortschrittes verbanden.

So sind wir zu Cap. 16 gelangt und damit zu erhöhten Schwierigkeiten. V. 36 wird wohl eine Glosse sein, es ist wunderlich fast ein ganzes Capitel hindurch von העמר zu reden und dann am Schluss zu bemerken: והעמר עשירית האפה הוא. עשירית האפה findet sich aber auch sonst in Q Num 5, 15.

Schwerer ist die Entscheidung über V. 1—35. Der Vergleich von Num. 11. 21, 5; Dt 8, 3 ff. 16; 9, 22; 29, 5; Jos 5, 12; ψ 78, 17—31. 40. 41; 106, 14 f.; 105, 40 ergab, dass nach einer Anschauung das Manna, womit Israel in der Wüste genährt wurde, keine sonderlich herrliche Nahrung gewesen sei. Das Volk findet sein Bedürfniss durch sie schlecht befriedigt, die נפש bleibt קצה. Es ist eine Speise, die vorm Verhungern schützt, wirkliche Erquickung und Stärkung aber nicht bereitet. Manna ist kein לחם, nur uneigentlich heisst es so; Num. 21, 5 sagen die Unzufriedenen: אין לחם ואין מים und klagen dann über הלחם הקלקל. Dennoch scheint diess des Volkes Nahrung gewesen zu sein von Anfang bis Ende des Wüstenzuges; in Kibroth Thaawa ist das Manna dem Volke längst bekannt und Num. 21, 5 ff. wird nichts weniger erzählt als dass Gott für das Manna nun Besseres gereicht hätte. Die Anschauung dieser Stücke — aus JE — über das Manna scheint D durchaus zu theilen. D 8, 16 in להטיבך באחריתך liegt deutlich, dass das Manna selber noch nicht als eine so besondere Gottesgutthat empfunden wird. Eine Speise, die dem Empfänger wie seinen Vorfahren unbekannt gewesen, ist für jedes natürliche Verstehen und dem Sprichwort zufolge keine angenehme, und deutlicher als mit למען ענתך ולמען נסתך kann die Uebereinstimmung mit Num. 21 nicht kundgethan werden. Ebenso spricht D 8, 3 von der Neuheit des Manna, bedeutsam nahe steht das Verb ענה und der Zweck

Die Quellen von Exodus VII, 8—XXIV, 11.

Ein Beitrag zur Hexateuchfrage

von

Dr. Ad. Jülicher.

(Schluss.)

Es sei erlaubt, zuerst das letzte Drittel zu erledigen. Wenn man V. 14 ausscheidet, wodurch weder V. 13 noch 15 noch der gute Zusammenhang des Restes leidet, so hat man eine Perikope aus einem Gusse. יהוה V. 15 f. יה 16, ויבן מזבח 'מ 15ᵃ = Gen. 8, 20ᵃ bei J; 16ᵃ,β = 14, 14ᵃ; nur hängt 16 Schluss von מלחמה bis דר nicht so eng an 16ᵃα, dass man ihn nicht bequem abtrennen könnte; ja es ist einfacher, diese Worte dem Verfasser von 14 zuzutheilen, da sie mit dem Altar und seinem Namen wenig zu thun haben, wohl aber aus derselben Bitterkeit und dem gleichen ungewöhnlich erregten Rachegefühl wie 14ᵇ geschrieben sind. Freilich rücken wir Athnach unter יה und lesen (selbstverständlich wegen des zu erklärenden נִסִּי 'י 15) statt כס: נֵס. Lesen wir alsdann 14. 16ᵇ zusammen, als Produkte einer Feder, so gut 8—13. 15. 16ᵃ diess sind, so bleibt kein Zweifel, dass diess redaktionelle Zusätze sind, frühestens von Rj, sonst von Rd. Zu לדר דר cf. Ex. 3, 15, auch von R. Die merkwürdig feindselige Stimmung gegen Amaleq in 14—16ᵃ, die so absticht gegen die objektive Ruhe in 8 ff., und von der sonst in JE keine Spur sich zeigt, tritt uns ebenso pikirt Dt. 25, 17—19 entgegen. Ingrimmig schärft dort der Verfasser dem Volke es ein: Sobald du in dein Land gekommen bist; תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח. Betrachtet man daneben auch noch den späten Bileamsspruch Num. 24, 20, so wird

wahrscheinlich, dass in der späteren Königszeit schwere Reibereien zwischen Israel und sogenannten amaleq. Stämmen nach erbittertem Kampfe die Vernichtung der Angreifer zur Folge hatten. Ein R, der D 25 gelesen und dorther Hass geschöpft hatte, konnte an Ex. 17, 8ff. nicht vorbei gehen, ohne gleich damals ein scharfes Wort Jahve's gegen die Schamlosen unentbehrlich zu finden. D 25, 19 liess sich hübsch verwerthen, Ex. 14, 14, das noch im Gedächtnisse nachklang, schien der beste Sporn zum Kampfe: das לא תשכח von D wurde nun sinnig und sicher zugleich besorgt, wenn die trostvolle Verheissung in ein Buch geschrieben ward. So wird denn rasch ein Gottesbefehl verfertigt, der Mose den Griffel in die Hand zwingt und die Vorlesung vor Josua sehr praktisch in's Auge fasst. In diesem שים באזני יהו' steckt fast ein Nachhall von dem Befehl D. 25 תמחה, der die Ausrottung Amaleqs den Israeliten zur Pflicht macht und zwar den Eroberern selber noch, d. h. dem Josua. Freilich unser Verfasser fühlt sich zum תמחה schon zu matt; das Volk scheint ihm dazu zu ohnmächtig; in seiner Periode musste תמחה von Israel gesagt in אמחה Jahve's übergehen. זכרון ist auch kein alter Ausdruck. V. 14. 16[b] lassen die Zeit genugsam merken, wo Ezechiel Bücher verschluckte und die Schreiber der wichtigste Stand im Volke zu werden sich anschickten. — Für 15. 16[a] haben wir oben J's Verfasserschaft empfohlen gefunden. Nun zieht 15 f. 8—13 mit sich. Freilich ist der מטה האלהים 9[b] ein starkes Argument zu Gunsten E's. Er ist dem J nicht bekannt und könnte nur von R aus „mein Stab" verändert sein. Aber selbst mit seinem Stabe und seiner Hand operirt Mose bei J nur ausnahmsweise Cap. 4, 1—12. Sollen wir hier eine solche Ausnahme statuiren? Das blosse עמלק erinnert an das blosse מצרים bei J, מחר 9, אנכי 9 נצב על 9 (= Gen. 28, 13; Ex. 7, 15) הושע als erster Vertrauensmann des Mose, חלש (= Ex. 32, 18) לפי חרב 13 führt eher auf J als E. Vielleicht hat E auch von Reibungen zwischen Israel und Amaleq berichtet. D 25, 18 zeigt zwischen V. 17 und 19 eine andere Physiognomie. Sollte in V. [b] ולא ירא אל und V. [a] אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע schliesslich auf E zurückgehen?

türliche fliessende Erzählung. Dass bei dem Manna länger verweilt wird, fällt nicht auf, denn was שלו sind weiss der Leser, nicht aber, was er sich unter dem מן zu denken hat. Nebenher scheint ein Bericht zu laufen, der sich bloss für die Himmelsspeise interessirt und auch dabei den wenigsten Werth legt auf seine Art und Aussehen, vielmehr mit wahrer Theilnahme bloss von dem cultischen und rituellen Anbei, von dem Formellen der Einsammlung und Aehnlichem spricht. Derselbe muss es sein, dem so viel daran liegt, dass auch ein Omer voll der frommen Nachwelt überliefert werde. Am stärksten aber leitet auf die obige Vermuthung der Anblick von 4—11 mit ihrer entsetzlichen Verwirrung. Hatte V. 2 das Volk wider Mose und Aron gemurrt, so erklärt V. 4 Jahve dem Mose, er werde demnächst einen Himmelsbrotregen eintreten lassen mit der Tendenz das Volk auf die Probe zu stellen. Denn das scheint durchaus die Hauptsache zu sein, dass Israel Wochentags ein ganz bestimmtes Quantum einsammle, Samstags aber ruhen könne, weil der Freitag das Doppelte vom Durchschnittsmass gebracht haben werde. Auf das Murren der Israeliten als Veranlassung der Gabe wird gar nicht hingewiesen; bedauerlich wäre der Verstand, der nach den bösen Worten V. 3 erst noch versuchen will, ob das Volk ילך בתרתי אם לא! V. 6 f. richten Mose und Aron eine Rede an das Volk, worin sie ihnen in allgemeinen Ausdrücken eine auf Abend und Morgen vertheilte Abhülfe der Noth verheissen und als Grund dafür hinzufügen: Jahve nämlich habe ihr Murren gehört, — denn gegen ihn, nicht gegen sie habe man gemurrt. Hinter dem Aufschluss in 4 f. frappiren diese Verse unvermeidlich. Was Mose und Aron in 6 f. ankündigen, hatte Mose in 4 f. nicht von Gott erfahren: das ערב und בקר; und was er 4 f. erfahren hatte, den Himmelsbrotregen, davon lassen die Brüder in 6 f. kein Wörtlein verlauten. V. 8 spricht wieder bloss Mose; meist das Gleiche, was er mit Aron zusammen schon 7^{b} und $7^{a\beta}$ gesagt, nur dass er vorher in auffallender Konstruktion 6. 7^{a} ins Konkrete übersetzt. Nicht bloss ידע sollen sie Abends und ראה Morgens sondern Fleisch essen Abends und Morgens sich mit Brot sättigen. Dabei heisst es V. 6. 7 ערב ובקר 8: בערב, בבקר.

Unbegreiflicherweise sagt Mose dem Aron, er solle der Gemeinde sagen, sie habe sich vor Jahve zu versammeln, denn er habe ihr Murren gehört. Und als V. 10 Aron kaum gesprochen hat und Israel sich zur Wüste wendet, da erscheint Jahve's Herrlichkeit in der Wolke und der Herr spricht zu Mose: Ich habe das Murren Israels gehört, so sage ihnen— was du ihnen schon V. 8 gesagt hast, noch einmal. Damit endlich befinden wir uns in ruhigem Fahrwasser. Aber wenn auch von hier bis V. 35 der Zusammenhang noch viel tadelloser wäre als er ist, wir können nicht vergessen, dass wir 4 mal anhören mussten שמע י' את־תלנתיכם, dass dreimal die Israeliten es anhören mussten, und zwar, was gewiss des Vergleiches der Deklamation wegen ihnen interessanter wurde als uns Lesern, zuerst von Mose und Aron 7, darauf von Mose allein 8, alsdann von Aron allein 9[b] 10; das vierte Mal, wo Israel es nicht hört, erschallt es aus Jahve's Munde. Wenn so ein Verfasser ursprünglich und frei von dem Druck älterer Vorlagen schreiben könnte, dann ist es albern, Hexateuchkritik zu treiben.

Auch im zweiten Theil des Capitels ist bei V. 31 ein Anstoss. Der Ort für diese Notizen ist schlecht gewählt; nach 15 ist 31[a] überflüssig. Und namentlich ist widersinnig die Etymologie eines Namens zu geben und 16 Verse später zu erzählen, diesen — längst erklärten — Namen hätte man dem Gegenstande beigelegt. Dass die Wachteln 12 f. kommen und gehen, schneller vergessen als verdaut sind, verdient bemerkt zu werden.

Diess das Uebel. Und die Heilung? Dass das Capitel vorherrschend Q-charakter trägt, ist unbestritten, Nöldeke wollte mit Q und wenigen späteren Zusätzen auskommen. Und sicherlich, positiv führt auf JE nichts, nur die Beobachtung ist ihm günstig, dass auch nicht Alles von Q stammen könne. An redaktionelle Zusätze zu denken, wird gewissen Gemüthern ja unendlich schwer. Allenfalls 31 erinnert an Num. 11, die Etymologie in 15 scheint so gut in JE zu passen als unmöglich zu sein innerhalb Q. Namentlich in V. 4 hat ויאמר י' אל מ', הנני c. part. (17, 6), המטיר מן הש' (Gen. 19, 24) העם, auch wohl יצא, דבר יום ביומו (5, 13. 19) etwas Verfüh-

rerisches. Nämlich an J zu denken, nicht aber an E, dem das einzige לקט nicht hilft. Aber die zweite Hälfte des Capitels schliesst sich schon durch ihren peinlichen Geist, durch die נשיאי העדה 22 und manchen andern Ausdruck gegen E und J ab; ein vereinzeltes מחר 23 בשדה 25 ist solchen Indicien gegenüber ohnmächtig. V. 22—30, nicht bloss 28 ff. verrathen eine Stufe der Sabbathheiligung, die sich von der sonst in Q geltenden um nichts unterscheidet und wenn 28—30 noch leidenschaftlicher auf vollkommene Sabbathruhe zu pochen scheint als die Perikope 22—27, so ist letztere dafür so reichlich mit verrätherischen Terminis aus Q's Sprache durchzogen, dass die Sicherheit, mit der wir 22—27 und 28—30 JE absprechen, für beide Abschnitte genau die gleiche ist. Sollte die Etymologie in 15 es empfehlen, diesen Vers oder ein Stück davon aus JE abzuleiten, so fällt ebendamit V. 31 für diese Urkunde. Auch hätte Rj zwei Verse wie 16, 31 und Num. 11, 7, die sich ebensosehr überflüssig machen wie widersprechen, in seinem Werke nebeneinander schwerlich bestehen lassen. Beide Verse einem Verfasser, sei es nun E oder J, zuzuweisen, verbietet ihr Widerstreit, den einen an E, den andern an J zu vertheilen, die ganz wörtliche Uebereinstimmung. Und wenn die Etymologie V. 15 aramäisch ist (Nöldeke), so ist auch hier J's oder E's Autorschaft unannehmbar. Wenn wir endlich ויאמר י' אל מ' in V. 28 wie in 4 lesen, העם wie V. 4 so 27. 30 יצא auch 27. 29, und die übrig beibenden Indicien wägen, dabei aber auch die völlige Gleichheit der Vorstellung von 4 f. und 16—30 nicht aus den Augen lassen, so schwindet uns jeglicher Muth, auch nur ein Wort des Capitels zu JE zu rechnen. Suchen wir also zunächst den Bestand von Q zu eliminiren. Sicher gehören ihm 1—3. לין V. 2 ist bei Q term. techn., Mose und Aron beweist für diesen Verfasser. In V. 3 ist wenigstens כל הקהל הזה und der fortgehende Plural in der Anrede dem Q am günstigsten; eine Rede der Murrenden konnte hier nicht wohl fehlen, vgl. das überhaupt sehr ähnliche Num 14, 2.[1])

1) Hier zieht wie ich glaube mit Ungrund Kuenen Th. Tijdsch. 1877 den 2. Halbvers zu JE. Hätte er Recht, dann allerdings, aber auch nur dann müsste in Ex 16, 3 ebenfalls ein Rest von JE anerkannt werden.

Freilich erinnert V. 3 auch an Ex 14, 11 f. oder an 17, 3 bei JE, immerhin bleibt ihm Eigenthümliches genug und die Aehnlichkeit erklärt sich theils aus dem Zwange der Situation, in der ein Vergleich zwischen Egypten und der Wüste kaum vermieden werden konnte, theils daraus, dass Q JE gelesen hatte und gerade an den Punkten der Darstellung, die sein Interesse minder in Anspruch nahmen, seinem guten Gedächtniss anheim fiel. V. 4 f. kommen nach dem Obigen für Q nicht in Betracht; aber ist V. 6 die genuine Fortsetzung von V. 3? Der Schein ist dafür. An Mose und Aron wendet sich 3 murrend die Gemeinde; hier 6 f. antworten die Getadelten den Tadlern (LXX liesst: אל כל עדת בני י׳). Aber dürfen die Beiden denn aus eigener Machtvollkommenheit ohne vorherige Offenbarung Gottes ansagen, wann und in wie viel Akten Gott helfen werde? Wissen sie denn, welche Stunde der Vater seiner Macht vorbehalten hat? Wozu sagt Gott V. 12 dem Mose als wunder wie neues, was dieser mit Aron V. 6—8 dem Volke bereits verkündet hatte? V. 6 f., wenn überhaupt aus Q stammend, könnten dort nur hinter V. 11 f. gestanden haben. Aber gegenüber dem konstanten בערב und בבקר der weiteren Erzählung fällt ihr ערב ובקר auf. Und 8 kann nicht von Anfang neben 6. 7 gestanden haben. Hat man nun zu wählen, so weist in 8 viel mehr auf Q als in den beiden konkurrirenden Versen. An בתת mag etwas verdorben sein, aber von בשמע an schimmert Q's echtester Geist deutlicher durch als in der Parallele V. 7. Das blosse ויאמר משה ist bekanntlich in Q keineswegs ohne Analogien. Und 9. 10? Sie hängen unter sich unlösbar zusammen, doch auch V. 11 mit 10. Denn Nu 14, 10 und 14, 26 ff., welche aus Q herrühren, derselbe Uebergang. 10^a berichtet das schamlose Vorhaben Israels, 10^b: וכבוד י׳ נראה באהל מועד אל כל בני י׳, dann V. 26: וידבר י׳ אל מ׳; darauf nach einigen Worten, die sehr lebendig an Ex 16, 11 und 8^b erinnern, folgt wie hier V. 12: אמר אליהם. Auch Nu 16, 18 treten die Aufständischen nebst Mose und Aron bei Q an die Thür des אהל מ׳, V. 19^b: וירא כ׳ י׳ אל כל העדה V. 23: וידבר י׳ אל משה 24: דבר אל העדה. Die durchschlagendste Parallele aber neben Nu 20, 6. 7 ist Nu 17, 6. 7. 8. Wer namentlich die letztere Stelle neben

unserm V. 9 f. zu lesen sich die Mühe nimmt, den braucht man nicht mehr aufmerksam zu machen, wie laut ויאמר משה אל אהרן אמר אל (cf. Ex 7, 1^b) für Q plaidirt, wie in 10 jedes Wort mit Parallelstellen aus Q, selbst קרב V. 9 mit Nu 8, 9; 17, 5 zu belegen ist. Zwar eine Differenz ist nicht fortzuschaffen: Nu 14. 16. 17. 20 finden die Erscheinungen der כבוד י' am אהל מ' statt, vor dessen Thür das Volk sich versammelt, hier: ויפנו אל המדבר, aber man darf nicht vergessen, dass es zur Zeit von Ex 16 noch kein Versammlungszelt gab, dass bei einem aufmerksamen Schriftsteller daher diese Wendung genommen werden musste, wollte er der Schicklichkeit nicht zu nahe treten. Mit grösster Bestimmtheit ziehe ich daher V. 9 f. zu Q und lasse sie auf 3 folgen, vor 11. 12 vorangehen. V. 8 wechselt den Platz; er hat in Q — vorn etwas verändert — hinter 12 gestanden. Wesshalb ein Späterer es versetzte, liegt auf der Hand, wenn 6 f. aus einer andern Feder als Q's geflossen sind. Dann schien ja 8 nur eine ausführlichere Wiederholung von 6 f. zu sein und musste sich diesen zugesellen. V. 6 f. aber entziehe ich Q um so zuversichtlicher, als das ראה der כבוד י' in 7^a ein ganz anderes ist als das in 10. In V. 12 dokumentirt sich jeder Buchstabe als Q's Werk, $12^b = 6, 7$. V. 13—27 halte ich für ein ziemlich unverstümmeltes und auch nicht stark bereichertes Q-Stück. Die Etymologie V. 15 kann ja leicht ein späterer Einschub sein und dasselbe vermuthe ich von V. 20. Mir däucht, V. 21 schliesst sich besser an 19 an, und wenn wir 20 streichen, ist die Differenz der Ausdrücke von 24, über die Wellhausen sich wunderte, erklärt. V. 20 hat die Seele geschrieben, der wir 4^b למען אנסנו verdanken und die 28 so bitterlich über Israels ewigen Ungehorsam klagt. Q ist viel zu kalt und jedem Affekte abgeneigt, um so ein wirkungsloses ויקצף עליהם מ' einzuschieben. Möglich, dass V. 27 derselben Stimmung entstammt und nun hier Gott ergrimmen soll wie 20 Mose; aber wiewohl dann ויצאו מן העם ללקט und V. 4 ויצא העם ולקטו angenehm stimmen, wage ich hier den Verdacht nicht bestimmt auszusprechen, da der Vers halb und halb als Bezeugung durch die Augen einiger Israeliten gemeint sein mag.

Was sonst zwischen 12 und 28 liegt, bietet eine einheitliche unnachahmliche Erzählung. Im Nivelliren und Verbannen alles Individuellen sehen wir hier eine grandiose Meisterschaft erreicht. An jedem Tage fällt gleichviel Manna, nur Samstags nichts, Freitags das Doppelte. Jede Person braucht gleich viel, einen Omer; auch finden gleich viel der Faule und der Fleissige. Als Jedermann am Freitag doppelt so viel wie sonst im Topf gefunden, melden es die erstaunten Fürsten dem Mose — sie kennen ja den Sabbath noch nicht und seine Prärogative vor den Wochentagen. Mose belehrt sie bei Zeiten über die Ursache dieser Ausnahme und sagt ihnen am Samstagmorgen, heute sei des Herrn Sabbath, da werde Gott ihnen draussen kein Manna bescheeren. Ganz entsprechend Gen. 2, 1—4ª ruht am Sabbath nicht bloss der Mensch, sondern selbst Gott besorgt am Tage vorher, was zu besorgen ist. Dass man für diese Partien je Q's Verfasserschaft hat bezweifeln können! So genau entspricht es ja Q's Sorgfalt in Vermeidung kleiner Anachronismen, dass hier ruhig eingestanden wird, ein Sabbatsgebot war noch nicht erlassen; und ehe die Heiligkeit des Tages zum Gesetz erhoben wird, hat gerade Q das Bedürfniss, sie durch eine Geschichte gründlich ad oculos zu demonstriren. Dass Ex 31, 15—17; 35, 2. 3 an unsere Stelle mehrfach anklingen, versteht sich nunmehr von selber. 16, 28—30 aber können durchaus nicht von Q verfasst sein. Schon עד אנה gebraucht er nicht (statt dessen wenn auf Nu 14, 26 Verlass ist, עד מתי), העם ist bedenklich, desgl. שבו תחתי; und שמר מצותי ותרתי verräth den Schreiber von 4. Der entscheidende Anstoss liegt weniger formell, als sachlich in עד־אנה. Soeben erst, bloss ad hoc, war so etwas wie ein Sabbathgebot ergangen und da schon, am ersten Tage der Gültigkeit, die verbitterte Klage עד אנה מאנתם. Der Vorwurf ist sehr unverdient, zumal wenn Mose etwa in מאנתם mit eingeschlossen ist. V. 31, an 26 oder 27 sich gut anreihend, soll Q nicht geraubt werden. בית י' vielleicht Schreibfehler für בני י' (LXX). Auch V. 35, der ganz in Q's breitem genauem Stil geschrieben ist, scheint als Abschluss der Erzählung unanstössig und sogar recht passend. Jos 5, 12 bezieht sich darauf. 32—34 rühren wenigstens in ihrer heutigen

Gestalt von Q nicht her. Der Befehl an Aron, ein Ghomer Manna לפני העדת zu legen, ist so anachronistisch, dass der Gedanke an Q, den weithin überlegenden Priester, den Sprecher von V. 10. 22^b—26, der wohl wusste, dass er sich in der Wüste Sin diesseit des Sinai von Egypten aus befand, als Verfasser von 33 f. abgeschnitten ist. Ob damit auch V. 32 fällt, wage ich nicht zu entscheiden; in ihm liegt noch nicht direkt Anstössiges. Eigentlich besteht ein Missverhältniss zwischen 32 und 33 f., sofern dort Mose das Ghomer füllen soll, hier Aron auf Mose's Befehl es füllt. Nun frage ich, sollte Q die Ausführung des Befehls unerwähnt gelassen haben? Viel verloren ist nicht an V. 32; möglich dass Reste aus Q in überarbeiteter Form darin stecken.

Handelt es sich um die Unterbringung der Ueberbleibsel, so geben sich 4. 5. 28—30 als Produkte eines Kopfes. Erstens weil 4f. auf 28 ff. vorausweisen und die Mannaspende fast nur um der Versuchung willen gegeben werden lassen, sodann weil beide gleichstark deuteronomische Farbe tragen. למען 4, der Wechsel im Numerus 4. 5 sind als charakteristisch für diese Sphäre uns bereits bekannt, erst recht 28 שמר מצותי ותורתי, auch מאנתם gehört in den D-Sprachschatz; עד אנה מאנתם ist die Kardinalfrage, welche D und seine Geistesgenossen an Israel stellen. Man könnte 28^b als Motto vor Jeremia setzen, hat der treue, sorgenreiche Mann doch immer die Frage gleichsam auf den Lippen: Wie lange, wie lange, mein Volk, weigerst du dich, Gottes Willen zu gehorchen? Unter diesen Gesichtspunkt gestellt bekommt Cap. 16 eine ganz andere Wendung. Bei Q der hauptsächlich historisch gemeinte Bericht von der wunderbaren Speisung des Volks in der Wüste, welcher zugleich freilich als willkommene Basis dienen musste, die Sabbathinstitution darauf zu erbauen, muss er hier das unbegreiflich hartnäckige Widerstreben des Volkes gegen Jahve's Befehle bestätigen und mit einem eklatanten Beispiele belegen. Das Volk widerstrebt hier fast bloss um des Widerstrebens willen. J und E erzählen Geschichte um ihrer selbst willen und aus Freude an den Geschichten, Q und D (Rd) aus draussen liegenden Tendenzen, D um sie zu Predigttexten zu verwerthen, Reflexionen

nach einem nicht eben reichen Schematismus anzuknüpfen, Q um kultische Institutionen, religiös-hierokratische Gesetze daran festzubinden. Und weil V. 20 so ganz aus dem Geiste der prophetisch-rhetorischen Geschichtsbetrachtung geflossen ist, führe ich ihn wie vielleicht 27 und sogar 28—30 auf einen Rd zurück. Auch ראו, diese Appellation an das eigene Erleben, hat in unzähligen ראיתם bei D seine Analogien. Noch eine sprechende Abweichung zwischen 29 und dem Q-Stück beachte man. י' נתן לכם השבת sagt 29, שבת קדש ליהוה מחר 23 cf. 25. Der Dativ לכם in der deuteronomischen, לי' in der priesterlichen Sphäre ist kein Zufall, sondern höchst bezeichnend. Hier der Sabbath eine Institution um des Volkes willen, dem Volke gegeben, dort eine heilige Natur(?)ordnung Gottes und der Welt. Jahve und Israel, das sind die beiden Sterne, um welche sich Leben und Lieben sowohl von D als von Q dreht, aber bei D ruht auf Israel das erste Interesse, um dessentwillen Jahve handelt, straft und gebietet, bei Q steht überall Gott in erster Linie und um seinetwillen wird vom Volke dieses und jenes gefordert. Selbst V. 32—34 mit ihrer Besorgtheit um die späteren Geschlechter למען יראו sind aus D'schem Herzen besser begreiflich. Ein אות על ידך, ein זכרון und טוטפת ist ihm unschätzbar wichtig 13, 16. 9; demselben Drange giebt er hier V. 32—34 nach. Und weiter wird man verneinen müssen, dass diese Rd-Stücke jemals unabhängig ohne Q bestanden haben. V. 4 f. 28—30. 32—34 sind Einschübe in Q, nur darauf berechnet, die im Ganzen annehmbare Erzählung Q's den speziellen Lieblingstendenzen des Rd gemäss zu retouchiren.

Ein zweiter, zusammenhängender Bericht neben Q ist aus den wenigen ihm abgestrittenen Versen nicht zu reconstruiren, sie enthalten nur Reflexion über Geschichte, nirgends Geschichte selber. V. 4 f. wird die Endabsicht des Wunders in אנסנו gesetzt und diess נסה 20. 27? 28—30 kräftiger zum Ausdruck gebracht; mit 32 ff. die Neigung, der Kindeskinder eingedenk zu sein, treulich und gutmüthig bethätigt. V. 6 f. wird derselben Feder entstammen. Die blosse Verheissung von Fleisch und Brot schien unserm R zu gehaltlos, zu materialistisch, was in Fleisch und Brot zur Erscheinung kam

und viel werthvoller als beide war, Gottes Macht und Herrlichkeit, sollte nicht verschwiegen bleiben. Diess war die Hauptsache, diess musste das Volk zuerst wissen, als die rechte Antwort auf sein kleingeistiges Murren. V. 7[b], gearbeitet nach dem Muster von 8, zog leicht diesen Vers auch heran zu sich. Auf wessen Conto 15 die Etymologie und 36 kommt, ist herzlich gleichgültig. Hat sich demnach der Schein als lägen in Cap. 16 zwei unabhängige Berichte zusammengesponnen vor, als Schein erwiesen, so ist hinzuzufügen, dass dieser Schein sich einzig durch die starke Abhängigkeit erklärt, in welcher Q's Vorstellung vom Manna trotz aller Eigenthümlichkeit dennoch vor JE steht. Diese Abhängigkeit ist nirgends eklatanter als hier. Nu 11 las Q zugleich von Wachteln und Manna, womit Gott Israel gespeist, freilich nicht sonderlich zum Frommen des Volkes. Es hiess dort, Israel habe fortwährend in der Wüste Manna gegessen; da sagt er sich, dann müsse ein genauer Schriftsteller auch gleich an der rechten Stelle, nach dem Durchzuge durchs Schilfmeer, davon reden. Nur leuchtete ihm nicht ein, dass Manna eine „laffe“ Speise gewesen sein sollte. Was Gott giebt, ist gut. Das war zu verbessern. Zugleich konnte allerhand Interessantes angeknüpft werden. Und dass die Verumständlichung des Einsammelns mit ihren Monstrositäten jünger ist als das Schweigen über diese Dinge Nu 11, wo der Erzähler voraussetzt, die Israeliten hätten das Manna gesammelt, wie man eben dergleichen Dinge sammelt — diess muss jeder Unbefangene einsehen. Für die Wachteln liessen sich jene Manöver nicht wohl mitmachen, darum verschwinden sie nach 13[a] gänzlich aus Q's Augen. Diese Wachteln sind ein Rest aus Nu 11. Q hätte ganz von ihnen geschwiegen, wenn nicht dort von ihnen gesprochen worden wäre im Zusammenhange mit מן; und einen Grund sie fallen zu lassen hatte er nicht, im Gegentheil, sie waren immerhin ein schöner Beweis der göttlichen Allmacht. So blieben sie bei ihm stehen, aber auch nur da stehen, eine lebendige Rolle in der Geschichte spielen sie nicht. Was von ihnen gesagt wird, ist aus Nu 11 abgeschrieben, nichts darüber hinaus. Ebenso zeigt sich Q in seiner Beschreibung des Manna in 16, 31 bis auf die Worte

hinaus von Nu 11 abhängig, nur was seiner Idealisirung der Speise weniger günstig schien, die Notiz über den Geschmack wich einem erhabeneren Bilde. Dass das thaugeborene Manna, welches an der Sonne zerschmilzt, gleichwohl gebacken und gekocht werden kann, muthet uns Q jetzt zu zu glauben, beweist damit aber nur, dass er in Anlehnung an JE's Anschauung sich nicht scheute, ganz unvereinbare Nebenzüge hereinzubringen. Er hat eben auch vom Manna, wie von Allem, kein klares Anschauungsbild vor Augen gehabt, sondern bloss davon gelesen, gedacht und geschrieben. „Nicht weil Q Wunderbares, Uebernatürliches erzählt, sondern weil er es unanschaulich und bloss Unangeschautes erzählt, darum halten wir ihn für einen jungen Schriftsteller, der ferne, ferne steht von den Zeiten der lebendigen Sage.

Wenn wir endlich behaupten, Q's Perikope sei durch deuteronomische Hände gegangen, so heisst diess nicht, Q habe früher als D oder Rd (den wir bisher so nannten) geschrieben. Rd nannten wir diese Hand, weil sie nur einzelne Korrekturen in einem fremden Werke anbrachte, nicht selber ein eigenes schrieb, und weil wir in diesen Korrekturen Tendenzen fortwirkend fanden, die im Dt zum ersten Male und zwar sofort ihren klassischen Ausdruck gefunden haben. Es wäre thöricht zu meinen, dass diese Tendenzen mit dem Jahre, wo die Redaktion der Königsbücher abgeschlossen wurde, gestorben seien, Dt blieb ein vielgelesenes Buch, wie in Esra, Nehemia, wie in den spätesten Büchern zahllose Spuren erhärten. Dass ein Mann selbst von ausgesprochener Vorliebe für Q dennoch Retouchen der von uns angenommenen Art in Ex 16 anbringen konnte, ist eine ganz ungefährliche Annahme, nur wird nicht Rq gerade dieser Mann gewesen sein. Trotz Wellhausen fürchte ich, dass manche deuteronomische Spuren mitten in Q-pericopen, z. B. im Josua, sich schliesslich auch nicht anders, als hier geschehen, begreifen lassen.

Dem bisher Erörterten füge ich einiges Wenige hinzu mit Rücksicht auf die im Maiheft 1880 der Th. Tijdschrift erschienene lichtvolle Abhandlung des hochverdienten A. Kuenen über Ex 16; wo zu meiner grössten Freude den hier aufgestellten sehr ähnliche Thesen vertheidigt werden.

Zu p. 294 hätte ich zu bemerken, dass ילך בחקתי im echten Q nirgends vorkommt; er mag die Phrase stehen gelassen haben, wo er einmal etwas übernahm; selber geschrieben hat er sie nie, auch Lev. 18, 4. 26, 3 sind von einer andern Feder sei es ursprünglich concipirt, sei es später überarbeitet. p. 295 ff. motivirt Kuenen seine Ansicht, V. 2—35 ständen hinter 1 nicht an ihrem rechten Platze. V. 32—34 werde das Heiligthum als bestehend, 4. 5. 22 ff. die Sabbathgebote Ex 31. 35 als ergangen vorausgesetzt. Dem Korrektor, der den Wirrwarr V. 4—11 zu Stande bringen konnte, traue ich Unachtsamkeit genug zu für derartige Anachronismen; bei Q — siehe oben — finden sie sich nicht. Das Benehmen der נשיאי העדה und des Mose 22—26 scheint mir nach Promulgation von E 31. 35 unbegreiflich, vor derselben höchst sachgemäss. Gar nicht einsehen kann ich, dass V. 2 niemals auf 1 hätte folgen dürfen. So gut LXX במדבר V. 2 ganz wegliessen, konnte bereits im text. mas. ein סין dahinter ausgefallen sein: alsdann wäre die Parallele zu Nu 20 tadellos. Aber davon abzusehen liegt in 'במ keineswegs beabsichtigte Unbestimmtheit, oder ein Gegensatz gegen eine bestimmt benannte Oertlichkeit — Nu 15, 32 ist andersartig — es soll nur betont werden, dass der Aufenthalt in der Wüste — gleichgültig für den Moment, ob sie Wüste Paran oder Sin oder Schur heisse — dem Volke Anlass zum Murren gab. Das Wort מדבר malte den Palästinensern viel lebhafter eine Reihe von Gefahren und Entbehrungen vor Augen als uns; במדבר machte die Motive des לין verständlicher als viele Worte. E 14, 3 Nu 14, 36 zeigen, dass diess auch für Q noch gilt und 3b אל המ' הזה mit seinem scharfen Accent bestätigt, dass dem Q an מדבר als Lokalität des Speisungswunders schon um des Kontrastes willen gelegen war. Und es konnte nicht bloss, es muss V. 2 hinter 1 stehen. An irgend einem Orte muss bei Q diese Geschichte vor sich gehen, da Israel nie bei ihm auf freiem Felde verweilt, da er immer Namen für die Stationen weiss, wo es rastet. Wo die Perikope auch stand, musste ihr ein Vers wie 1 vorangehen. Aber mehr. Wäre 2—35 eingeschoben, so kommt 16, 1 vor 17, 1 zu stehen und wer fühlte nicht die Lächerlichkeit des genauen Datums

16, 1 für die Ankunft auf einer Station, wo Nichts geschah? Unmöglich. So unweise ist Q nicht, dass er seine Daten dadurch entwerthe, dass er sie wie Spreu umherwürfe, unbekümmert wohin sie fallen. Nur an entscheidenden Punkten zeigt er sich so gut unterrichtet, ein kluges Verfahren, das dem Vertrauen zu seiner Glaubwürdigkeit reichen Vorschub geleistet hat. V. 35 erläutert was V. 1 will. 40 Jahre assen die Israeliten Manna, dann haben sie es zum ersten Male gleich nach ihrem Austritte aus Egypten, d. h. nach dem Zuge durchs Schilfmeer, wo sie in die Einöde traten, erhalten. Nu 1 befindet man sich im zweiten Jahr des Auszugs, in der Gegend von N 11 mindestens im zweiten Monat, und da erst hätte die Mannaspeisung angehoben? Dann stände ja Ex 16, 35 eine Unwahrheit. Q wusste: In der Wüsste giebts nirgends Brot. Israel aber lebte damals, wie die Alten erzählten, vom Himmelsbrot, d. h. dem Manna. Das brauchten sie aber bald und nicht erst im zweiten Jahre, wo sie im Begriffe waren in Kanaan einzuziehen (cf. Nu 13 f.). Darf ich eine Hypothese wagen, so grenzt nach Q die Wüste Sin hart ans Schilfmeer. Nu 33, 10 f. nennt hinter Elim die Station ים סוף zum zweiten Male, nachdem schon V. 8 die Israeliten ויעברו בתוך הים המדברה, worauf Dophka, Alusch, Rephidim und Sinaiwüste folgen. Vielleicht stand in Q urprünglich: ויסעו מים סוף. Diess las der Verfasser von Nu 33 noch, daher er von Elim 15, 27 zum Schilfmeer zurückgriff. Ein Späterer korrigirte den Uebelstand 16, 1, da man 15, 27 doch offenbar schon weit vom Meer entfernt sei. Und weil ihm das Gewissen schlug, fügte er zur Betäubung desselben eine Betheuerung der Wahrheit hinzu, schrieb: אשר בין אלים ובין סיני, während er nach Q's genauer Manier hätte schreiben sollen ובין רפידים oder mindestens ובין מדבר סיני. Habe ich Recht, so rechnete Q auf den Zug bis zum ים־סוף, wo er immer noch egyptischen Boden sah, gerade 1 Monat, 39 Jahre 11 Monate auf den „Wüstenzug". Dann steht in der That, wie 16, 34 es verlangt, die erste Mannaspende am Anfange der Reise, die Jos 5, 15 beendet war und hat „e mente auctoris" nie anders stehen sollen.

Kuenen p. 298 möchte in 35 die Worte עד באם אל

ארץ נושבת את המן אכלו für die Randbemerkung eines rationalistischen Lesers halten. Was er aber auch für möglich hält, dass diese Worte echt und vielmehr die Parallele eine durch Jos. 5, 12 veranlasste Korrektur sei, halte ich für wahrscheinlicher, an sich und weil ארץ נושבת am Ende der absichtlich betonte Gegensatz zum מדבר 2. 3. 10. 14 ist. Zur Bildung נושב cf. Num. 10, 9 נזכר und נושע. Aber ich weiss nicht, ob man es für „geheel zeker" erklären darf, dass der eine Halbvers Glosse ist. — Kuenen's Ansicht, dass V. 22—30 sekundär seien, kann ich meiner oben begründeten noch nicht vorziehen. Mit dem Verzicht auf V. 20. 27. 28—30 scheint mir seinen Einwendungen Genüge geleistet. Nur für diese Verse ist die Heranziehung von Num. 32, 6—15; Jos. 22, 16—20 erfolgreich, nur von ihrem Verfasser gilt Kuenen's Wort: hij is eens geestes kind met Nehemia, wiens bericht H XIV 15—22 (13, 22—31?) als commentaar op zijne berisping van de onbevattelijkheid der Israëlieten dienst kan doen". Kuenen hält V. 8 für Dittographie von 7^b und 6. 7^a und lässt den Rest so aufeinander folgen: 11 f. 9 f. 6 f. Doch das sind Nebensachen, die Hauptsache, dass in Ex. 16 keine Reste von JE stecken, sondern ausschliesslich Q erzählt, an dessen Text nur spätere Diaskeuasten mit bemerkenswerther Freiheit gebessert haben, hat an dem verehrten Gelehrten einen unübertrefflichen Vertheidiger gefunden. Nöldeke aber hat Recht behalten.

Kurz fassen kann ich mich über Cap. 18. Niemand denkt an Q, Jedermann erkennt E's Physiognomie. Bei E hatte Mose Weib und Kind in Midian zurückgelassen, jetzt bringt der Schwiegervater ihm diese zu. V. 2^b אחר שלחיה ist eine harmonistische Glosse des Rj, welcher nicht vergessen hatte, dass seine andere Quelle J 4, 20. 25 Mose auf der Rückreise nach Egypten von seiner Familie begleitet dachte. Aber es fragt sich, ob Rj bloss in 2^b selbständige Thätigkeit entwickelt hat. Auf weitergehende Eingriffe in den Bestand E's deutet eine Reihe von יהוה innerhalb 1—11 gegenüber dem seit 12 konstanten אלהים. Und fast regelmässig begegnet יהוה an Orten, die auch anderweitig Anstoss erregen. So gleich 1^b: כי הוציא י' את יש' ממ', wo jedes

Wort besser in J oder Rj passte. V. 8—10, wo 4 יהוה und kein אלהים zu finden ist, wird die Darstellung unangenehm überladen, voller Wiederholungen, wie sie höchstens ein Pathos begreiflich macht, mit dem E diese Geschichten nicht schrieb. Insbesondere 4 הציל in 4 Zeilen 8ᵇ—10 sind unerträglich, oder Parallelen wie הציל ישראל מיד מ׳ und הציל את העם מתחת יד מ׳. Wellhausen, der diese Anstösse empfand, meinte, Rj werde in 18, 1—12 E mit anderswoher entlehnten Zügen versetzt haben. Mir scheinen aber die Abweichungen nicht auszureichen, um die Annahme eines Parallelberichtes aus J — denn an wen sollte man sonst denken? — zu empfehlen, vielmehr erklären sich alle diese Stellen am besten aus der rhetorischen Tendenz der Füllung und Ausschmückung. Dass die überreiche Titulatur V. 1 יתרו כהן מדין חתן מ׳ allmählich dünner wird und nach V. 12 nur der חתן מ׳ amtirt, scheint nur naturgemäss. Der חתן מ׳ bekommt, was Niemand dem Schriftsteller, welcher auf so hohe Verwandtschaft stolz war, verargen wird, bei der ersten Einführung das Prädikat כהן מ׳, nachher genügt יתרו חתן מ׳ 2. 5f. oder auch bloss חתן מ׳ 7. 8. 12ᵇ ff. Mag sein, dass Rj den Namen Jethro bevorzugte und ihn ein paar Mal de suo einschob — wahrscheinlich ist diess namentlich wegen V. 9. 10 wo der Mann blos יתרו heisst und wo wir schon oben Rj thätig fanden — aber auf J dürfen wir nicht rathen. Nichts bürgt, dass J überhaupt den Namen Jethro für Mose's Schwiegervater kannte. — Die Vermuthung von Wellhausen und Dillmann, dass Cap. 18 bei E an einer späteren Stelle gestanden hätte, empfiehlt sich durch Manches; ihr ganz entschieden beizutreten verhindert mich doch der Mangel eines einleuchtenden Motivs für R sie aus der ursprünglichen Position herauszureissen.

Ex. 19—24, 11. Die Bundschliessung am Sinai.

Vielfach hat man dieser Kapitel mit ihren eigenthümlichen Schwierigkeiten durch die bequeme Annahme Herr werden wollen, in Ex. 19—24 sei durch Irgendwen ein älterer Gesetzescodex mit kurzer Einleitung und Schluss aufgenommen. Als Bundesbuch hat diese Aushülfequelle be-

sondere Liebe und Herzlichkeit von Seiten der Kritik erfahren. Da es nicht eben umfangreich ist und die Behauptungen darüber nirgends durch Vergleichung anderer Stellen in demselben kontrolirt werden können, so hatte man volle Freiheit, sich eine Physiognomie nach Belieben für das Werk zurechtzumachen, in welcher, grotesk gemischt, Züge verschiedenster Literaturperioden vereinigt erscheinen. Für die guten Dienste, die das Bundesbuch that, um uns allerhand Verlegenheiten zu ziehen, wurde es mit Ehrentiteln belohnt wie: mosaisch, beinahe mosaisch, uralt u. a. Aber die Annahme einer ganz neuen Quelle ist so lange unerlaubt als die Unmöglichkeit, mit den bisher bekannten Quellenschriften und ihren Ueberarbeitungen auszukommen, hier also Cap. 19—24 nach Form, Inhalt und sittlich-religiöser Anschauungsstufe befriedigend zu begreifen, noch nicht erwiesen ist, so lange nicht alle Wege unter den bisherigen Voraussetzungen an's Ziel zu gelangen, vergebens bewandelt sind Und gerade daran mangelt es, fast ohne solche Versuche spricht Einer nach dem Andern vom Bundesbuch und überlässt den Zuhörern das Erstaunen, wie merkwürdig in Cap. 19—24 charakteristische Züge der 2 älteren Haupterzähler oder der 2 älteren Redaktionsschichten sich kreuzen. Ich will versuchen ohne Bundesbuchfiktion fertig zu werden.

Zunächst den „Dekalog" rechnet man gern und wesentlich mit Recht wegen der Einrahmung V. 1 und 18—20 und ihrer אלהים zu E. Aber sehr früh ist der zwiespältige Charakter des Stückes aufgefallen, die lapidarische Kürze 13—16 und die breite Redseligkeit 2—12. In der That eine Erscheinung, welche, gehörig erwogen, ausreicht zur Entscheidung, dass wir die ursprüngliche Form des Dekalogs nicht mehr besitzen. Nun kann die Urform nur die von 13f. gewesen sein, knappe Sparsamkeit: so sind die langathmigen Ausführungen in 2—12 spätere Zuthaten. Bekanntlich liefert D 5 ein Nebenreferat, ich frage: wenn Jemand Ex. 20, 2—12. 17 im Dt läse ohne V. 13—16, würde er ahnen, dass sie aus einem andern Werke herübergenommen? Und nicht vielmehr ureigenstes Produkt des Geistes, der mit so ausgeprägter Individualität durch des Hexateuchs fünftes Buch

weht? Das י׳ אלהיך V. 2. 5 (mit אנכי davor) 7. 10. 12, wer als D hat es in den Hexateuch eingeführt? 1[b] ist gnesiodeuteronomisch, ebenso die Bezeichnung בית עבדים für Egypter, V. 3 nicht bloss der Form nach deuteronomisch, sondern das Fundamentaldogma jenes Buches. Zu V. 4 cf. Dt. 4, 23 – 25. 39, zu der spezialisirenden Eintheilung der Welt in 3 Schichten D 4, 18. Die Charakteristik, die Gott selber von sich entwirft V. 5f., ist im besten Geschmack des Verfassers von D 7, 9f., Jos. 2, 12—14, wo man sich auch alle Ausdrücke unserer beiden Verse zusammenholen kann. Das עשה חסד, אהב von Menschen gegen Jahve und שנא, das שמר מצותי (= 16, 28) reden vernehmlich. Die Begründung des Gebots 7[a] ist gewiss nicht ursprünglich, dazu ist sie viel zu nichtssagend und ohne Analogon in den unverbesserten Vv. 13—16, wohl aber in D's Geschmack: יהוה (vielleicht mit LXX י׳ אלהיך) und נקה. Der Hinweis auf Strafe und Lohn — wie bei V. 12 — ist spezifisch deuteronomisch. Für זכור 9 hat D jetzt freilich שמור, aber auch זכור ist ihm geläufig D 25, 17, und diese Anschauung mit ihrem Werthlegen auf gedächtnissmässige Festhaltung der Gottesgebote durchzieht das Dt nach allen Seiten. עבד und עשה מלאכה in hiesiger Bedeutung finden sich häufig bei D, die Aufzählung der vom Sabbathgebot betroffenen Subjekte erinnert von Anfang an, unwiderstehlich im Schluss: וגרך אשר בשעריך an D. V. 12[b] verräth sich als deuteronomisch schon mit למען; doch auch האריך ימיך, על הארץ oder על האדמה sowie אשר י׳ אלהיך נתן לך entbehrt nicht zahlreicher D-Parallelen. Nach alledem behaupten wir im Dekalog ein deuteronomisches Werk auf E-Grundlage. E hatte hier 10 kurze Worte, die fast nicht mehr aus V. 2—12 herausschälbar sind am sichersten noch 7[a]. 12[a]. Doch wohl auch ein Wort über Gottesverehrung an der Spitze und eins über Sabbathfeier. Diess kurze Lehrbuch versah D, wo es ihm dringlich schien, d. h. in den mehr religiösen Punkten, mit Anmerkungen, ohne doch vor den Paragraphen eine Pietät an den Tag zu legen, die wenigstens sie unangetastet liesse. So bearbeitet in D 5 war der Dekalog dem Geschmacke des Zeitalters mundgerecht, der Heiligenschein blieb nicht

aus, je mehr Dt zum Kanon aufstieg und als dann ein Jünger D's in seinem Geiste JE zu überarbeiten begann, sah er leicht, dass es sich nicht zieme, der kürzeren alten Relation den Vorzug zu geben vor der so viel herzlicheren, ansprechenden neuen Dt 5, kurz entschlossen schrieb er in Ex 20 einfach jenes ab, um durch diess geschickte Manöver beiden Versionen wohlzuthun, der in Ex, indem er den frischen deuteronomischen Wein in sie einfüllte, der in D, indem er ihr den Anschein verlieh, als sei sie von Gott höchsteigen vom Sinai herab dem zitternden Volke verkündet worden. Wahrscheinlich ein noch Späterer vermisste V. 11 die — so meinte er — glänzendste Motivirung des Sabbathgebotes durch einen Rückblick auf Gen. 2, 2. 3 und füllte die Lücke nach Kräften aus, jedoch unter dankbarer Anlehnung an Ex. 20, 4. Hätte diese Hypothese Recht, so sind die Differenzen zwischen dem Text D. 5 und Ex 20 von zufälliger Entstehung, keineswegs beabsichtigte, daher weder für D noch für Ex ein Präjudiz begründet ist. In שמור 9 und שוא 16 wird D gegen Ex זכור und שקר das Aeltere haben; in D sind einzelne ו überflüssig und die Voran- und Alleinstellung des Weibes vor das Haus und hinweg aus der kompromittirenden Nähe von Knecht und Magd, die in D. 5 und in LXX schon für Ex. 20, 17 beliebt ist, wird allerdings das Spätere und ganz Späte gegen Ex 20 sein. Uebrigens ist V. 17 D's Hand, der wenigstens einen kleinen Index der Hauptbesitzthümer eines israelitischen Hausvaters hier wünschenswerth fand, im Spiele gewesen. Wer aber diese Hypothese gewaltthätig, willkürlich, unerhört etc. tituliren will, der bedenke, dass er besser thäte begreiflich zu machen, woher V. 13—16 so schroffer Gegensatz gegen D's Darststellungsweise V. 2—12. 17 ein so überwältigender Luftzug D'schen Sinnes, D'scher Redeweise dem Leser entgegendringt. Mancher schrickt vor dergleichen Ungeheuerlichkeiten nicht zurück, z. B. der nicht, welcher in Lev. 26 das bewunderte Muster vieler, fast aller späten Propheten, aus dem sie wunderbar eifrig abschreiben und Wendungen entlehnen, nicht bloss vermuthet, sondern als zweifellos auskündet und mit ähnlichen Sicherheiten die Frage nach Q's Alter endgiltig entscheidet.

An die 10 Worte schliessen sich Ex. 20, 22—Cap. 23 eine Reihe von weiteren Verordnungen meist rechtlicher Art an. Ueber V. 22 ist unten mehr zu sagen, V. 23 ist durch seinen üblen Anschluss nach vorn, durch den auf spätere Perioden weisenden Gedanken und durch seine von Cap. 21 f. stark abstechende Umständlichkeit aus dem „Codex“ hinausgeschoben. Der Zusatz ist deuteronomischem Interesse entsprungen, welches, wo überhaupt vom Gottesdienst die Rede war, das strenge Bilderverbot nicht missen mochte. V. 24—26 sind rein erhalten, als alterthümlich viel gepriesen, aber nur weil man Q für alt hielt und darum diess Stück selbstverständlich für noch viel älter erklären musste. Es führt nicht über Zeit und Vorstellung von J und E hinauf. Gleiches behaupte ich von Cap. 21, worin ich redaktionelle Eingriffe nirgends verspüre; weiter noch von Cap. 22, wo meist Ton und Charakter der Gesetze mit 21 übereinstimmt — V. 10 fällt יהוה auf gegen sonstiges 'אל oder 'הא, LXX hat auch hier τοῦ θεοῦ. Besonders merkwürdig sind durch Prägnanz und Gedrängtheit V. 27—30, wo 27[b] späterer Nachtrag sein könnte, aber nicht wegen נשיא sein muss. Eine Ausnahme machen nur 22, 19—26, zunächst V. 24—26. In den Zusammenhang fügen sie sich schlecht, ferner fällt in diesem Kontext עמי auf und את העני, עמך der weiche Ton der Vorschrift und das absolute Verbot Zinsen zu nehmen, das man nach dem Vorigen nicht erwartet. Wer pfänden darf, darf doch wohl auch auf Zins leihen. Die Motivirung des Gebots 26 ist in Cap. 21 f. beispiellos, dagegen echt deuteronomisch; indem D an solchen Motivirungen seine Lust hat und davon lebt. Seine Sprache ist כי חנון אני. Höchstens V. 25 möchte echt sein, wenn er auch ursprünglich anderswo stand. Am deutlichsten ist Rd-Physiognomie V. 26, demnach V. 24 zu erkennen. V. 20—23 sind damit verurtheilt, sie sind durch und durch deuteronomisch und kontrastiren lebhaft gegen Ton und Willen des Umstehenden. Diese Fürsorge für גר, יתום und אלמנה ist ja nicht bloss durch D 24, 17. 20 f.; 26, 12 f.; 27, 19; 16, 11; 14, 29 für D gewährleistet. Auch die Sprache leistet Beistand. — Ebenso endlich beurtheile ich 22, 19 יחרם nach so vielen מות יומת befremdet, in D wird es

nicht selten gebraucht, בלתי und לבדי sind D's Wortschatz unentbehrlich.

In Cap. 23 heben sich von selber 3 Abschnitte heraus: 1—13; 14—19; 20—33. Der erste ist durch V. 13 förmlich abgeschlossen und dieser Abschluss könnte gut dieselben Dienste wie dem kleineren Stücke 23, 13, so dem ganzen „Codex" leisten. Nach V. 13 erwartet kein Leser noch andere Gesetze, wenn die Rede überhaupt noch nicht endete; so durfte nach V. 13 höchstens eine allgemeine Orientirung über das noch folgen, was Jahve seinerseits dem Volke zu gewähren gesonnen sei — also das was wir 20ff. wirklich empfangen. Dass dagegen ein Erzähler ursprünglich, nachdem er den Gesetzescodex geschlossen, plötzlich noch darauf verfallen sei, die Festgesetze mit Zubehör hier anzuflicken und nach einer Bestimmung über das Kochen des Böckchens mit jähestem Sprunge V. 20 anzuheben: הנה א׳ שלח מלאך לפניך, dass er — wie unbesonnen! — das Wichtigste beinahe gar vergessen hätte, wäre es ihm nicht zum Glück nach Thoresschluss eben noch eingefallen — diess ist eine Annahme von seltener Unwahrscheinlichkeit. Und dass die Festgesetze dem Verfasser von V. 14—19 ein Wichtiges waren, zeigt der Ernst, mit dem er sie einschärft. Und überhaupt, wenn es einmal im Plane des Autors lag, Verordnungen über die Feste auf Horeb geben zu lassen, so konnte er diese unmöglich wie eine schliesslich noch zwischen den Kompaktanten verabredete Klausel nachschleppen. Nein hinter V. 13 אמרתי gehört V. 20 הנה אנכי שלח. So müssten wir urtheilen ohne jede Kenntniss von Ex. 34. Beobachten wir aber den fortlaufenden Parallelismus zwischen 23, 14—19 und 34, 17—26, so wird die Ursprünglichkeit der Festgesetze im „Codex" erst recht unglaubhaft. Denn 23, 15^a = 34, 18; 15^b = 34, $21^{b\beta}$; 16^a = 34, 22^a; 16^b = 34, 22^b; 17 = 34, 23; 18^a = 34, 25^a; 18^b = 34, 25^b; 19^a = 34, 26^a; 19^b = 34, 26^b. Der einzige V. 14 שלש רגלים תחג לי בשנה ermangelt der Parallele in Cap. 34, wofern man 23^a mit ש׳ פעמים ב׳ nicht dafür gelten lässt. Aber diese Ueberschrift war zu schnell und leicht verfertigt, als dass auf sie etwas zu bauen wäre. Nicht ausnahmslos stimmen Ex. 23 und 34 wörtlich überein. Für

34, 18 כי בחדש האביב steht 23, 15 כי בו. D. 16, 1 aber stimmt mit Ex 34, 18 und, dächte ich, בו ist später als die überflüssig scheinende Wiederholung des „Monat Abib". Doch solche Differenz ist unbedeutend ebenso wie 23, 17 אל פני statt 34, 25 את und 23, 17 die Auslassung des אלהי י' hinter האדון י' von 34, 23. Eher der Rede werth ist die Abweichung V. 18, wo 23, 18ª חזבח schreibt für 34, 25 תשחט (cf. Ex. 12, 27 gegen 12, 6) und wo 18ᵇ nicht bloss עד־בקר am Versschluss schreibt gegen 34, 25 לבקר hinter ילין, sondern חלב חגי statt 34, 25 זבח חג הפסח. Am bedeutendsten differiren 23, 16; 34, 22. An welcher Stelle nun der Text, d. h. der beiden ursprünglich gemeinschaftliche, treuer erhalten sei, lässt sich a priori nicht feststellen, gewiss sind die Vorzüge auf beide Capitel vertheilt; zweifellos ist z. B. תקופת השנה Ex 34 älter als ובצאת ה'. Die Kritik wird es hier zu halten haben wie mit den 2 Dekalogrelationen, nicht in Bausch und Bogen entscheiden, sondern Fall für Fall vorsichtig erwägen — aber selbst wenn in allen Punkten Ex 23 den bessern Text vorwiese, wäre noch keineswegs hier der ursprüngliche Standort der Perikope, Cap. 34 als abschreibende Nachahmung erhärtet. Darüber hat vor aller Textkritik die höhere Kritik und nur sie zu entscheiden. Nicht bloss V. 17—19 in Ex 23 ist nachgetragen, und nicht bloss überarbeitet ist in V. 15 (was beides Wellhausen meint) die erste Hälfte der Perikope 14—19. Ist es nicht ungerecht, wenn man 2 offenbar von einander abhängige Parallelen hat, dann in der letzten Hälfte die eine, die andere wie um alle Gerechtigkeit zu erfüllen in der ersten Hälfte zum Original zu erheben? Ob freilich nicht auch schon in Ex 34 das Original mit dem Blick auf Ex 13, 3 ff. deuteronomisch bearbeitet und angefüllt worden ist, wäre eine andere Frage, deren voraussichtliche Bejahung den nicht unbegründeten Erwägungen Wellhausen's vielleicht Gerechtigkeit widerfahren lassen könnte. Das Motiv, die Festgesetzgebung aus Ex 34 hierher zu übertragen, liegt am Tage: diese Angelegenheiten erschienen zu bedeutend, um erst kurz vor dem Aufbruch vom Horeb wie zur Strafe für den kläglichen Abfall des Volkes gegeben sein zu dürfen. Der Verfasser des echten „Bundes-

buchs“ aber zeigt für diese kultischen Dinge weniger Interesse, nicht als wenn er Feste und Opfer bekämpfte, sondern weil er mit Grund darüber keine besonderen Verordnungen für nöthig hält; die Feste zum Objekt der Legislatur zu machen, wäre ihm im gleichen Lichte erschienen wie vorzuschreiben, man solle Jahve Altäre bauen.[1])

Haben wir 23, 14 ff. dahingegeben, können wir um so freudiger die Echtheit von V. 1—13 behaupten? Von V. 4 f. steht fest, dass der Verfasser, welcher in Cap. 21. 22, soweit er allein spricht, so trefflichen Fortschritt herzustellen verstand, nicht selber sich mit 4. 5 so denkwürdig in die Rede fiel. Wenn kein deuteronomischer Einschub, so sind die Verse aus einer anderen Stelle im Codex hierher verschlagen. Denn dass die Gesinnung in ihnen über die Höhe von Cap. 21 f. durchaus hinausginge und eine feiner fühlende Zeit verriethe, das hiesse wohl zu viel behauptet. Gegen V. 1—3. 6 f. weiss ich nichts einzuwenden, nur wird man 7^b lesen: ולא תצדיק רשע, dadurch wird ein guter Gegensatz zu 7^a gewonnen, die matte und ungewöhnliche Motivirung vermieden, und LXX überlieferte: *καὶ οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ*. Gegen V. 8 bin ich misstrauisch, 8^a konnte zwar gut auf V. 7 folgen, passt aber nicht in den Ton eines Gesetzbuches. auch werden im Bundesbuch die Gesetze, zumal so naheliegende, nicht motivirt, die Motivirung ist auch schwächlich und mit ihrem Parallelismus der Glieder von der knappen Sprache des Codex sehr abstechend. Ganz zweifellos hingegen ist 8^b die Begründung,

1) Wenn Oort in: De profeet. Amos (Theol. Tijdschr. 1880, Märzheft p. 143 ff.) den Verfasser von Ex. 21—23 als einen ernsten und wohlgesinnten Zeitgenossen des Amos beschreibt, welcher sowohl Gerechtigkeit als Opfer zur Ehre Jahve's verlange, Sittlichkeit fordere, aber darum den Kultus nicht verachte, so hat er mit dieser Charakterisirung gewiss mehr Recht als mit der unpsychologisch abstrakten, daher einseitig verkennenden Schilderung von des Amos Herzensstellung zu Kultus und Opferdienst. Und doch stammen gerade die Partien in Ex. 21 ff., auf welche Oort sein Urtheil gründet, aus einer ganz anderen Feder. Mit der Hyperkritik im Amos geht bei ihm die Unkritik am Bundesbuche Hand in Hand. Viel Tieferes und Verständnissvolleres sowohl über Amos wie über das Bundesbuch kann man bei Kuenen und Wellhausen lesen.

welche D 16, 19[b] für Ex 23, 8[a] erfand und die so gut gefiel, dass unser R sie unentbehrlich schätzte. Nicht minder sicher ist 9[b] deuteronomischer Zusatz, כי גרים הייתם בארץ מ' ist zu unverkennbar und auch: „Ihr wisst, wie es dem Ger zu Muthe ist“ darf man charakteristisch nennen und zur Vergleichung von Ex 20, 22 D 29, 1; 11, 2 einladen. Hätte der Verfasser des Codex 22, 20 geschrieben, so sprächen wir ihm 23, 8[a] unbedingt ab, da wir ihm jenes verweigert, liesse sich hier die schonende Behandlung eines Fremden (גר noch ohne Artikel, noch nicht Name einer bestimmten Bevölkerungsklasse) haltbar finden, auch ist לא תלחץ einfacher als 22, 20: selbst für den Ger-liebenden Rd ist am Ende ein Anlass im Urtext erwünscht, das schon einmal behandelte Thema hier neu aufzunehmen, wenn auch nicht mit neuen Motiven auszustatten. Sehr verdächtig sind V. 10—12. Nicht als wollte ich der Zeit des Bundesbuchs jede Sabbathfeiersitte absprechen; im Gegentheil V. 12 sieht beinahe aus wie die ursprüngliche Form des Sabbathgebotes in unserm Codex, d. h. dann innerhalb des Dekalogs; entschieden ist: „den Sabbath heiligen“ jünger als: „am siebenten Tage ruhen“. V. 12[b] ist wegen jedes Wortes von למען bis הגר D-isch. Und wenn, wie ich behaupte, der Dekalog zum Bundesbuch mit gehörte, so konnte der Verfasser nicht, was er oben gesagt, hier wörtlich wiederholen. Solche Lust am Immernocheinmaleinschärfen אם ישמעו war erst D und seinen rhetorisirenden Geistesgenossen gegeben. Damit fällt denn auch die hier so verlassene Erlassjahrverordnung, die mit ihrem unpraktischen Charakter und ihrer wunderlichen Zwiespältigkeit der Sorge zuerst für den Acker ארצך, der auch im siebenten Jahre seine Ruhe haben soll, daher nicht zu besäen und bestellen ist, sodann für die אביוני עמיך (22, 24) und für חית השדה die essen sollen was der Acker trotzdem bringt, mit der Behäbigkeit des Stils 10. 11[a] תשמטנה ונטשתה ferner תאכל ואכלו, auch noch dem specialisirenden כן תעשה לכרמך לזיתך ganz aus D'schem Holz geschnitten scheint. Trefflich ist Wellhausen's Gedanke, innerhalb Ex 20—23 „Ihr“ statt „Du“ als Leitfaden zu benutzen, „um jehovistische Zuthaten zu entdecken“; nur muss man nicht meinen, weil jedes „Ihr“

redaktionell, sei jedes „Du“ echt. Der deuteronomischen Redeweise ist der häufige Wechsel von Sing. und Plur. in der Anrede Bedürfniss. Um des „Ihr“ willen und weil er eine „predigtartige Mahnung“ sei, wie die Späteren sie so liebten, entzieht Wellhausen V. 13 dem Codex. Aber am Schluss der Gebote scheint eine kurze Mahnung, der jedes למען abgeht, am Platze; der Plur. ist, wenn nicht unvermeidlich, so doch eine wohlmotivirte Ausnahme und Gottes Namen zu הזכיר erinnert vortheilhaft an 20, 24. Ungern widerspreche ich einem Wellhausen, aber so bestimmt wie er wage ich V. 13 nicht aufzugeben.

Und 20—33? Den Eindruck bekommt man rasch, dass so breit und sich wiederholend nicht J nicht E geschrieben haben könne. Andererseits ist nicht unwahrscheinlich, dass Jahve, nachdem er dem Volke erklärt, was er von ihm fordere, nun auch erkläre, was er als Gegenleistung einsetze. Demnach wird ein echter Kern den Versen zu Grunde liegen. Wellhausen hob 22[b]—25[a], 31[b]—33 als Zuthaten von Rj heraus, der Rest sei von J. Aber jedes Wort von 31[b] ff. hätte auch der Verfasser von 28 ff. sagen können, und nach dem Verbot לא תכרת להם etc., das keineswegs mit 29 f. in Konflikt steht, dürfte vernünftigerweise nicht wieder Jahve als Subjekt eintreten. Der Zusammenhang von 27—33 ist so: Ich, Gott, will meine Schuldigkeit thun und die dir hinderlichen Völker auf eine dein Wohl möglichst wenig beeinträchtigende Art vertilgen, nur darfst auch du mir nicht durch Bündnisse mit ihnen entgegenarbeiten. Einen Schnitt zwischen 25[a] und [b] zu machen, scheint mir unerlaubt, gerade auch die Verheissung langen Lebens, ohne Krankheiten, ohne Fehler- und Krüppelhaftes, viel Kindersegen ist in D's Manier, מחלה erinnert an Rd Ex 15, 26. V. 20—22[a] hinter einander gelesen befriedigen auch nicht ganz, שמע בקולו fordert schon 21 ebenso energisch wie 22[a]. Kurz es gelingt nicht, den echten Bericht von den weit überwiegenden Erweiterungen zu säubern. Möglich, dass am meisten 20 f. ziemlich rein geblieben sind, möglich, dass R sich diessmal entschloss unter Streichung der allzu schlichten Rede Gottes in J oder E hier und da ihre Winke und Ausdrücke acceptirend eine neue, glänzendere

zu verfertigen, möglich, dass Rj und Rd in das Verdienst der Bereicherung des Ursprünglichen sich theilen. Ueber diese Möglichkeiten hinaus konnte ich nicht kommen.

Für den Verfasser des Echten in Ex 20—23 halte ich E. אלהים 20, 1 liefert das Präjudiz, eine Bestätigung der Gottesname 20, 20; für den Dekalog hat auch Wellhausen E's Autorschaft zugestanden. Ich fordere ein Gleiches für 20, 24—Cap. 23. Der Gottesname im Bundesbuch ist durchgehend אלהים mit oder ohne Artikel. Andere Indicien fliessen hier natürlich spärlicher. Man darf nicht erwarten, jedes einzelne Wort in der einzigen Gesetzessammlung, die E schrieb, mit einer Anzahl von Parallelen aus seinen, oft auch sehr verstümmelten historischen Stücken belegen zu können. Alle positiven Merkmale aber, die man auftreibt, führen zu unserer Hypothese. אמה 21, 7. 20. 26. 27. 32 sagt E für שפחה. עם נכרי 21, 8 cf. 18, 3, יזיד 21, 14 cf. 18, 11 איש על רעהו 21, 14 cf. Ex 2, 13 ילד 21, 22 cf. viele Stellen von E (Ex Cap. 1. 2!) אסון 21, 22 f. cf. Gen. 42, 4. 38; 44, 29 בעיר 22, 4 cf. Gen. 45, 17 אנשי קדש 22, 30 cf. אנשי אמת 18, 21 א׳ חיל 18, 25 (אנשי שם Gen. 6, 4?) רשע 23, 1. 7 cf. 2, 13. Ganz beharrlich spricht das Bundesbuch vom אדון des עבד und der אמה, von einem בעל für Weib, Vieh und sonstigen Besitz: בית 22, 7 בור 21, 34. Diess ist E's Sitte, der Gen. 20, 3 Sarah בעלת בעל nennt. Bei J hingegen Gen. 18, 12 redet Sarah von Abraham per אדני, wie dort auch sonst אדון dem בעל vorgezogen wird. Da nun 24, 3 die Gottesoffenbarung vom Horeb sowohl דברים wie משפטים umfassend gedacht wird, משׁ׳ aber 21, 1 gerade so überschriftlich durch אלה als Inhalt von Cap. 21—23 wie דברים 20, 1 als Inhalt von Cap. 20 bezeichnet werden, so betrachten wir mit Fug beide Abschnitte als zusammengehörig und führen wenn einen, so beide auf E zurück. Unter dem Beistand der sprachlichen Indicien thun wir diess um so sicherer, weil Kürze und Gedrungenheit die gesäuberten דברים in gleich hohem Grade wie die משפטים auszeichnet und weil die gleiche Anschauungsweise, gleiche Grundsätze und Grundforderungen in beiden sich geltend machen. Fast zu jedem der 10 Gebote lassen sich aus Cap. 21—23 Einzelsätze herausschreiben (besonders cf. 23, 1 und 20, 16 im Text

von D 5, 17) und doch verhalten sich jene zu diesen nicht wie Parallelen aus zwei verschiedenen Schriften, sondern wie eine Sache vom Standpunkte des jus aus hier, von dem des fas aus dort betrachtet. Der Haupteinwand Wellhausen's gegen die Identität des Verfassers liegt ausserhalb der Perikope; er wird unten erledigt werden. Vorläufig treten wir an die Untersuchung von Cap. 19 mit der Einsicht, dass E eine feierliche Promulgation von Verordnungen theils ethisch-religiöser, theils juridisch-ethischer Art am Horeb berichtete und dass dieser sein Codex mindestens einmal von deuteronomischer, vielleicht auch schon von Rj's Hand sehr stark überarbeitet worden ist.

19, 1. 2^a werden Q angehören, sicher nicht mehr, wie auch der Rest des Capitels nicht. 19, 1 scheint freilich nicht ursprünglich bei Q zwischen 17, 1 und 19, 2^a gestanden zu haben, sondern aus seiner Stelle hinter 2^a von Rq herausgerückt zu sein, um ויחן bequemer an ויחנו anzuschliessen. Das Datum ist gewiss cf. 16, 1 der 15. Tag des dritten Monats, 24, 15ff. wird die Chronologie sorgfältig weitergeführt.

19, 2^b rechnen wir zu E, obwohl auch der Autorschaft J's sich nicht viel entgegensetzen liesse. Einen ernstlichen Anstoss bringt schon V. 3. Mose — heisst es — stieg herauf zu Gott (vielleicht mit LXX: εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ?) da ruft ihm Jahve zu מן ההר. Wenn ich Jemandem vom Berge aus zurufe, so bin ich oben und er unten, ist also noch nicht heraufgestiegen. 3^a schon wegen 'הא ist von E, 3^b ganz gewiss von anderer Hand. עלה 3^a fordert ein ירד; 7 aber heisst es: ויבא משה. 3^b—8 hängen eng zusammen. Gott ruft vom Berge aus dem Mose etwas zu, Mose steht also unten, dazu passt trefflich 'ויבא מ. Er ruft die זקני העם, entledigt sich seines Auftrages, כל העם verspricht Gehorsam, was Mose sofort an Gott zurückmeldet. Dabei ist der Ausdruck וישב gegen die Terrainverhältnisse indifferent. Der Uebergang von זקני in עם ist uns seit 4, 29ff. nicht mehr auffällig; auch diess trägt bei für E die Perikope unzugänglich zu machen. Nach den willigen Erklärungen des Volkes V. 8 frappirt die Rede V. 9^a nicht wenig; vollends 9^b ist reine

Parallele zu 8^{b}. V. 14 kommt, was wir nach 3^{a} bei E erwarten, וירד מ׳ מן ההר. V. 14^{b} passt gut zu 14^{a}. Nicht so V. 15. V. 15 steht sachlich neben, nicht hinter V. 14, ist also aus einer andern Feder. Aus offenkundigen Gründen ziehen wir 17 und 19 zu E. Damit fallen ihm Stücke aus V. 16 ebenfalls zu und als Beauftragung mit dem 17 Ausgeführten 13^{b} und wegen 14^{b} der V. 10. So ergiebt sich eine befriedigende Erzählung: 2^{b}: Israel lagert sich gegenüber dem Berge — der nicht genannt wird, sonst bei E immer חרב heisst — Gott wohnt daselbst, daher steigt Mose zu ihm herauf, erhält Auftrag, das Volk zu heiligen und übermorgen auf ein Zeichen mit dem Widderhorn aus dem Lager heraus Gott entgegenzuführen, er thut, wie ihm befohlen, führt das Volk an den Berg und V. 19 beginnt ein Gespräch Gottes mit Mose. Nichts vermisst man in diesem Bericht, erwartet nach 19^{b} nur die Worte, welche Gott zu Mose geredet. Was Cap. 19 folgt, ist bestimmt anderer Abkunft. Wie kann Gott, nachdem er V. 19 schon im Gespräch mit Mose ist, 20 noch auf den Berg herabsteigen? אל ראש ההר 20^{ab} fällt auf, vorher nie so. הר סיני nennt E den Berg nicht, V. 20^{b} ist ganz unbegreiflich in der Situation von 17. 19. Nachdem das Volk 16^{b} solche Angst gezeigt hatte, versteht man V. 21, der doch an 20 festhängt, nicht. Die genaue Erfüllung von 21 f. ist V. 25. Dagegen sind 23 f. längst als ausgleichende Einschübe R's erkannt. Indem er selber darauf aufmerksam macht, dass V. 21 f. hier eigentlich störend und überflüssig seien, will er vermeiden, dass der Leser daran Anstoss nimmt. Die Schuld daran soll gleichsam Gott zugeschoben werden. V. 24 wirkt ein so lebhaftes Interesse für Aron herein, dass schon desshalb Rj seine Hand im Spiele haben muss. Uebrigens war von הגביל und קדש des Sinai die Rede noch nicht gewesen, nur קדשתם V. 10 und הגבלת את העם 12 das sind redaktionelle Freiheiten. V. 20 f. 25 (und V. 22 wird sich kaum davon losmachen lassen) sind ebenso fraglos von J wie 23 f. von Rj geschrieben. Natürlich kann bei J der Bericht von den Sinai-Ereignissen nicht so kahl mit V. 20 angehoben haben. Suchen wir im Früheren Reste seiner Relation, so ist uns der Name סיני ein Fingerzeig, ferner die Vorstellung vom ירד Jahve's auf den Berg und seine hohe

Ehrfurcht vor dem Platze, da Gott seinem Volke sich genaht. Vortrefflich passt zu dieser Vorstellung eine grossartige Beschreibung der Naturrevolution, welche mit Gottes Herabfahrt verbunden war. Wenn V. 18 מפני ein *πρὸ τοῦ* nicht *διὰ τὸ* vertritt oder V. 20^{a} als resumirende Zusammenfassung des Vorhergehenden genommen wird, so kann man V. 18 eine vorzügliche Vorbereitung vor 20 f. nennen. Gen. 19, 28 J vergleiche man zu $18^{b\alpha}$. Die Notiz 18^{b}, dass der ganze Berg sehr bebte, rührt bestimmt nicht von E her, der kurz zuvor gesagt 16^{b}: Und das ganze Volk bebte im Lager. Also denken wir füglich an J, zu dessen Art auch 15 und 16 bis על ההר nicht übel passen. V. 11 und 12 fallen mit dem Bisherigen als dessen Vorbereitung aber auch durch ihre eigene Schwere zu J. In 11 redet Jahve mit Mose; dass er diess thut, muss J irgendwo gesagt haben: ungesucht bietet hierfür 9^{a} sich dar. הנה c. part. אנכי sind uns günstig, בא אליך deutet geschickt das V. 20 f. Erzählte an. בעב הענן hat in 16^{a} seinen Kommentar, וגם ist bei J beliebt und בך יאמינו erinnert an 14, 31; 4, 1. 5. 8. 9 bei J. Da 9^{b} weiter nichts ist als eine durch, wer weiss welchen? Zufall entstandene Dublette von 8^{b}, so wäre als J's Eigenthum aus Cap. 19 herauszustellen: 9^{a}. 11. (12. 13^{a}?) 15. 16^{a}. 18. 20. 21. 22. 25, Gott spricht mit Mose — nicht etwa schon auf dem Berge, sondern ohne Feierlichkeiten vertraulich unter vier Augen (Ex 4, 1—12), daher weder ein Kommen und Weggehen Mose's noch ein solches von Gott 9^{a}. 15^{a} berichtet zu werden braucht. Gott theilt dem Mose seine Absicht mit, ihm in einer grandiosen Sinaitheophanie unter Beweisen höchster Gunst die höchste Beglaubigung zu ertheilen. Auch hier wird eine dreitägige Frist der Vorbereitung des Volkes gewidmet worden sein, und so gefahrdrohend ist des heiligen Gottes Nähe, dass, als er wirklich im gewaltigen Gewitter auf den Berg herniedergestiegen ist, er den Mose noch einmal beauftragt, das Volk zur alleräussersten Vorsicht zu mahnen.

Der Hauptunterschied zwischen der E- und J-version ist also der, dass bei J Jahve erst vom Himmel auf den Berg herabsteigt, während er bei E schon vorher dort wohnt. Damit ist gegeben, dass bei J die Theophanie glänzender

gehalten sein muss, als bei E. Bei J ist das Furchtbare und Gefährliche Gottes Nähe überhaupt, die dem Volke einmal zu Theil wird, bei E weniger dieses als die einmalige Situation, wo Gott mit dem Volke in einen gewissen Verkehr tritt. Dass Rj nicht jedes Wort der Quellen sauber an seinem Platze aufbewahrt hat, zeigt sich wie überall, so hier; in der Mitte des Capitels hat er beide Relationen, gewiss auch nicht ohne eigene Zuthaten, so innig verwoben, dass der Versuch der Kritik, für jeden Halbvers und jedes Wort die Quelle zu erfinden, statt Anerkennung Tadel verdient.

Aber mit E, J und einigen redaktionellen Bindestrichen sind auch wir nicht ausgekommen. Zwar V. 9^b hat nie Jemand mit Absicht dort aufpostirt, wo er uns jetzt neckt und über 23 f. sind wir einig, über 22 mögen wir es nicht werden, aber 3^b—8? Und 12. 13^a? So gewiss der Widerspuuch zu 3^a E als Verfasser von 3^b—8 ausschliesst, so gewiss dem J das Gleiche zustösst, weil Jahve, der erst V. 20 auf den Sinai herabsteigt, nicht schon 3^b „vom Berge aus“ rufen kann, so gewiss weisen sämmtliche Indicien unsere Verse in die deuteronomische Redaktionssphäre. Der rhetorische Parallelismus 3^b trägt D'sche Prägung, בית יעקב steht einzig da im Hexateuch und selbst בית ישראל 16, 31 schien textkritisch nicht unantastbar. Die Einleitung mit כה אמר oder כה תאמר verräth längere Uebung in prophetischen Formeln und enthält immer ein Präjudiz gegen E und J, die an der Wiege des Prophetismus standen. 4^a אתם ראיתם אשר עשיתי למ׳ ist D's Fleisch und Bein cf. D 29, 1. Wer sich überzeugen will, wie hohen Werth D legt auf die persönliche Erfahrung (ראה) der Gottesthaten, lese 1, 19; 3, 24; 4, 3, 9. 34 f.; 1, 30; 3, 27; 7, 19; 11, 2. 7. $4^{a\beta}$ erinnert an D 7, 18. עשה ist das Thatwort, das Gott am öftesten von Gott prädizirt; und ohne bestimmte Parallele fühlt jeder die deuteronomische Stimmung im: „Ich habe Euch auf Adlersflügeln getragen.“ ואבא אתכם אלי, so fährt der Verfasser fort. Zu mir? An den Sinai? Dann schreibt hier wohl E, der den Horeb als Gottes Sitz betrachtete? Allein konnte das so unendlich verdienstvoll heissen, wenn Jahve sein Volk zu sich in die Wüste führte? Eine höchst unnatürliche Interpretation! Das Land

Kanaan ist gemeint, das Jerusalem birgt und den Tempel. Das ist dann ein echt deuteronomischer Anachronismus wie ihn nicht der einfache Erzähler begeht, sondern der Prediger, der immer weniger an das Erzählte denkt, als an die Zuhörer und wie er praktisch auf sie wirke, der daher unwillkürlich, wenn er Reden Jahve's einflicht, als die Angeredeten nicht jenes längst gestorbene Geschlecht, sondern die eigene Generation, seine Zeitgenossen fühlt und darnach handelt. Grundsatz in D ist: Nicht mit Euern Vätern bloss hat Gott den Bund am Sinai geschlossen, sondern mit Euch, die Ihr heute vor mir stehet. Dieser Satz musste ein Keim werden zu Ungeschichtlichkeiten aller Art. Noch dazu ist הביא in D der technische Ausdruck für die Einführung Israels durch Gott aus Egypten nach Kanaan. V. 5f. bestätigen durchgehend das gewonnene Resultat. Gehorsam als die Bedingung der Gottesvolkschaft und die Beschreibung dieser Gottesvolkschaft sind materiell so zweifellose Merkzeichen D'schen Geistes, wie formell jedes Wort fast vom שמע בקול an. שמר ist Lieblingswort dieses konservativen Ingeniums, mochte seine Konservativität auch oft eine eingebildete sein, zu את בריתי cf. D 4, 13. 23; 5, 2; 28, 69ᵇ; 9, 9. 11. והייתם לי סגלה מכל העמים muss aus D 7, 6; 14, 2 geflossen sein, zu diesem Stolz Israels gegenüber allen anderen Völkern der Erde cf. auch D 4, 7f. Und wenn hier nach העמים hinzugefügt wird: כי לי כל הארץ während D sowohl 7, 6 wie 14, 2 hat אשר על פני האדמה, so gestehe man ein: Rd ist noch deuteronomischer als D selber. Dergleichen ist ja nicht beispiellos. Cf. D 10, 14f. Die V. 6 gepriesene ממלכת הכהנים ist zwar einzig im A. T., doch wird Keiner leugnen, dass Gedanke und Ausdruck vor der deuteronomischen Epoche kaum entstehen konnten, dass dieses Ideal die Züge einer nichts weniger als jugendfrischen Zeit trägt. Zu גוי קדוש, was noch vielmehr sagt als 22, 30 ואנשי קדש תהיון לי vergleicht sich von selber D 7, 6; 14, 2 עם קדוש אתה לי', namentlich wenn man neben 14, 2 das so nahe 13, 19 liest und neben 7, 6 den benachbarten V. 7, 9. Auch D 5, 20—25 verfliessen die זקני העם als Repräsentation des Volkes in das Volk überhaupt, wie hier V. 7. 8. Bemerkenswerth bleibt wie diese זקני העם fast immer an Stellen

debutiren, wo wir Spuren von Ueberarbeitung wahrnehmen und wie sie nie die Energie baben, sich im Laufe der Erzählung zu behaupten — was an Aron's Schicksal in den Plagenberichten erinnert. Der Brustton', in welchem 8 das Volk antwortet, würde, selbst von den Geboten des Zusammenhangs abgesehen, für Rd zeugen. 3ᵇ—8 ist eine Produktion des Rd ganz aus eignen, d. h. in der Schule des D gelernten Mitteln. Die Theophanie in Cap. 19 kam ihm zu plötzlich, zu unvorbereitet. Zu Rd's Zeiten waren die Juden schon etwas schreckhafter Natur. Es sah in JE ja fast aus, als hätte die Sinaitheophanie dem Volke nur Grauen und Entsetzen verursacht, dem sie doch sein köstlichstes Kleinod „den Bund" brachte: da musste Abhülfe geschafft, es musste zwischen den Sinai-Kompaktanten zuvor, wie es der Brauch wollte, Gruss und Handschlag gewechselt werden. All diess erreichte man und hatte Gelegenheit, so schöne Worte wie סגלה, wie ממלכת כהנים, wie עם קדוש, welche auch bloss schreiben zu können schon tief erbaulich war, einzuflechten, wenn man es wagte, Jahve einige einleitende Verse in den Mund zu legen, und das Volk freudige Zustimmung erklären zu lassen. Natürlich kann 9ᵇ erst mit oder nach 3ᵇ—8 eingeflossen sein.

Noch sind über die schwierigen Verse 12. 13 einige Worte von Nöthen. Wir würden sie vielleicht zu J rechnen, wenn sie — wenigtens in jetziger Form — nicht neben 21 f. unerträglich wären. Die relativ einfachste Erklärung scheint mir folgende: Rj vermisste, als er 9ᵃ—11 aus E und J zusammenarbeitete, eine Warnung, den hochheiligen Berg auch nur zu berühren. Etwas ähnliches mochte J andeuten, dankbar und eifrig folgte er dessen Fingerzeigen. Und wie es zu gehen pflegt, um dem eigenen Werke grösseres Gewicht zu verleihen, wurden die schärfsten Ausdrücke nicht gespart: מות יומת לא יחיה ־ירה יירה ־סקול יסקל. Ist das nicht eine entsetzliche Stufenfolge, eitel Blut und Verderben? So däuchte sich Rj eindringlicher und an geeigneterer Stelle gesagt zu haben, was freilich J wenn nicht schon hier, so gewiss V. 21 f. auch brachte. Es ist 23 f. ein Versuch, seinen eigenen Einschub mit J zu versöhnen. Die Antwort Gottes auf Rj's Einwand

konnte nur die ziemlich barsche 24 sein; die Erklärung, welche Gott dort ablehnen muss — die Kritik kann sie geben.

Am Schlusse von Cap. 19 ist bei J Mose unten beim Volk, fern von Gott; bei E Mose im lauten Gespräch mit Gott, das Volk Zeuge. Ob 20, 1 hiervon die Fortsetzung ist? Man erwartet lieber ein Wort, wie denn das Volk sich zu dieser Gottesoffenbarung verhielt. Sollte es immer bloss passiv dem zuhören, was Gott zu Mose sagte? Nach den verschiedensten Versuchen hat sich mir folgende Lösung der Schwierigkeiten in Cap. 19. 20 am meisten empfohlen. 20, 18—23 ist ein Konglomerat, an dem ausser Q fast alle hexateuchischen Schriftsteller Antheil haben. V. 23 ist verdächtig schon wegen Plur.: תעשון neben 24. V. 22[b] ראיתם schrieb der Verfasser nicht, von dessen Hand wir weder vorher im Dekalog noch nachher im Bundesbuch einen sicheren Plural besitzen. 19, 4 hat Licht über אתם ראיתם verbreitet; und wir sind höchlich überrascht zu hören 22, dass Gott מן השמים zu Israel gesprochen habe. Beim Verfasser von 19, 3[a] doch nicht, oder wäre Mose in den Himmel gestiegen? und erst recht nicht beim Verfasser von 19, 20. Auch hatte Keiner von beiden bisher Gott עם בני י' redend eingeführt. Auch 20, 22[aβ] erinnert stark an 19, 3[b]. Unklar in seinem Verhältniss zum Kontext ist 22[b] auf alle Fälle Man weiss nicht, ob die neue Gesetzespromulgation mit 23 oder mit 24 anhebend gedacht werden soll. Die Einleitung bleibt matt und gezwungen, wie man auch V. 23 ob nach hinten oder nach vorn festknüpfe, und 22 f. sind keineswegs bloss um des Plurals willen gegen die folgenden „Du" als Zuthat erwiesen. Und zwar als Zuthat eines Verfassers, der die Sinaioffenbarung mit einem Akte zwischen Gott und dem ganzen Volke beginnend sich vorstellte. Dagegen ist 19—21 durch den Gottesnamen E als Verfasser gesichert. Das Volk bittet Mose, es nicht dahin kommen zu lassen, dass Gott mit ihnen rede, sie würden sonst sterben; wenn er, Mose, mit ihnen spreche, so wollten sie ja gerne gehorchen. V. 20 ermahnt Mose sie zwar Muth zu fassen, thut 21 aber doch nach ihrem Wunsche. Dass vor 19—21 Gott schon zum Volke gesprochen habe, kann ich bei bestem Willen

aus 19^{b} nicht herauslesen. Vielmehr das Gegentheil. Warum fürchten sie Tod, wenn doch gerade die Rede 20, 1—17 ohne jede tödtliche Wirkung erfolgt war? Hätte bei jener Auffassung in 19^{b} ein עוד fehlen können? Ich weiss auch nicht ob V. 18 Jemandem den Eindruck macht, als habe das Volk soeben eine längere Rede angehört. 18 hat Sinn nur, wenn er den ersten mächtigen Eindruck beschreibt, den Gottes Nähe auf die Israeliten machte. Warum sagt V. 18 nicht, dass die 10 Worte Gottes das Volk so erschreckten? Alle Schwierigkeiten lösen sich, wenn Gott zum Volke direkt weder bei E noch bei J redete. Auf 19, 19 liess E eine Notiz von des Volkes Angst folgen, dadurch veranlasst 20, 19. 20. 21. Erst hierauf 20, 1: Und nun redete Gott alle diese Worte, wo der Dativ ursprünglich gefehlt haben könnte, weil in Wahrheit Cap. 20—24 hauptsächlich dem ganzen Volke, wenn auch unmittelbar nur dem Mose galten. Auch bei E ist Jahve zu erhaben, als dass ganz Israel seiner Ansprache gewürdigt werden dürfte, auch bei ihm muss Mose der harrenden Menge Gottes Worte vermitteln. Fragt man: Wie wusste denn das Volk, dass Gott mit ihm reden wollte V. 19^{b}, so ist die Antwort, dass sie es aus all den Vorbereitungen mit Recht erschlossen, wozu sonst hatte Mose sie aus dem Lager geführt, als um sie Gott vorzustellen, damit er ihnen seinen Willen verkünde. Ein Sehen Gottes war ja überhaupt unmöglich; die Nähe Gottes hatten sie alle Tage, zumal so lange sie am Horeb lagerten; wenn so Ausserordentliches geschah, so blieb nur übrig: der Herr wollte sie seine Stimme hören lassen, seine Gebote ihnen kund thun. Und wirklich sprach er ja 19, 19 mit Mose; der Gottesmann blieb unversehrt, trotzdem wuchs das Grauen der Anderen — 20, 19 ist ausreichend, ja psychologisch fein motivirt. Zwar V. 18 ist von Rj, der in Cap. 19 E und J zusammengeschmolzen hatte und nun gewandt Züge aus beiden Quellen vereinigte um וינעו '18^{b} und V. 19 noch reicher zu motiviren. Jedenfalls ist in 18 ein Satz E's untergegangen, und wenn nicht in 19. 21, so ist in 20 die Redaktion gewiss thätig gewesen, schon um des בא הא' willen.

Dass Rj kühn genug war, eine Umstellung vorzunehmen,

wie die ihm von uns Schuld gegebene des Dekalogs, bestreitet Niemand, der ihn früher aufmerksam beobachtet hat. Nur hat er allerdings nie zwecklos, bloss zum Vergnügen seine Vorlagen korrigirt. Hier liegt das Motiv nicht fern. Der Dekalog als Grundlage und Anfang der bedeutsamsten Gottesoffenbarung in seiner alten Form durch Kürze und Strenge, durch Vollständigkeit und Knappheit glänzend ausgezeichnet, wie er gesprochen ward aus dem Sinne der Besten im damaligen Israel, ein Glaubens- und Lebensbekenntniss aller Treuen, eine Zusammenfassung von Allem, was an Ernst und Frömmigkeit im Volke lebte und schlummerte, musste dem Rj ganz besonders imponiren, hatte vielleicht auch schon in weiteren und weitesten Kreisen grosses Ansehen erlangt. Diesen Dekalog schien es nicht angebracht, so ganz einfach vor die „Rechte" zu stellen. Er musste eine Ausnahmestellung, die er de facto vielleicht schon besass, die ihm Rj begeistert zusprach, nun auch literarisch anerkannt bekommen. Seine Promulgation musste allein den ersten Akt der Sinaioffenbarung ausfüllen. Und wenn der erste Akt sich doch auch formell vom zweiten unterscheiden sollte, was lag näher als diese „10 Worte", die für ganz Israel verpflichtend waren, auch an ganz Israel von vornherein gerichtet sein zu lassen? Einfache Erwägungen führten zu dieser Auskunft, der Text fügte sich leicht. Es brauchte nur 20, 1 vor 20, 18—21 geschoben und der Dekalog an 20, 1 festgehalten, dafür der Rest des E-Codex mit einer neuen Einleitung 20, 22[a] versehen zu werden. Damit war schnell und sicher die bis heut herrschene Vorstellung ermöglicht: 2 Akte der Sinailegislation, die Constituante 20, 2—17, die Grundrechte für das ganze Volk durch Gott verkündet, und 20, 24—23: Gott vereinbart mit dem Volksvertreter die Einzelrechte. Ganz D fusst bereits auf dieser Anschauung, deren prägnantester Ausdruck Ex. 20, 22 lautet: ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. Hiermit vergleiche man D. 4, 13. 36 מן־השמים השמיעך את קולו ליסרך.

Wegen D muss bereits Rj diese entscheidende Aenderung vollzogen haben — seine vordeuteronomische Existenz wäre somit schlagend bewiesen — dennoch stammt V. 22[b]

und 23 erst aus einer deuteronomischen Feder. Wegen 19, 4 und im Vergleich mit den sonstigen Spuren redaktioneller Arbeit innerhalb 20—24 ist so zu entscheiden. Sollte diese Hypothese, welche sich mir vor der eindringenden Untersuchung von Cap. 21—24 aufdrängte, sich stichhaltig erweisen, so würde damit jeder Grund gehoben sein, Dekalog und Bundesbuchcodex verschiedenen Verfassern zuzuweisen.

In Ex 19—24, 11 ist E der Hauptberichterstatter. 24, 3—8 bilden den Abschluss von Cap. 20—23, müssen daher im Wesentlichen auf E zurückgehen; die 12 מצבות und die נערי בני י׳ begünstigen diese Annahme. Doch so gut wie Rj für אלהים wiederholentlich י׳ setzte, kann er auch Anderes geändert haben. V. 3 z. B. wäre ganz entbehrlich. Und der Eindruck der ganzen Bundschliessungsceremonie ist meines Erachtens von der Art, dass man gern geneigt ist, eine grosse Selbständigkeit der Redaktion und tiefe Eingriffe von ihrer Seite einzuräumen. Höchst mysteriös bleiben die noch unbesprochenen Verse. V. 1. 9—11 klingen in Manchem, wie in den Namen ganz auffallend an Q's Liebhabereien an; fügen sich aber durchaus nicht zwischen 19, 2ᵃ und 24, 15 ff. (wo Q's Relation bestimmt wieder einsetzt). Sie mögen — und vielleicht gehört V. 2, ganz so wie er ist, dazu als Fortsetzung des Befehls 1ᵇ והשתחויתם מרחק — ein späterer Nachtrag in Q sein, mit der Tendenz, in gewissem Grade neben Mose auch die Repräsentanten der nachexilischen Gemeindeleiter in Juda an höheren Offenbarungen wenigstens der Herrlichkeit Gottes, theilnehmen zu lassen. Erinnern darf ich an Dt. 31, 9, wo Mose sein Exemplar der Thora an die Priester und an כל זקני ישראל überliefert.

Cap. 24 ist vielleicht das räthselvollste im ganzen Exodus; wenn überhaupt, so kann Entscheidendes über es nur nach sorgfältigster Analyse von Cap. 32—34 festgestellt werden. Doch sind es zum Glück nicht die wichtigsten Fragen, die in Cap. 24 zur Erledigung zu kommen wünschen. —

Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium.

Von
Prof. Dr. H. Holtzmann.

3.

Die Frage nach dem Zweck.

Unter Voraussetzung der apostolischen Echtheit unseres Briefes erklären diesen die meisten Ausleger für wenigstens mit veranlasst durch mehr oder weniger bedenkliche Zustände der angeredeten Gemeinden.[1] Im Prinzip zwar sei das neue christliche Dasein errungen und festgestellt gewesen. Bereits aber war das Christenthum etwas Traditionelles geworden, in Halb- und Namenchristenthum verkommen; die erste Erregung, aber auch die erste Liebe war gedämpft; Fremdartiges drohte zu Hauf hereinzudringen. Lauheit und Stumpfheit, Egoismus und Weltsinn machten sich breit; die Frische des eigenthümlichen christlichen Geistes war erlahmt; derselbe vermochte das Unchristliche nicht mehr sicher und scharf zu unterscheiden. Auf Erneuerung und Wiederbelebung des christlichen Bewusstseins überhaupt arbeitet daher der Brief hin (5, 13 *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον καὶ ἵνα πιστεύητε* (oder *τοῖς πιστεύουσιν*) *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*.

Aber Huther hat doch wohl Recht, wenn er unter einer derartigen Voraussetzung Stellen wie 2, 13. 14. 20. 21. 27;

1) Lücke und seine Nachfolger bis auf Rothe: Der erste Brief Johannis, S. 4 f.

3, 5. 14; 4, 4. 16; 5, 18—20 unbegreiflich findet.[1]) Das Lichtbild, welches hier von dem christlichen Leserkreise entworfen wird, verträgt sich nicht mit den tiefen Schatten, von welchen es sich durch den ganzen Brief hindurch abhebt. Vielmehr muss das Schattenbild ein selbständiges Leben neben dem Lichtbilde führen. Nach Bleek würden daher dieselben Menschen, welche im Briefe wegen theoretischer Differenzen aus der Gemeinde der Gläubigen verwiesen werden, nebenher zugleich als solche charakterisirt sein, welche „den christlichen Glauben nicht auf würdige Weise im Leben bethätigten, namentlich nicht durch brüderliche Liebe gegeneinander".[2]) Gleichwohl steht er mit seiner Ansicht auch unter den traditionstreuen Exegeten fast allein.[3]) Der Brief verlangt gebieterisch eine bestimmtere Fassung seiner polemischen Abzweckung. Er kann sich unmöglich bloss gegen Unglauben und Abfall überhaupt richten; er ist vielmehr „von Anfang bis zu Ende ein Bewahrungs- und Heilmittel gegen die falsche Gnosis".[4]) Denn ein *πνεῦμα τῆς πλάνης* ist in der Welt, und es gilt nun, dasselbe vom *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* zu unterscheiden (4, 6). Aus der Gemeinde selbst (2, 19 *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον*) haben sich viele verführerische Geister (4, 1 *πολλοὶ ψευδοπροφῆται*) ausgeschieden. Ueber solchem Anblick sollen sich die Christen daran erinnern, wie das Auftreten eines Antichristen von jeher ein Moment ihres Glaubens gewesen ist; nur zeigt sich jetzt, dass jener allbekannten apokalyptischen Gestalt die Bedeutung einer Kollektivpersönlichkeit zukommt (2, 18 *καθὼς ἠκούσατε ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν*). Erst in diesen Vielen gewinnt der geweissagte Eine seine geschichtliche Wirklichkeit (4, 3); aber nach wie vor bleibt es dabei, dass diese Sym-

1) Die drei Briefe des Apostels Johannes, 4. Aufl. 1880, S. 14. Aehnlich auch Haupt: Der erste Brief des Johannes, 1869, S. 308 f. 311. 313.

2) Einleitung in das neue Testament, 3. Aufl. 1875, S. 689.

3) Vgl. übrigens Düsterdieck: Die drei johanneischen Briefe, I, 1852, S. XCIV.

4) Thiersch: Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 3. Aufl. 1879, S. 252.

ptome antichristlichen Wesens in der Welt zugleich Symptome des letzten Endes sind (2, 18).

So gewiss dem Apokalyptiker eine konkrete Gestalt vorgeschwebt hat bei seinem Einen Antichrist, so gewiss dem Briefsteller eine bestimmte geschichtliche Erscheinung bei seinen vielen Antichristen. Da ihm nun aber der Inbegriff alles gottfeindlichen Wesens *κόσμος* heisst, wie denn auch die Antichristen aus dem *κόσμος* (4, 5) in den *κόσμος* (4, 1) gehen und dieser *κόσμος* sich, zwar nicht für den Verfasser,[1]) wohl aber gemäss der Schablone der historischen Auslegung in Heidenthum und Judenthum theilt, so stehen wir zunächst vor dieser allgemeinsten Alternative. In der That liess man den Brief auf der einen Seite gegen Juden (Löffler, 1784), gegen wieder abgefallene Judenchristen (S. G. Lange, 1797 und Eichhorn, 1810) gerichtet sein. Aber schon aus der eben gegebenen Charakteristik folgt, dass die Gegner Christen sind. Sie müssten demnach mindestens judenchristliche Häretiker sein (Semler, Schröckh, Knapp) Auf der andern Seite erschienen sie als Heidenchristen, also wohl heidnische Gnostiker (Michaelis, Kleuker, Bertholdt). Endlich konnten sie auch Beides, Juden- wie Heidenchristen, sein, in welchem Falle das zweite Capitel gegen einen andern Feind gerichtet wäre, als das vierte; man liess daher nur in letzterem den Gnosticismus (Doketismus), in anderen aber entweder Johannesjünger (Storr, 1786) oder Ebjoniten (Sander, 1851) bekämpft werden. Johannes — sagt schon Tertullian de praesc. 33) — in epistola eos maxime antichristos vocat qui Christum negarent in carne venisse et qui non putarent Jesum esse filium Dei: illud Marcion hoc Ebion vindicavit. Nun entbehrt aber eine derartige Zweispitzigkeit der Polemik, wie sie wenigstens noch für Johann Peter Lange eine ausgemachte Sache ist,[2]) in unserm durchaus einheitlichen Schriftstück jeglichen Anhaltspunktes. Sie ist fast so unwahrscheinlich, als die, einen ähnlichen Dualismus noch verwegener durchführende, Hypothese von Cludius, welcher den Brief als ein judenchristliches Werk begreifen wollte,

1) Haupt, S. 306.

2) Grundriss der Bibelkunde, 1881, S. 267. 281. 283 f.

dem aber eine gnostische Ueberarbeitung zu Theil geworden wäre.[1]) Gerade weil sie an sich nur eine einheitliche, durchaus als bekannt vorausgesetzte ist, wird die Irrlehre nicht eingehender beschrieben.

Da nun unter den beiden Stellen, welche als Signalement der Gegner von jeher auffielen und in Betracht gezogen wurden, die kürzere Formel (2, 22 ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός) möglicherweise auf den ψιλὸς ἄνθρωπος des Ebjonitismus, die längere (4, 2 ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι) auf doketischen Gnosticismus zu weisen scheint, so hat man seit Lücke's eingehender Erwägung der Sachlage[2]) nur noch zwischen diesen beiden Annahmen die Wahl gehabt. Ja auch dieser Wahl ist man im Grunde bereits enthoben, seitdem der einzige ernstliche Versuch, die Spitze des Briefes gegen essäisches Judenchristenthum gerichtet sein zu lassen,[3]) als nicht bloss durch Pfleiderer[4]) und Hilgenfeld[5]) widerlegt, sondern, sofern er ganz durch eine analoge Betrachtungsweise des Evangeliums bedingt war,[6]) als vom Verfasser selbst in eine allgemeine Retractation[7]) eingeschlossen betrachtet werden darf. Doch besteht daneben noch die wenigstens verwandte Hypothese Grau's, derzufolge die Irrlehrer geborene Juden und von der alexandrinischen Religionsphilosophie aus allmälich zu antinomistischen Folgerungen vorgeschritten gewesen wären.[8]) Dagegen denken nach dem Vorgange von Lücke, de Wette, Credner, Reuss u. A. Mangold,[9]) Späth,[10]) Haus-

---

1) Uransichten des Christenthums, 1808, S. 52 f.

2) Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes, III, 1825. 3. Ausg. 1856.

3) Wittichen, Der geschichtliche Werth des Evangeliums Johannes, 1869, S. 68 f. 75 f.

4) Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1869, S. 414 f.

5) Ebend. 1870, S. 257 f.

6) S. 72 f.

7) Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, 1876. S. VIII.

8) Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums, 1871, II, S. 244 f.

9) Bei Bleek a. a. O. S. 689.

10) Protestanten-Bibel, 1872, S. 261. 898.

rath,[1]) Schenkel,[2]) Rothe,[3]) Immer[4]) an Doketen, und nach dem Vorgange von Schleiermacher, Neander, Dorner, Düsterdieck, Ebrard weisen neuerdings noch Keim,[5]) Erich Haupt,[6]) Braune,[7]) Hoekstra,[8]) speciell auf Kerinth hin, Pfleiderer[9]) sogar auf die basilidianische Gnosis. Ein Gegensatz besteht in diesem Lager übrigens in Bezug auf die Frage, ob die doketische Gnosis der Irrlehre zugleich mit Antinomismus und Libertinismus gepaart gewesen sei, wie Guericke,[10]) Thiersch,[11]) Ewald,[12]) Hilgenfeld,[13]) Lipsius,[14]) Weizsäcker,[15]) behaupten, B. B. Brückner,[16]) Huther[17]) leugnen.

Ohne Frage wird das Bekenntniss zur Gnosis den Gegnern wörtlich in den Mund gelegt (2, 4 *ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν.* Vgl. Clem. Recogn. 2, 22: qui Deum se nosse profitentur).[18]) Man achte aber auch darauf, welche Rolle das *γινώσκειν* überhaupt durch den ganzen Brief spielt, d. h. wie durchweg eine sittlich begründete und eingeschränkte Gnosis der intellektualistischen Aufgeblasenheit gegenübertritt,

---

1) Neutestamentliche Zeitgeschichte, III, S. 636. 641. 2. Aufl. IV, S. 456. 462.

2) Das Christusbild der Apostel, 1879, S. 193.

3) S. 9 f. 14 f.

4) Theologie des Neuen Testamentes, 1877, S. 545.

5) Geschichte Jesu, I, S. 149 f.

6) S. 304 f.

7) Die drei Briefe des Johannes, 2. Afl. 1869, S. 9.

8) Theologische Tijdschrift, 1867, S. 161.

9) A. a. O. S. 416.

10) Neutestamentliche Isaagogik, 2. Afl. 1868, S. 472 f.

11) S. 251 f. 258 f.

12) Die johanneischen Schriften. I, S. 434.

13) Das Evangelium und die Briefe Johannis, 1849, S. 322 f. Theol. Jahrbücher, 1855, S. 471 f. Zeitschrift für wiss. Theol., 1859, S. 426 f., 1870, S. 256 f. Einleitung in das N. T., 1875, S. 687 f.

14) Vgl. für das Folgende besonders Bibel-Lexikon, II, S. 502.

15) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861, S. 379.

16) De Wette's kurze Erklärung des Evangeliums und der drei Briefe Johannis, 5. Ausg. 1863, S. 350 f.

17) S. 14. 28. 207.

18) Keim, S. 150. Vgl. selbst Grau, S. 245.

wie bei Paulus 1. Kor. 8, 1. 2. Recht charakteristisch ist diess der Fall gleich 2, 3 ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, und abermals 2, 5 ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν. Die wahren Christen sind als solche zugleich die wahren Gnostiker (2. Joh. 1 ἐγὼ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν). Und zwar handelt es sich beiderseits um dasselbe Objekt, dem auch die Gnosis der Gegner gilt, um den Inbegriff aller Wahrheit (5, 20 ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν), um den absoluten Gott selbst (2, 13. 14 ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς), concret ausgedrückt um den „Vater" (2, 13 ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα). „Johannes will nämlich sagen: Ihr habt (in Christo) wirklich den absoluten Gott selbst erkannt, das absolute göttliche Ursein, nicht etwa bloss eine abgeleitete und untergeordnete Potenz (wie etwa den Demiurg der Gnostiker), wie die Gnostiker den katholischen Christen vorwarfen."[1]) Die so im Briefe vertretene Gnosis besteht aber lediglich in einem praktischen Innewerden des Wesens Gottes (2, 29 γινώσκετε ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. 3, 6 πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν), wovon weit verschieden ist was in der Welt Gnosis heisst (3, 1 ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν). In Weiterführung eines schon gestreiften paulinischen Gedankens (1. Kor. 8, 3) wird daher gesagt 4, 7 πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν und 4, 8 ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Es giebt keine andere Erkenntniss Gottes, als die, dass wir ihn aus seiner, in der Dahingabe des Sohnes offenbar gewordenen, Liebe erkennen (3, 16 ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν. 4, 16 καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν), ihm in der Liebe ähnlich werden (3, 19 ἐν τούτῳ, d. h. an der Bruderliebe, γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, vgl. 5, 2 ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν) und — wie vermittelst eines Wortspiels mit γινώσκειν und καταγινώσκειν behauptet

1) Rothe, S. 66.

wird — im Bewusstsein der mit absoluter Erkenntniss verbundenen Macht seiner vergebenden Liebe das Schuldbewusstsein überwinden (3, 20 *ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα*). So ist wahre *γνῶσις* schliesslich nichts Anderes als das Gefühl des Berührt- und Erfülltseins vom Geiste Gottes (3, 24 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*, vgl. 4, 13 *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*), womit die Gabe sicherer Unterscheidung dieses Geistes vom Irrgeiste selbstverständlich verbunden ist (4, 2 *ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*. 4, 6 *ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν.... ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης*).

Nehmen wir noch hinzu die abermals an paulinische Gedanken (2. Thess. 2, 3 f.) anstreifende Stelle 2, 18, wonach auch das Erkennen der Zeichen der Letztzeit Sache der Gnosis ist (*ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν*), so haben wir alle Stellen betrachtet, in welchen das Wort *γινώσκειν* vorkommt. Nun wechselt aber mit dem *γινώσκετε* und *γινώσκομεν* zuweilen ein *οἴδατε* und *οἴδαμεν* in Stellen, welche ganz demselben Zusammenhange angehören. Dem prätentirten esoterischen „Wissen" der Gnostiker gegenüber tritt das nachdrückliche *οἴδατε πάντες τὴν ἀλήθειαν* (2, 20. 21). Und zwar ist auch dieses wieder ein Wissen um das Wesen Gottes (2, 29 *ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν*), um den Zweck der Sendung des Sohnes (3, 5 *οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ*. 5, 20 *οἴδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει*), um das eigene Sein aus Gott (5, 19 *οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν*), um den spezifischen sittlichen Charakter, welcher damit gesetzt ist (5, 18 *οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει*), um die *ζωὴ αἰώνιος*, in deren Besitz die Unsittlichen ebenso gewiss nicht sind (3, 15 *οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον*), als die Kinder Gottes schon jetzt darin stehen (5, 13 *ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον*), um den ungehinderten und unbedingt seines Erfolges sicheren Gebetsverkehr mit Gott

(5, 15 ἐὰν οἴδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἂν αἰτώμεθα, οἴδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα) und um das in Aussicht stehende Ziel einer vollen Gottähnlichkeit (3, 2 οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα). Aber wiewohl sonach auch die Kinder Gottes noch etwas vor sich haben, so wissen sie sich doch prinzipiell jetzt schon dem Todeszustande entnommen (3, 14 ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν), d. h. sie haben jene gnostische Auferstehung, welche 2. Tim. 2, 18 notirt wird, bereits gefeiert.

Nehmen wir diess Alles zusammen, so kann kaum noch ein Zweifel darüber bestehen, dass der Brief in der Aufstellung des richtigen Begriffes der γνῶσις gegenüber einer geschichtlich gegebenen, aber falschen Form derselben seinen eigentlichen Mittelpunkt hat. Er wird geradezu unverständlich ohne einen solchen. Wenn aber ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα 2, 4 der Gnostiker ist, dessen Thesen der Briefsteller mit Antithesen beantwortet, so wird es geboten erscheinen, ähnliche Formeln ähnlich zu deuten. Dahin gehört nun aber zunächst 2, 9 ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν, womit der auf den Lichtkeim seines Geisteswesens stolze Gnostiker charakterisirt wird, welcher hoch über den Alltagsmenschen steht. Als gemeinsame Basis wird auch nach dieser Richtung der echt gnostische Satz ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν (1, 5) vorangestellt und mit dem negativen Parallelsatze καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία gegen jegliche Art von σύγχυσις ἀρχική, wie sie später das basilidianische System mit sich führte, Protest eingelegt; sofort wird jener von der Gnosis metaphysisch und kosmologisch gefasste Gegensatz von φῶς und σκοτία ethisch umgedeutet (2, 8) und also gefolgert, dass nur wer den Bruder liebt, im Lichte wandelt (1, 7; 2, 9—11), und nur wer im Lichte wandelt den gnostischen Anspruch erheben darf ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ. Das diesem Satz 1, 6 vorangestellte ἐὰν εἴπωμεν weist wieder so bestimmt auf eine gnostische These hin, wie vorhin das zweimalige ὁ λέγων.

Aber auch dieses ἐὰν εἴπωμεν kehrt noch einmal wieder, und zwar mit dem Inhalte ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν 1, 8 und ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν 1, 10. Somit tritt als ein neuer Zug

im Porträt der Gegner der Anspruch hervor, keine Sünde zu haben. Auch die entschlossene Apologetik sieht sich hier an die „Pneumatiker des späteren Gnosticismus" erinnert,[1]) welche ja in der Theorie wenigstens nicht mehr sündigen können; denn ὁ μὲν πιστεύσας ἄφεσιν ἁμαρτημάτων ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου, ὁ δ' ἐν γνώσει γενόμενος ἅτε μηκέτι ἁμαρτάνων παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἄφεσιν τῶν λοιπῶν κομίζεται (Excerpta ex propheticis § 15). Wie aber Alles, was bei den Gnostikern verkehrt und verzerrt, bei den Christen in seiner reinen Gestalt auftritt, so wird auch diesen in einem gewissen Sinne Sündlosigkeit zuerkannt (3, 6 πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει, vielmehr ist er δίκαιος 3, 7); und zwar wird dieselbe damit begründet, dass die Christen aus göttlichem Samen gezeugt seien und dieser Same unvertilgbar in ihnen wohne und wirke (3, 9; 5, 18). Daraus ergiebt sich, dass was hier in ethischer Wendung begegnet, im Munde der Gegner ein gangbares Wort gewesen sein muss, d. h. wir werden auf die echt gnostische Idee von der physischen Verwandtschaft der Pneumatiker mit Gott geführt.

Hier stehen wir freilich vor einem vielumstrittenen Punkte, der Vorstellung eines Gezeugtseins aus Gott, ja eines göttlichen Samens. Um gefährliche Folgerungen abzuwehren, wird behauptet, dieselbe stelle nur ein „Gemeingut der älteren christlichen Literatur" dar[2]) und zu diesem Behuf auf Jak. 1, 21; 1. Petr. 1, 23 verwiesen.[3]) Aber dort ist nur von einem ἔμφυτος λόγος, der die Seelen erretten kann, die Rede; hier wird derselbe σπορὰ ἄφθαρτος genannt, aus welcher die Christen wiedergeboren werden, wie sie nach Jak. 1, 18 auch geradezu aus Gott durch das Wort der Wahrheit geboren sind: lauter unter sich zusammenhängende,[4]) schliesslich auf eine Bilderrede Jesu zurückgehende (Luc. 8, 11), von der hier gegebenen Vorstellungsreihe aber um so weiter abliegende Ausdrücke. „Wer konnte bei dem σπέρμα Gottes ohne Weiteres an das Wort Gottes denken, welches hier

1) Grau, S. 246.
2) Wittichen, Der geschichtliche Werth, S. 75.
3) Weiss: Biblische Theologie des Neuen Test., 2. Aufl. S. 647.
4) W. Brückner: Zeitschrift für wissensch. Theol. 1874, S. 535.

ohnehin durch nichts angedeutet ist?"[1]) „Da es sich um ein Gezeugtsein aus Gott handelt, würde das Wort Gottes eine reine Abschweifung sein."[2]) „Das Göttliche, daraus der neue Mensch erzeugt worden ist,"[3]) wird in unserem Briefe vielmehr direkt, ohne Umweg über die Vergleichung des Wortes mit einem Samen, als *σπέρμα* gedacht. Mit Recht hebt Hilgenfeld in dem Satze 5, 1 *πᾶς ὁ πιστεύων ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* auch das Perfekt hervor, während ein *γεννᾶται* noch der paulinischen Lehre näher käme, insofern der Glaube für Paulus als Bedingung, hier dagegen als Folge der Gotteskindschaft erscheint.[4]) Es beweist nur Missverstand des Sachverhaltes, wenn Huther dagegen geltend macht, dass nach 3, 14 die Christen gleich den nicht aus Gott Gezeugten „im Tode" gewesen sind[5]) und nach 1, 7 erst durch das Blut Christi gereinigt werden müssen.[6]) Ebenso gut könnte man aus dem Zusammenhang der Heilslehre Calvin's die Unmöglichkeit beweisen wollen, dass er die Prädestination gedacht habe. Wenn erst die Bruderliebe das Bewusstsein gewährt, aus dem Tode in das Leben übergegangen zu sein, so wird das nicht bloss in einer Weise ausgedrückt, welche den unzertrennlichen Zusammenhang, in welchem der Begriff der göttlichen Zeugung mit demjenigen der Gnosis steht, abermals belegt (4, 7 *ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκαι τὸν θεόν*), sondern es erscheint jene Bruderliebe auch anderswo unter dem Gesichtspunkt eines *ἀναγνωρισμός*, eines sich Findens der Gezeugten in der Liebe zum gemeinsamen Erzeuger (5, 1 *πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τον γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ*). Gerade dass Einer liebt und in der Liebe sich bewusst wird, im Leben zu stehen (3, 14), ist mithin der Thatbeweis für sein Gezeugtsein aus Gott, und genau in derselben Abfolge steht von letzterer Ursächlichkeit nach 5, 4. 5

1) Hilgenfeld: Einleitung S. 691.
2) Hilgenfeld: Zeitschrift für wissensch. Theol. 1870, S. 262.
3) Huther, S. 175.
4) Zeitschrift für wissensch. Theol. 1863, S. 111 f., 1870, S. 262 f.
5) S. 183.
6) S. 27.

auch der weltüberwindende Glaube. Nur die in so begründetem Glauben und Lieben Zusammengeschlossenen sind es aber endlich auch, welche nach 1, 7 „Gemeinschaft mit einander“ haben und die reinigende Kraft des Blutes Christi fortdauernd erfahren. Wenn aber so der Begriff des Gezeugtseins aus Gott überall zu Grunde liegt, wo einfach *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ* steht oder von Gotteskindschaft die Rede ist (3, 1. 2), so erhellt auch, was von den Ausdrücken *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* (3, 10) und *εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου* (3, 8) zu halten ist: nämlich nicht bloss, dass jener Ausdruck sich aus diesem erklärt,[1]) sondern dass auch zwischen *ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν* und dem, zufällig nicht stehenden, durch 3, 9 an die Hand gegebenen Ausdruck *ἐκ τοῦ διαβόλου γεγέννηται* kein Unterschied bestände.[2]) Dann aber ist die Lehre von einem doppelten Samen mindestens gestreift; an die dualistische Weltanschauung der Gnosis überhaupt erinnert ohnediess unvermeidlich schon der *ἀπ' ἀρχῆς* sündigende *διάβολος* (3, 8), welchem entsprechend *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* (3, 10) in Kain ihren Typus haben, dessen Sündenthat aus der Sündhaftigkeit seines ganzen Wesens hervorwuchs (3, 12). Insofern wenigstens spitzt sich der Gegensatz von *θεός* und *κόσμος*, welcher den ganzen Brief durchzieht (2, 16. 17; 3, 1; 4, 4. 5; 5, 19), in den Widerspruch zweier sittlichen Principien zu.

Nicht minder löst sich aber auch der metaphysische Gegensatz von Pneumatikern und Hylikern schliesslich in sittliche Contraste auf. Eben wurde gezeigt, wie nur der Liebende der wahre Gnostiker und eben darum auch der zweifellos von Gott Gezeugte ist. In deutlichem Widerspruch mit solchen, welche über dem ihnen als pneumatischen Samen vermeintlich aufgegangenen höheren Wissen die Liebe und das Rechtthun hintansetzen,[3]) schärft der Brief unermüdlich die Einheit von Erkenntniss und Leben ein (2, 3—5): nämlich, dass nur *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιος* (3, 7) und *ἐκ τοῦ θεοῦ* (3, 10) ist, d. h. *ἐξ αὐτοῦ*

1) So auch Huther, S. 178.
2) Gegen Huther, S. 178.
3) Vgl. selbst Grau, S. 249.

γεγέννηται (2, 29), während ebenso gewiss jeder *ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν*, mag er sich seiner göttlichen Herkunft noch so laut rühmen, *ἐκ τοῦ διαβόλου* ist (3, 8). Daher das viele Reden von den *ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ*, in deren Haltung sich der wahre Gnostiker (2, 3) und aus Gott Gezeugte (5, 18) bewährt; von der Liebe, welche vorzugsweise zu diesen Geboten gehöre (2, 7—11; 4, 21), und an deren Erweis der rechte Gnostiker zu erkennen ist (4, 8), von der *κοινωνία* der Kinder des Lichtes, darin allein Sündenvergebung zu erlangen (1, 6. 7) und daraus die Irrlehrer gefallen sind (2, 19);[1]) vom Bleiben in dem, was wir von Anfang an gehört haben (1, 1—3. 5; 2, 7. 24; 3, 11); vom *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ*, welches allen Jüngern der Liebe und nur ihnen zugesprochen wird (4, 16). Im Gegensatze zu der praktischen Lebensführung der Irrlehrer wird daher auch gewarnt vor der Welt und Allem, was in der Welt ist (2, 16. 17). Angebliche Christen nur sind es, die vor ihren darbenden Brüdern das Herz verschliessen können (3, 17). Sonach haben allerdings die Gegner sich Blössen auch auf der Seite des thätigen Christenthums gegeben, und zwar vornehmlich nach der Seite der Bruderliebe hin, so dass die Unvereinbarkeit eines lieblosen Wandels mit dem christlichen Namen aufs nachdrücklichste bezeugt werden musste (4, 20). Aber erst durch die nachgewiesene speziellere Zweckbeziehung gewinnt der praktische Gehalt des Briefes ein volles Verständniss und lassen sich die betreffenden Ermahnungen, welche sich sonst in einer befremdlichen Allgemeinheit bewegen und auch von der Annahme, die Irrlehrer hätten Streit und Spaltung in der Gemeinde angeregt, noch lange nicht alle gedeckt erscheinen,[2]) in ihrer konkreten Bedeutung, in ihrer geschichtlichen Motivirung erfassen.[3])

1) Hoekstra, S. 163. 174. 185.

2) So Wolf: Commentar zu den Briefen St. Johannis, S. 196.

3) Entscheidend sprechen für diese Auffassung auch die Parallelen Hilgenfeld's (Zeitschr. 1870, S. 257 f., Einl. S. 687) aus dem alexandrinischen Clemens, welcher dem libertinischen Extrem der Häresien das *ἀδιαφόρως ζῆν* nachsagt (Strom. III, 5, 40; vgl. Iren. I, 26, 3) und meint: *τοῖς ἀδίκοις καὶ ἀκρατέσι καὶ πλεονέκταις καὶ μοιχοῖς τὰ αὐτὰ πράσσοντες θεὸν ἐγνωκέναι μόνοι λέγουσιν* (III, 4, 31); aus Irenäus dem-

Mit Recht fragen Pfleiderer[1]) und Hilgenfeld[2]), denen das Verdienst zukommt, diesen für das Verständniss des sowohl gnostischen wie antignostischen Charakters unseres Briefes entscheidenden Punkt nachdrücklich betont zu haben, wieso denn essenische Ebioniten, Leute, deren ganze Richtung von jeher zumeist auf das Praktische gegangen war und in ängstlicher Gewissenhaftigkeit am Gesetzesbuchstaben festhielt, dazu gekommen sein sollten, so arge Sünder zu werden, dass ihnen antinomistischer Libertinismus, Weltliebe, Genusssucht, Geiz, Hartherzigkeit nachgesagt und ausdrücklich die Sünde als Gesetzwidrigkeit definirt werden musste. Half sich früher Wittichen mit der Unterstellung, die angeblichen Judenchristen hätten sich für ihre Enthaltung von Fleisch und Wein sonstwie schadlos zu halten gewusst,[3]) so bleibt Grau bei der blossen Behauptung stehen, sie hätten sich eben der unbequemen Schranken des Gesetzes irgendwie entledigen wollen.[4]) Während aber Zug für Zug dem Bilde der essenischen Ebioniten widerspricht und die Polemik des Briefstellers keinerlei Aehnlichkeit mit Col. 3, 16—23 aufweist, stimmt die ethische Charakteristik 1. Joh. 1, 8; 2, 15—17; 4, 20 um so auffälliger mit dem 1. Tim. 6, 4 ff., 2. Tim. 3, 2 ff. entworfenen Bilde der Gnostiker überein. Weitere Züge, welche die Irrlehrer des johanneischen Briefes mit denjenigen der Pastoralbriefe gemein haben, sind schon anderswo hervorgehoben worden.[5]) Hier wie dort haben wir es zu thun mit der Gnosis, welche in allen Gestalten eine der gemeinen Moral überlegene Vollkommenheit der Erkennenden predigte,

---

zufolge die Valentinianer die *ἀγαθὴ πρᾶξις* zwar als nützlich für die Psychiker hinstellen, *αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν* (Haer. I, 6, 2); aus Ignatius, welcher von den Gnostikern sagt: *περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας οὐ περὶ ὀρφάνου οὐ περὶ θλιβομένου οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος* (ad Smyrn. 6, 2).

1) S. 413. 416.

2) Zeitschr. S. 258. Einl. S. 688.

3) S. 80.

4) S. 243.

5) Die Pastoralbriefe, 1880, S. 148.

in ihren antinomistischen Verzweigungen aber, wie solche nur in unserem Briefe, noch nicht in den Pastoralbriefen, bemerkbar werden, das Bewusstsein um die Sünde leicht ganz abstreifen konnte.

In der That scheinen die Gnostiker unseres Briefes die Sünden der zur vollen Erkenntniss Geförderten geradezu für indifferent erklärt zu haben. Die Vollkommenheit war frei vom Gesetz. Dem gegenüber wird 3, 4 jede Sünde für *ἀνομία*, d. h. für positive Uebertretung des göttlichen Willens erklärt. Wenn Neander[1]) und Huther[2]) eine Beziehung auf Antinomismus nur zugeben wollten, falls umgekehrt jede Gesetzesverletzung für Sünde erklärt wäre, so erfüllt die Stelle 5, 17 dieses ihr Begehren, indem der Briefsteller hier, den Inhalt von 3, 4 wiederholend, schreibt: *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν.*

Mit Recht ist daher behauptet worden, dass sich auch der Begriff der Sünde durch den Gegensatz zu den Gnostikern bestimme.[3]) Nicht aber dürfte dann der Begriff der Sünde zunächst in den Abfall vom Glauben und von der Bruderliebe gesetzt werden.[4]) Wäre solches seine Meinung, so hätte der Briefsteller gesagt, Sünde sei der Abfall, nicht aber der Gesetzesbruch.[5]) Der Abfall mag der volle Ausdruck, der Gipfel der vollbrachten Sünde sein;[6]) er ist die „Sünde zum Tod" 5, 16, welche das Band mit der Lebensquelle zerschneidet.[7]) Das Wesen der Sünde aber liegt in der übermüthigen Verleugnung des göttlichen Gesetzes, in der souveränen Hinwegsetzung über die sittliche Weltordnung.

Daher wird denn auch die Beziehung der Erscheinung Christi auf die letztere oft und stark hervorgehoben. Der

1) Geschichte der Pflanzung und Leitung etc. 5. Aufl. S. 494.

2) S. 14.

3) Späth, S. 907 f.

4) A. Zahn: De notione peccati quam Johannes in prima epistola docet commentatio, 1872, S. 12 f.

5) Ströbel: Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1873, S. 703.

6) Langen: Theol. Litteraturblatt, 1873, S. 341.

7) Späth, S. 916 f.

Zweck des Kommens des Sohnes Gottes war *ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ* (3, 5). Die libertinistischen und antinomistischen Gnostiker sollen sich nicht einbilden, Christus irgendwie zu kennen, weil (3, 6) *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτὸν* (vgl. 3. Joh. 11 *ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν*). Damit haben wir endlich wieder den Ausgangspunkt unserer Untersuchung, die Christologie, erreicht. In dieser Beziehung dürfte behufs einer richtigen Auffassung der Antithese unseres Briefes die sicherste Handleitung Ignatius bieten, sofern derselbe mit Ausdrücken, welche an die unseres Briefes verwandtschaftlich anklingen, zugestandenermassen eine ganz bestimmte dogmatische Position des Gnosticismus, nämlich den Doketismus, angreift. So wenn von Christus angelegentlichst bezeugt wird, dass er *ἀληθῶς ἐγεννήθη* (ad Trallian. 9, 1) und *ἀληθῶς ἔπαθεν καὶ οὐ δοκήσει, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν* (ad. Smyrn. 2); wenn Christus der *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* heisst (ad Ephes. 7, 2) und der Hauptfeind des Christenthums als der *μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον* (ad Smyrn. 5, 2) und desshalb auch das Mysterium der Eucharistie verwerfend (ad Smyrn. 7, 1) beschrieben wird. Sind somit ganz ähnliche Kundgebungen aus dem nachapostolischen Zeitalter antidoketisch zu fassen, so wird man von vornherein geneigt sein, auch der Stelle 1. Joh. 4, 2 eine ähnliche, ohnediess zunächst liegende, Deutung zu geben und nach ihr nicht bloss die ähnlich klingenden und schon an und für sich auf dasselbe Resultat führenden Stellen 3, 8 (*ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τὸν θεοῦ*) und besonders 2. Joh. 7 (*πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος*), sondern auch unbestimmtere Formulirungen zu erklären, wie 2, 22 (*ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός*); 4, 3 (*ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν*). 15 (*ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς Χριστός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*); 5, 1 (*ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*). Anstatt von solchen allgemeinen Formeln Anlass zu nehmen, auch die bestimmt präcisirten zu verallgemeinern,[1]) hat von seinem früheren Standpunkte

1) So Bleek, S. 688.

aus selbst Wittichen aus 4, 2 die Thatsache einer dualistischen Christologie der Gegner constatirt.[1]) Dann aber steht sofort auch fest, dass wir es nicht etwa mit dem Verhältnisse der göttlichen Weltidee zu dem geschichtlichen Jesus,[2]) sondern mit jener gnostischen Doppelpersönlichkeit zu thun haben, welche einerseits ein himmlisches Wesen, einen *ἄνω Χριστός* setzt, der aber nicht wahrhaft Mensch werden, nicht *ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι* kann, andererseits einen irdischen, geschichtlichen Menschen *Ἰησοῦς*, welcher nur scheinbar mit dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* identisch, also nicht in Wahrheit *ὁ Χριστός* ist. Letztere Seite an der Sache wird 2, 22, erstere 4, 2 hervorgehoben, das Ganze mit der Lesart *λύειν τὸν Ἰησοῦν* 4, 3 (Vulgata: qui solvit Jesum). Damit hängt dann aber auch aufs Innigste die Erklärung der beiden schwierigen Stellen 1, 1—4 und 5, 6 zusammen. Jene betont gleich von vornherein gegenüber aller doketischen Neuerung und in auffälliger Parallele mit Ign. ad Polyc. 3, 2 (*προσδόκα τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα*), dass das uranfängliche Leben in wirklich sinnenfälliger Gestalt erschienen, der Christenheit gleichsam handgreiflich geworden sei (*ὁ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν*);[3]) diese bezeugt, dass der Christus sich nicht etwa bloss bei der Taufe auf den Menschen Jesus herabgelassen, dagegen die Vorstellung eines blutigen Leidens von dem Gottessohne fernzuhalten sei (*οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνῳ, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι*)[4]), und dieses Bekenntniss zu dem *ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος* hat eben in dem Nachdruck seinen Grund, womit der Brief an die reinigende Kraft des *αἷμα τοῦ υἱοῦ τοῦ*

---

1) S. 69.

2) So früher Wittichen, 68 f. 78. Vgl. dagegen Hilgenfeld: Zeitschr. 1870, S. 259. Einleitung, S. 689.

3) Erdmann, Huther, Hoekstra, S. 166.

4) So Erdmann, Myrberg, Weiss, Braune, Huther, Rothe, Pfleiderer (Zeitschr. für wiss. Theol. 1869, S. 420), Hilgenfeld (ebend. 1870, S. 260. Einl. S. 684. 689), Lipsius (S. 502), ja selbst Wittichen (S. 70. 78) und Grau (S. 247).

ϑεοῦ (1, 7; vgl. 2, 2; 3, 5; 4, 10) appellirt. Es ist ohne Zweifel das Abendmahl, in welchem diese Reinigung von der beim Gang durch das Leben unvermeidlichen Beschmutzung sich vollzieht (Joh. 13, 10). Die Gnostiker nun verwerfen zwar keineswegs an sich das Mysterium,[1]) wohl aber konnten sie bei ihren doketischen Voraussetzungen seine reinigende Kraft nicht aus dem blutigen Sühnetode des Sohnes Gottes herleiten. Daher die Betonung der Thatsache, dass dieser wie mit dem Wasser der Taufe, so auch mit dem Blute des Kreuzestodes gekommen ist, die gnostische Doppelpersönlichkeit sich also nicht etwa vor dem Leiden wieder aufgelösst hat.[2]) In vollem Ernste also ist er ἐν σαρκί gekommen (4, 2). Nur diesen Ἰησοῦς Χριστός kann man mithin in praktisch fruchtbringender Weise, d. h. so dass Sündenreinigung damit verbunden ist, als den υἱὸς τοῦ ϑεοῦ bekennen, und da die Sohnschaft Jesu auch die Vaterschaft Gottes in sich schliesst, so hat man in diesem Sohne zugleich auch den Vater (2, 23) und eben damit das ewige Leben. Denn οὗτός ἐστιν ὁ ἀληϑινὸς ϑεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος (5, 20). „So halten die Johannes-Briefe gegen Gnostiker die alte Kirchenlehre aufrecht, dass Jesus der Sohn Gottes ist (1. Joh. 4, 15; 5, 5; vgl. 4, 2), und setzen das Gebot Gottes darein, dass man an den Namen seines Sohnes Jesu Christi glauben und einander lieben soll" (1. Joh. 3, 23).[3])

Nur noch eine Instanz bliebe anlässlich der christologischen Antithese zu besprechen — die Beziehung auf Kerinth und damit eine letzte Möglichkeit, die judaistische Adresse der Polemik zu retten. Ohne Zweifel baute sich Kerinths Lehre[4]) auf alexandrinischer Grundlage auf, von wo aus er zwischen dem höchsten Gott und dem Weltschöpfer oder Gesetzgeber unterschied. Damit sollte freilich der jüdische Monotheismus keineswegs verleugnet sein. Vielmehr schritt Kerinth nur

---

1) Steitz: Jahrbücher für deutsche Theol. IX, 1864, S. 466 ff.

2) Hoekstra, S. 161.

3) Hilgenfeld: Einl. S. 690.

4) Vgl. darüber Lipsius: Der Gnosticismus. 1860, S. 58. 81 ff. 110. 141. Zur Quellenkritik des Epiphanios, 1865, S. 115 f. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1875, S. 39 f. 46 f. 161. 175.

von der im neutestamentlichen Zeitalter fast allgemeinen Annahme, dass sowohl Weltschöpfung als insonderheit auch Gesetzgebung durch Engel vermittelt seien, zu der Behauptung fort, einer dieser ἄγγελλοι κοσμοποιοί habe im Auftrage des Allvaters jene beiden Werke ausgerichtet, während wohl andere Engel die Propheten inspirirt haben. Jedenfalls waren sie sämmtlich unvollkommene Wesen. Daher auch die ὑπὸ δυνάμεώς τινος ἀγγελικῆς geschaffene Welt mangelhaft ausgefallen (Philos. X. 13, al. 21) und die echte Lehre beständiger Verfälschung ausgesetzt ist. Aus dem nur relativ Vollkommenen macht dann Epiphanius etwas positiv Unvollkommenes, wenn er im Geiste Kerinth's τὸν νόμον δεδωκότα οὐκ ἀγαθόν nennt (Haer. 28, 2). Im Gefolge dieser dualistischen Gotteslehre geht nun aber eine dualistische Christologie, indem auch der Messias, welcher die echte Lehre von Neuem offenbart, beiden Ordnungen angehört, der irdischen Welt, darin er auftrat, und der überirdischen, welcher er entstammte. Fraglich bleibt gleichwohl, ob Kerinth selbst schon jene Doppelpersönlichkeit gelehrt habe, welche dann der ganzen gnostischen Christologie zu Grunde liegt. War diess der Fall, so kann man wenigstens die Hauptstellen 1. Joh. 2, 22 und 4, 2 direkt auf die, ihm im Anschlusse an Irenäus von Epiphanius (Haer. 28, 1) beigelegte Meinung beziehen, οὐ τὸν Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν. Denn mit dem ursprünglichen Judaismus verbinden den Archihäretiker immer noch seine Aufstellungen über den Menschen Jesus, welcher Sohn Joseph's und Maria's ist, geboren wie andere Menschen, ihnen aber überlegen durch Gerechtigkeit und Weisheit. Eine specifische Veränderung ging in demselben vor mit dem Moment der Taufe, welcher auf Grund des synoptischen Berichtes vorgestellt wird. Man erkennt hier die weiteren Fortschritte, zu welchen sich das dogmatisirende Judenchristenthum mit der Zeit entschloss. Zwar wird es Missverstand des Irenäus (I, 26, 1) sein, wenn der in der Taufe vom höchsten Gott kommende Aeon Christus sich mit ihm verband. Im ursprünglichen Aufrisse war es bloss das πνεῦμα Gottes, welches aus der überweltlichen Sphäre auf Jesus herabstieg, um ihn zum Wunderthun und zu der nunmehr anhebenden Verkündigung des ἄγνωστος πατήρ zu

befähigen. Das wäre noch immer keine Dokese. Dagegen war es ein Neues und würde zu 1. Joh. 5, 6 stimmen, wenn sich nach Kerinth jenes höhere Prinzip vor dem Leiden wieder zurückzog gen Himmel; eine Folgerung, welche möglicher Weise auch die späteren Ebioniten aus ihrer Lehre, dass in Jesus der Urmensch erschienen sei, hätten ziehen können,[1]) thatsächlich aber nicht gezogen haben.[2]) Die Auferstehung endlich wird unter solchen Umständen werthlos. Nach dem ursprünglichen Aufriss hat Kerinth dieselbe als schon geschehen geleugnet, dagegen als noch geschehend an das letzte Ende verlegt, wo gleichzeitig mit allen Todten auch Christus aufersteht.

Die Eschotologie Kerinth's war nach den Zeugnissen des römischen Gajus und des alexandrinischen Dionysius bei Euseb (III, 28, 1—5) sehr ausgebildet. Das zukünftige Gottesreich werde Jerusalem zum Mittelpunkte haben und seinen Mitgliedern eine Fülle sinnlicher Freuden bieten. Damit befände man sich wenigstens im Allgemeinen auf der Spur des apokalyptischen Johannes, während Kerinth mit den meisten der sonst angeführten Lehrpunkte im entschiedenen Widerspruche mit dem Evangelium und den Briefen stände. Die Tradition lässt daher diese Werke geradezu gegen ihn gerichtet sein, und schon Irenäus (III, 11, 1) bringt ihn auch in persönlichen Gegensatz zum Apostel, welcher sogar aus dem Badehause entläuft, um nicht mit dem darin befindlichen Erzketzer von der Strafe des Himmels getroffen zu werden (III, 3, 4). Aber in dem hier in Betracht kommenden Sinne verwendbar wird diese Tradition doch nur dann, wenn man die dem ephesischen Apokalyptiker bezeugte Feindschaft gegen einen Lehrer, der mit ihm selbst zwar den Chiliasmus gemein hatte, in Bezug auf die Gotteslehre und Christologie aber differirte, unmittelbar auf den Briefsteller und Evangelisten übertragen zu dürfen meint. Aber auch abgesehen von den enormen Schwierigkeiten der Johannesfrage, fehlen in unserem Briefe alle Andeutungen in der Richtung sowohl des Chi-

1) Wittichen, S. 78. Vgl. auch Rothe, S. 176.

2) Vielmehr liessen nach Epiphanius (Haer. 30, 3) manche Ebioniten den in Jesus erschienenen Adam gekreuzigt werden.

liasmus als auch jener eigenthümlichen Gottes- und Engellehre, die den Kerinth auszeichnete.[1]) Ueberhaupt konnte man — und das gilt von der Beziehung auf Kerinth so gut wie von der auf Ebionitismus — die Gegnerschaft unseres Briefstellers kaum unglücklicher verkennen, als wenn man von ihr die Identität von Judenthum und Christenthum,[2]) ja sogar die Forderung der Beschneidung[3]) vertreten sah. Jede Beziehung auf jüdische Gegnerschaft wird im Grunde schon verwehrt durch das Schlusswort, auch bei der weitesten Fassung seines Sinnes: *φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων* (5, 21). Idololatrie wäre unter allen Umständen nur die durchaus schiefe und missverständliche Bezeichnung einer von Seiten des Judenthums drohenden Gefahr. Aber auch vor Theilnahme am heidnischen Götzendienst war kaum noch zu warnen.[4]) Wohl aber gehören die gnostischen Phantasiegötter zu den *εἴδωλα*[5]) oder sind vielleicht sogar ausschliesslich mit diesem Ausdruck gemeint.[6]) Die wirkliche Antithese des Briefes betrifft somit den Doketismus. Mag derselbe an sich immerhin „keine Partei, sondern nur ein gemeinsames Merkmal gnostischer Schulen" bezeichnen,[7]) so unterscheidet sich doch der Doketismus, wie ihn der Johannesbrief voraussetzt, selbst von demjenigen der sonst so verwandten Ignatiusbriefe darin, dass bei ihm nirgends eine Spur von jüdisch-gesetzlichem Leben unterläuft, wie in diesen (Magn. 8: *ζῆν κατὰ νόμον Ἰουδαϊκόν*), vielmehr gerade das Gegentheil, Antinomismus, als stehender Zug in seinem Porträt erscheint.

Die Gnosis unseres Briefes hat somit jene judaistische Verpuppung, in welcher der Gnosticismus noch in den Epheser- und Kolosser-, ja scheinbar sogar noch in den Pastoralbriefen,

1) Pfeiderer, S. 418.
2) Wittichen, S. 78.
3) Wittichen, S. 76. 79.
4) Gegen Lücke, Baumgarten-Crusius, Erdmann, Düsterdieck und Rothe, S. 210.
5) So Ebrard, Braune, Lipsius und Huther, S. 269. 274.
6) So Rickli, Sander, Haupt, Späth, Grau, Thiersch: Versuch zur Herstellung, S. 241. Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 258.
7) Wittichen, S. 72.

auftritt, bereits hinter sich. Dem Briefsteller erscheint die von ihm bekämpfte Irrlehre im Lichte einer Novität, und in der Weise der sich gestaltenden katholischen Kirche, als einer durch die *κοινωνία* mit den Aposteln vermittelten *κοινωνία* mit Gott (1, 3),[1]) führt er gegen jene eine Art von Präskriptionsbeweis.[2]) Nicht eine *ἐντολὴ καινή*, sondern ein *παλαιὰ ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς* (2, 7, vgl. 2. Joh. 5), also eine altüberlieferte von jeher vernommene Lehre (2, 24 *ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*, vgl. 2. Joh. 6) macht er der Neuerung gegenüber geltend, und zwar weiss er sich dabei als Vertreter einer geschlossenen Gemeinschaft, zu welcher sich alle Gotteskinder halten (4, 6 *ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν*). Wer als „Fortschrittsmann" die so gezogenen Grenzen überschreitet und nicht „bleibt in der Lehre" (2. Joh. 9 *πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ*), wer geradezu eine andere Lehre bringt, der soll von jeder Bezeugung christlicher Brüderschaft ausgeschlossen sein (2. Joh. 10). So antwortet dem hochmüthigen Separatismus der Gnostiker auch seinerseits zurückstossend das erstarkte Selbstgefühl der Gemeinde. Weit entfernt einen Unterschied höherer *γνῶσις* und vulgären Gemeindeglaubens anzuerkennen, sagt der Briefsteller nicht bloss in einem Athem *ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν* (4, 16), sondern auch die *πίστις* selbst schon ist der Sieg, der die Welt überwunden hat (5, 4), und zwar der Glaube an den Sohn Gottes (5, 10) oder an den Namen des Sohnes Gottes (3, 23; 5, 13) in dem oben entwickelten Sinne. In dieser Weltüberwindung durch den Glauben ist somit auch die Ueberwindung des Gnosticismus eingeschlossen. Es hat harte Kämpfe gekostet, deren Spuren noch 4, 4; 5, 16 zu Tage treten.[3]) Jetzt aber stehen die Gnostiker draussen (2, 19) und bilden ihre eigenen Konventikel,[4]) was jedenfalls erst im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts geschehen konnte.[5])

1) Hoekstra, S. 160f. 163.
2) Lipsius: Bibel-Lexikon, S. 502.
3) Späth, S. 898. 911. 916f.
4) Thiersch: Kirche im apost. Zeitalter, S. 252. 259.
5) Vgl. selbst Huther, S. 34.

Zu den Merkmalen einer schon entwickelteren Gnosis ist aber auch Alles zu rechnen, was den Eindruck bezeugt, welchen die gegnerischen Aufstellungen auf den Verfasser selbst machten, der sich in gnostischen Begriffen, Gedanken und Formen bewegt, ähnlich wie in neuerer Zeit die Gegner Hegel's in hegelischen.[1]) Dahin gehört ausser den nachgewiesenen Vorstellungsreihen vom doppelten Menschengeschlecht und von dem göttlichen Samen in den Gotteskindern auch die Idee von der spezifischen und ausschliesslichen Geistessalbung dieser letzteren. Denn mag nun das *χρῖσμα* 2, 20. 27 bloss ein symbolischer Ausdruck für den heiligen Geist sein, wie die gewöhnliche Auslegung will (vgl. S. 150), oder einen Zustand, eine Verfassung bezeichnen, darin die Christen durch einen bestimmten Weiheakt — also etwa nach Ewald[2]) und Wolf[3]) die Taufe[4]) — versetzt werden, so dass sie, zu geistlichen Priestern gesalbt (vgl. Exod. 29, 7; 1. Petr. 2, 5), von jetzt ab nichts Neues mehr lernen, sondern als Eingeweihte nur zu bestimmterem Bewusstsein ihres Besitzes erhoben werden können[5]): auf jeden Falle wird, was bei den Gnostikern als absonderliche Geistesweihe erscheint, hier in das gewöhnliche Gemeindebewusstsein verlegt, wobei der Verfasser sich an 1. Kor. 2, 10. 12 anschliesst und was dort gegen hellenischen Wissensstolz gesagt ist gegen häretischen Geistesdünkel wendet.[6])

Nach diesem Befunde bedarf die lange Zeit vorgetragene

1) Hilgenfeld: Zeitschr. S. 261. Einl. S. 690 f.

2) S. 473.

3) S. 81.

4) Vgl. Oekumenius: *ἐλάβετε διὰ τοῦ βαπτίσματος τὸ χρῖσμα τὸ ἱερὸν καὶ διὰ τούτου τὸ εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν ὁδηγοῦν ὑμᾶς θεῖον πνεῦμα* mit Bezug auf die alte Sitte, die Täuflinge zu salben (Tertull. de bapt. 7). Gehört dieselbe freilich „noch nicht dem apostolischen Zeitalter an“ (Huther, S. 135), so wäre diess nach allem Obigen noch keine Instanz gegen die Richtigkeit der Auslegung, und ebensowenig verfängt die Behauptung, der Ausdruck *χρῖσμα* ergebe sich aus dem Gegensatz des Christen zum *ἀντίχριστος*, wie der Ausdruck *σπέρμα* aus der Vorstellung von der Geburt aus Gott (ebend. S. 27).

5) Huther, S. 145.

6) Immer, S. 544.

Behauptung, wonach polemische Beziehungen im Briefe höchstens nur beiläufig erscheinen und an dem positiven Grundstocke desselben nichts alteriren,[1]) einer gründlichen Revision. Die wenigen Stützpunkte, welche diese Meinung in 2, 21; 4, 4 sucht, sind nur scheinbarer Natur,[2]) in Wahrheit aber sämmtliche Ermahnungen des Briefes durch den nachgewiesenen Gegensatz bedingt. Der ganze Brief verdankt somit seine Existenz zuvörderst nur der sich aufdringenden Nothwendigkeit eines Kampfes für die Heiligthümer des von den Aposteln her ererbten, alt überlieferten Christenglaubens im Gegensatze zu der blendenden Neuerung, welche von der Gnosis ausging. Diese wird bereits als eine am geistigen Horizonte der Zeit weithin bemerkliche Erscheinung beschrieben, die allerorts von sich reden macht (4, 5 *ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει*). Es ist höchste Zeit, die Leser dagegen sicher zu stellen. *Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς* (3, 7): hierin fasst sich der ganze Inhalt des Briefes zusammen. *Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς* (2, 26): diese Worte drücken präcis sein wahres Motiv aus.[3]) Es liegt somit kein Hinderniss vor, an die Gnosis zu denken, wie sie etwa war zur Zeit, als die Systeme des Satornilos und Basilides auftraten. Speziell entspricht das *σπέρμα θεοῦ* als gnostischer Schulausdruck der ophitischen und valentinianischen Vorstellung, derzufolge das Geistige und Göttliche samenartig in einen Theil der Menschheit gelegt ist und hier zur Entwicklung gedeiht (Iren. I, 6, 4; Tertull. de anima 11).

Bei der Frage endlich, ob dieser Standpunkt identisch sei mit der antignostischen Haltung des Evangeliums, kann im Ernste nur die von Hoekstra vertretene Aufstellung in Betracht kommen, wonach der Briefsteller der Gnosis noch weniger einräume als der Evangelist und sich namentlich nicht zu dessen Logoslehre erheben könne, die er daher konsequent umgehe, wie auch die entschieden gnostischen Ausdrücke *εἰδέναι τὸν θεόν* oder *τὸν υἱόν, θεωρεῖν τὸν θεόν* oder *τὸν*

1) Baumgarten-Crusius, Meyer, Lücke, Bleek, Haupt. S. 309.

2) Wittichen, S. 68.

3) So auch A. Zahn, S. 3.

υἱόν, während die Beweise für das γινώσκειν τὸν θεόν immer von rein praktischer Natur sind (2, 3. 4; 4, 6—8; 5, 20).[1] Richtig ist jedenfalls, dass die kühnen Spitzen, bis zu welchen der individuelle Gnosticismus des Evangelisten fortläuft, mehr oder minder abgestumpft, die Umrisse des johanneischen Lehrgebäudes überhaupt auf das Niveau eines gewissen Gemeindeglaubens reduzirt sind, wie ja andererseits auch die Anknüpfungspunkte, welche möglicher Weise — denn die Frage soll hier nicht berührt werden — der Montanismus im Evangelium finden konnte, vermieden werden. Nicht der Geist, sondern Christus allein heisst παράκλητος, und nicht eine weitergehende Offenbarung durch den Geist, wie Joh. 14, 16—21. 26; 15, 26; 16, 7. 8. 12—15, wird in Aussicht gestellt, sondern die διδαχή des Geistes umfasst bloss ὃ ἠκούσαμεν ἀπ' ἀρχῆς (2, 24), so dass auch der Briefsteller selbst seinen Lesern nichts Neues sagen kann (2, 20. 27).

Das in Rede stehende Verhältniss wird jetzt gewöhnlich so ausgedrückt, Johannes bringe das wahre Wesen des Christenthums im Briefe mehr antithetisch, im Evangelium mehr thetisch zur Darstellung. So Haupt,[2] Keim,[3] Wittichen,[4] Lipsius,[5] Pfleiderer,[6] Mangold.[7] Im Allgemeinen ist dieser Satz auch unbestreitbar richtig. Doch verträgt er einige Ergänzung durch die Beobachtung, zu welcher Hilgenfeld[8] und H. Lüdemann[9] anleiten, wenn sie darauf aufmerksam machen, dass das Evangelium mehr antijudaistisch, der Brief mehr antignostisch sei. Aber neben dem Antijudaismus eignet dem Evangelium zugestandenermaassen gleichfalls ein antithetisches Verhältniss gegenüber dem Gnosticismus, vielleicht auch — denn darüber soll hier ebensowenig entschieden werden — gegenüber dem Johannes-

1) S. 150. 168f. 182.
2) S. 318 f.
3) Geschichte Jesu, I, S. 149.
4) S. 81.
5) Bibel-Lexikon, II, S. 503.
6) S. 421.
7) Bei Bleek, S. 685.
8) Zeitschrift für wissensch. Theol. 1870, S. 263.
9) Jahrbücher für prot. Theol., 1879, S. 572.

jüngerthum, Samariterthum, Heidenthum, sowie auch gegenüber gewissen innerkirchlichen Erscheinungen.[1]) Ohne Zweifel wird man, um das Verhältniss richtig zu fassen, sagen müssen, es werde dieselbe Wahrheit des Christenthums im Briefe im ausgesprochenen Gegensatze zu einer bestimmten und hervorragenden Zeiterscheinung dargestellt, welche im Evangelium sich mit allen, irgendwie in Betracht kommenden, Faktoren des religiösen Zeitbewusstseins auseinandersetzt. Auch diese Auseinandersetzung ist eine polemische, aber die zündenden Strahlen verbreiten sich in der ganzen Runde, gehen von einem Centrum aus, und diess eben gewährt hier mehr den Eindruck des Harmonischen und Positiven. Das Evangelium ist eine nach allen Seiten mit Brustwehr, Wall und Thurm umgebene Festung; der Brief eine einzelne Höhe, aufgeworfen, um feindlich nach einer bestimmten Richtung hin zu wirken.

Bei solcher Sachlage hat es allerdings einen Sinn, zu fragen, ob unser Brief überhaupt ursprünglich als Brief gemeint sei. Zwar das ganze Alterthum hat ihn, vielleicht mit einer einzigen Ausnahme, als solchen gefasst. Aber im Vergleich mit allen anderen neutestamentlichen Briefen, insonderheit auch mit den beiden kleinen Johanneischen, mangelt hm alle und jede Briefform. Allerdings bezeichnet sich der Verfasser 1, 1—4 als Zeugen, Gewährsmann und Lehrer der Leser und setzt im ganzen Verlauf ein persönliches Verhältniss zwischen sich und diesen voraus; namentlich machen einige Aeusserungen den Eindruck, als wolle er mit seinem Briefe über die Grenzen seiner bisherigen mündlichen Verkündigung hinausgehen, einen seiner persönlichen Wirksamkeit nicht unmittelbar erreichbaren Leserkreis ansprechen,[2]) was mit der gleich 1, 3 (*ἀναγγέλλομεν καὶ ὑμῖν ἵνα καὶ ὑμεῖς*) angedeuteten[3]) Erweiterung des Publikums des Briefes im Ver-

1) Vgl. meinen Aufsatz über die Dispotion des vierten Evangeliums: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1881, S. 257 f.

2) Hilgenfeld, S. 682.

3) Dafür, dass das doppelte *καί* auf einen Unterschied des Leserkreises des Briefes von irgend einem andern Publikum hinweist, vgl. de Wette, Baumgarten-Crusius, Lücke, Düsterdieck, Myrberg, Braune und Huther, S. 51.

hältniss zum Evangelium (vgl. S. 145) zusammenhängt. Auch spricht er es öfters aus, dass er an sein Publikum „schreibe“. Aber wenigstens Aehnliches geschieht doch fast ebenso auch im Evangelium (1, 14; 19, 35; 20, 30. 31; 21, 24. 25). Dafür hier so wenig, wie im Evangelium, ein wirklicher Gruss (die χαρά 1, 4 ersetzt noch kein χαίρειν) oder Segenswünsche. Schon Heidegger (1681) und Bengel (1759) bezweifelten daher den brieflichen Charakter unseres Schriftstückes. Michaelis wollte eine den zweiten Theil des Evangeliums bildende Abhandlung daraus machen und berief sich dafür auf Wolf's mathematische Anfangsgründe, welche auch den Leser beständig anreden, ohne desshalb ein Brief zu sein. Eichhorn und Bretschneider folgten ihm hierin. Berger hielt den sogenannten Brief für den praktischen,[1]) Storr für den polemischen Theil des Evangeliums.[2])

Aber auch, wo man die Briefform festhielt, hat man die intime Beziehung zum Evangelium erkannt. Augusti sah darin eine „Anakephaleose des Evangeliums“. Nach dem Vorgang von S. G. Lange, Hug, Frommann und Baumgarten-Crusius erblicken darin noch in unseren Tagen Hofmann,[3]) Hofstede de Groot,[4]) Thiersch,[5]) Ebrard,[6]) Langen,[7]) Hausrath[8]) eine Art Begleit- oder Widmungsschreiben dazu. Jedenfalls besteht eine unmittelbare Verwandtschaft beider Schriften in der allgemeinen Gleichheit der Situation, welcher sie ihre Entstehung verdanken, in der Aehnlichkeit des Zweckes, dem sie dienen sollen. Reuss daher will im Brief eine Art von praktischem Kommentar, einen homiletischen Aufsatz über den Inhalt des Evangeliums er-

1) Versuch einer moralischen Einleitung ins N. T., II, S. 179 ff.

2) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, 1786, S. 384. 401 ff.

3) Die heilige Schrift N. T., IX, S. 367.

4) Basilides, S. 116.

5) Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes, S. 78. Kirche im apostolischen Zeitalter, 3. Aufl. S. 260.

6) Kritik der evangelischen Geschichte, S. 148. Kommentar, S. 29 f.

7) Einleitung in das Neue Test., 2. Aufl. S. 148.

8) Zeitgeschichte, III, S. 636. 2. Aufl. IV, S. 456.

kennen.[1]) In der That vertritt unser Schriftstück in Form einer gemüthlichen und erwecklichen Ansprache dieselbe Sache, welcher im Evangelium die Erzählungsform dienstbar gemacht war. Dieses giebt in seiner Darstellung von der Menschwerdung des Logos die positive theoretische Basis für die polemischen Ausführungen des Briefes, welcher überhaupt das Evangelium begleitet als Summe des in demselben niedergelegten praktischen Gehaltes. Es weist nach, wie die *δόξα μονογενοῦς* in Jesus von Anfang bis Ende gegenwärtig und anschaulich gewesen ist; der Brief enthält den Grund und Zweck dieser feierlichen Aufstellung des grossen Bekenntnisses zum Sohne Gottes; er zeigt Gefahr und Gährung der Zeit, welche den Sohn Gottes zu zerreissen in Gefahr ist und damit den Segen des Christenthums, die Gemeinschaft mit Gott, das Leben im Himmel zu verlieren.[2]) Daher wiederholen sich, wie wir gesehen haben, die Gedankengänge des Evangeliums allenthalben im Brief, und zwar so, dass was dort breit auseinandergelegt ist, hier konzentrirt und bündig zusammengefasst auftritt. Das geben selbst Lücke und Düsterdieck zu, die sonst eine intime Beziehung des Briefes auf das Evangelium leugnen, wie auch noch de Wette, Bleek, Huther die volle Selbständigkeit des Briefes zu retten suchen, eine Annahme, deren Unhaltbarkeit unsere Untersuchung zur Genüge dargethan zu haben beansprucht.

1) S. 125 ff.
2) Keim, I, S. 149.

Ueber den Verfasser der Schrift
ΠΡΟΣ ΕΥΑΓΡΙΟΝ ΜΟΝΑΧΟΝ ΠΕΡΙ ΘΕΟΤΗΤΟΣ.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Nachdem ich (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 379—384) nachgewiesen habe, dass Victor Ryssel's Annahme, mit der Veröffentlichung seiner deutschen Uebersetzung der im Syrischen uns erhaltenen Schrift „An Philagrios über die Wesensgleichheit" den Kirchen- und Dogmenhistorikern einen im griechischen Original verloren gegangenen, werthvollen literarischen Schatz des christlichen Alterthums neu geschenkt zu haben, eine irrige war, dass vielmehr der auf's beste überlieferte griechische Text der Schrift unter den Werken des Gregorios von Nazianz mit dem Titel *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος λόγος* noch vorhanden und bekannt ist, dass somit die syrische Uebersetzung für uns nicht den von Ryssel ihr beigemessenen Werth besitzt und der scharfsinnige Beweis desselben, wonach Gregorios von Neocäsarea als Verfasser der Schrift anzusehen sei, mindestens einer sorgfältigen Revision bedarf: wird es nunmehr darauf ankommen, die Frage nach der Abfassung der Schrift noch einmal genau zu prüfen, so zwar, dass möglichst eine endgültige Antwort gesucht werde auf die Frage, ob, wie Ryssel auch in seinem in den Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 565—573 veröffentlichten Aufsatz „Zu Gregorius Thaumaturgus" behauptet, der Neocäsarienser oder, wie die handschriftliche Ueberlieferung, wenn auch nicht einhellig, angiebt, der Nazianzener die Schrift geschrieben. Es liegt in der Natur der Sache, dass wir nicht von der syrischen Uebersetzung, sondern von dem griechischen Original

den Ausgang unserer Untersuchung nehmen. „Denn so lange der Inhalt einer Schrift," sagt Ryssel in seinem „Gregorius Thaumaturgus" S. 11, „der Ueberschrift nicht widerspricht, hat der, welchen sie als Verfasser bezeichnet, auch das erste Recht, als der wahre Verfasser zu gelten, indem alsdann kein Grund vorhanden ist, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln." Und da die Ueberlieferung des griechischen Originals uns direct auf Gregorios von Nazianz verweist, wird zunächst unsere Aufgabe darin bestehen müssen, durch sorgfältige Untersuchung der Schrift selbst und durch Vergleichung ihres Lehrgehaltes einerseits mit den unzweifelhaft echten Werken des Nazianzeners, andererseits mit den den Erweis der Autorschaft des Gregorios von Neocäsarea bezweckenden Ausführungen und Argumenten Ryssel's festzustellen, ob sie, nach dem Zeugniss der, soweit ich darüber urtheilen kann, überwiegenden Menge der Handschriften, für ein echtes Werk jenes grossen Kirchenlehrers des vierten Jahrhunderts zu halten ist, oder ob etwa Ryssel, der unter wesentlich anderen, weit schwierigeren äusseren Umständen, als ich an das griechische Original, an die Uebersetzung und Erklärung der durch den Fleiss der Syrer uns erhaltenen Schrift herantrat, mit seinem Nachweis der Abfassung durch Gregorios von Neocäsarea doch im Wesentlichen das Richtige getroffen hat. Ich bin mir klar bewusst, dass eine solche Untersuchung ihre grossen Schwierigkeiten hat, und ich meinerseits hätte der Mahnung Overbeck's, des letzten Recensenten von Ryssel's sorgfältigem und so dankenswerthem Werke,[1]) wahrlich nicht bedurft, die er (an der in der Anmerkung angeführten Stelle S. 286) dem künftigen Bearbeiter der Frage nach der Echtheit der Schrift „an Philagrios" zuruft: „Wer sich dem unterzieht, möge sich immerhin

1) Vgl. Theol. Literaturztg. 1881. Nr. 12, S. 283—286. Overbeck's Recension, die im Gegensatz zu allen anderen bisher erschienenen, von Lechler, Holtzmann und Bäthgen, leider, nach meinem Gefühl wenigstens, in einem etwas nörgelnden Tone gehalten ist, stützt sich in wesentlichen Punkten auf die von mir in diesen Jahrbüchern (VII, 102—126; 379—384; 724—756) gegebenen Nachweisungen, ohne dass dies Abhängigkeitsverhältniss überall (z. B. S. 284, Z. 14—5 v. E. und S. 286, Z. 4 v. A. ff.) gebührend deutlich hervorträte.

strenger als der Verfasser gegenwärtig halten, dass die Geschichte der christlichen Theologie (das Wort im antiken Sinne genommen) von Origenes bis Arius zu den schwierigsten und subtilsten Problemen der Geschichtschreibung der alten Kirche gehört."

Fragen wir zunächst: Wie steht es mit der äusseren Bezeugung der Schrift? Es ist bekannt, dass der ausgezeichnete Erklärer des Gregorios von Nazianz, Elias von Kreta, den ich zwischen den Jahren 823 und 960 ansetzen zu dürfen geglaubt habe,[1]) mindestens neunzehn Reden des Nazianzeners commentirt hat. Auch Niketas Akominatos, nach seiner phrygischen Vaterstadt Chonä — das alte Kolossä — gewöhnlich Niketas Choniates genannt, der Zeuge jener furchtbaren Katastrophe, welche über Konstantinopel durch die Lateiner im Jahre 1204 hereinbrach, und in seinen 21 Büchern Χρονικῆς διηγήσεως Fortsetzer des Zonaras von 1118 bis 1206, schrieb zum Theil sehr umfangreiche Commentare zu den Reden des Gregorios u. A. auch zur LI. und LII.[2]) Letztere beiden λόγοι also, grössere theologische Abhandlungen, in Briefform an den Presbyter Kledonios gerichtet (Edit. Basil. or. XLIX. und L), erläuterte Niketas noch, während von ihm sowohl als von seinem grossen Vorgänger Elias der weniger umfangreiche XLV. λόγος an den Mönch Euagrios (Edit. Basil. or. XXXVII) und der noch kleinere XLVI. an Bischof Nektarios von Konstantinopel (Edit. Basil. or. XLV) nicht erklärt worden sind. Aus dieser Thatsache nun etwa schliessen zu wollen, Elias und Niketas hätten den λόγος πρὸς Εὐάγριον überhaupt nicht gekannt oder für unecht gehalten, zumal in den oder in einer der von Henricus Savilius und nach ihm von Montacutius benutzten Handschriften sich bei dieser Schrift die Bemerkung finde: Ἰστέον ὅτι κατά τινας ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται, würde durchaus verfehlt sein. Wichtig ist, was schon der

1) Vgl. meine Programm-Abhandlung „Quaestionum Nazianzenarum specimen", Wandsbeck, Fr. Puvogel, 1876. Progr. Nr. 237. S. II, Anm. 2.

2) Ich citire Gregorios nach der Kölner Ausgabe vom Jahre 1690, daneben habe ich die lateinische Ausgabe von Johannes Leuvenklaius, Basel 1571, benutzt.

gelehrte Uebersetzer des Gregorios von Nazianz, Johannes Leuvenklaius, im Jahre 1571 über den Umfang der unzweifelhaft für echt zu haltenden literarischen Hinterlassenschaft des Gregorios und den Sprachgebrauch des Wortes λόγος auf Grund der Angaben des Elias von Kreta geurtheilt hat. „Statim ab initio prooemii sui" — sagt er in dem Vorwort seiner zu Basel herausgegebenen lateinischen Uebersetzung des Gregorios — „tradit Elias, ab Nazianzeno tantum orationes sive commentationes (nam vox λόγος generatim a veteribus usurpatur de quovis scripto atque tractatu) numero LII esse publicatas, quas inter et epistolae certae referri debeant, cuius generis illae sunt, quas ad Nectarium, Evagrium, Cledonium perscripsit". Die Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος beliess Johannes Leuvenklaius in der Sammlung, weil Elias sie in leicht erklärbarem Irrthume wohl für ein Werk des Gregorios von Nazianz gehalten: „quod si maxime verum sit," fügt er hinzu, „mirum nemini videri debet, quando vix mortuo Gregorio titulus orationis in Heronem mutatus fuit, ut Hieronymus Gregorii coaetaneus monet." An Stelle der elenden Σημασία εἰς τὸν Ἰεζεχιήλ sodann gelang es ihm, aus der von ihm benutzten Handschrift der Werke des Gregorios, welche nach der in ihr sich findenden Unterschrift Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ πόνος Χωνιάτου und anderen für die Zeitbestimmung wichtigen Kriterien, welche aufzuzählen hier zu weit führen würde, von dem zuvor genannten Niketas dem Choniaten geschrieben worden ist, die Rede Εἰς τοὺς μάρτυρας (In honorem martyrum) als XX. einzufügen (Edit. Basil. p. 394). Auch Jacobus Billius gab diese 1583 in eigener lateinischer Uebersetzung heraus, welche sich in der Kölner Ausgabe von 1690 (Vol. I. p. 725) als oratio XLVIII. findet. Den griechischen Text veröffentlichte nach einem Codex der Bibliotheca Palatina zuerst Montacutius, nach ihm mit Hülfe eines zweiten Cod. Palat. Georg Linglesheim, in der Kölner Ausgabe von 1690 ist er im Appendix zum ersten Bande an erster Stelle abgedruckt. Leuvenklaius behauptete die Echtheit besonders auf Grund des Stils und der Schreibweise, Montacutius sah in dem Erhaltenen nichts Vollständiges, sondern

nur das Bruchstück einer Rede, während Nicolaus Faber die Schrift im Hinblick auf die Erwähnung der Isebel und des Naboth, deren Namen Johannes Chrysostomos so oft im Munde führte, wenn er gegen die arglistige Kaiserin Eudoxia eiferte, für ein Bruchstück irgend einer Rede dieses gefeierten Redners erklärte. Als drittes nicht in die Sammlung der Schriften des Nazianzeners gehöriges Werk bezeichnet Leuvenklaius einen Λόγος παραινετικὸς πρὸς παρθένους, welcher, wie aus der mitgetheilten Probe erhellt, zu den Gedichten gehört, unter denen er sich denn auch in der Kölner Ausgabe Vol. II. p. 299 findet. Der Irrthum ist wahrscheinlich durch die Doppeldeutigkeit des Wortes λόγος verschuldet. „Nam ea (vox)" — wiederholt er — „non orationem tantum significat, uti iam antea quoque monuimus, sed in genere quamvis commentationem atque scriptum: quo ipso fit, ut Elias noster Gregorii poemata λόγους ἐμμέτρους vocet. Hoc modo quibusdam resectis et oratione de martyribus restituta, quinquaginta et duos Nazianzeni tractatus habemus, quem illorum esse numerum integrum Elias memoriae prodidit. Quapropter heic quidem quod amplius desideremus nihil est."

Wie weit über diesen Punkt, d. h. den äusseren Umfang der Werke des Nazianzeners etwa die syrische Ueberlieferung genauere Auskunft zu geben vermag, kann ich nicht sagen, da mir die dazu nöthigen literarischen wie sprachlichen Kenntnisse abgehen: die Syriologen werden, wenn sie dieser Frage näher treten wollten, jedenfalls dazu im Stande sein. Assemanus giebt in seinen Anmerkungen zu des Patriarchen von Soba (Nisibis) und Armenien Ebedjesu (gest. 1318, nicht 1381, wie Nestle in seiner Gramm. Syr. p. 29 hat, vgl. Assem. Bibl. Vatic. III, p. 325, Anm. 1) „Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum" wenigstens sehr schätzbare literarische Nachweisungen, die aber erst genauer geprüft und weiter verfolgt und vervollständigt werden müssten, ehe sie als Zeugniss für oder gegen des Elias von Kreta bestimmte Angabe von 52 Reden des Nazianzeners verwendet werden könnten. Nach der von Assemanus mitgetheilten Ueberlieferung des Gregorius Barhebraeus

(gest. 1286) gab es bei den Syrern zwei Uebersetzungen der Werke des Nazianzeners; die der Nestorianer umfasste, wie auch Ebedjesu (a. a. O. S. 24) anführt, fünf Bände, die andere Uebersetzung, in zwei Bänden, enthielt 47 Reden und 31 Briefe. Von Jacobus von Edessa (gest. 708) berichtet Assemanus, er zähle in den zwei Theilen der Werke des Gregorios 95 Reden und schliesse an diese die Briefe des Basilios und Gregorios. Assemanus selbst sah im syrischen Marienkloster der sketischen Wüste drei vortreffliche syrische Pergament-Codices, der erstere im Jahre 845, der zweite im Jahre 790 geschrieben, der dritte ohne bestimmte Zeitangabe. Die beiden ersteren enthielten den ersten Theil der Werke des Nazianzeners, nämlich 30 Reden, der dritte den zweiten Theil mit 12 Reden und 30 Briefen, und zwar vom 66. bis 96. Wenn unter den von dem ägyptischen Presbyter Abulbarcatus (Lib. de divin. offic. cap. 7. num. 3) aus einem um das Jahr 1230 geschriebenen arabischen Codex angeführten 20 Reden des Gregorios von Nazianz (incl. der Vita desselben vom Presbyter Gregorios) die beiden Briefe an Kledonios als XVI. und XVII. Werk genannt werden, welche, wie zuvor erwähnt, in der Baseler Ausgabe als XLIX. und L., in der Kölner Ausgabe als LI. und LII. Rede gezählt werden, während der von Abulbarcatus nicht angeführte *Λόγος πρὸς Εὐάγριον μόναχον* in jener als orat. XXXVII., in dieser als orat. XLV. sich findet: so nehme ich so lange keinen Anstand, das letztere Werk mit unter den, wenigstens von Gregorius Barhebraeus genannten, 47 Reden der syrischen Uebersetzung zu denken, als die von Assemanus dargelegten literarischen Verhältnisse, d. h. die syrischen Uebersetzungen der Werke des Nazianzeners nicht genauer bekannt sind wie bisher. Literarisch noch werthvoller sind die Notizen, welche derselbe Assemanus im ersten Bande seiner Bibliotheca Vaticana über griechische, in der Vaticanischen Bibliothek befindliche und, wie ich vermuthe, bis jetzt nicht ausgenutzte Handschriften von Werken des Gregorios von Nazianz uns giebt. In dem am Schlusse des Bandes befindlichen „Index codicum mss. quos Clemens XI. Pont. Max. bibliothecae Vaticanae addixit“ werden von S. 598 an die

griechischen Codices des Maroniten Abraham Massad verzeichnet, und da findet sich unsere Schrift an Euagrios auf S. 601 unter Nr. X also: „Gregorii Theologi de Spiritu sancto. Ad Eubulum, quomodo Filius et Verbum ex Patre generetur. Ad Evagrium monachum, de Sancta Trinitate. In eos, qui incarnationem Dei Verbi blasphemant. Sententiae metricae. Carmina in Iudices" — und ebenso auf S. 602 unter Nr. XI: „Gregorii Theologi Ad Evagrium."

Mag nun auch immerhin, wie ich aus Ryssel's Bemerkungen (Jahrb. f. prot. Theol. VII. S. 569) erfahre, als Verfasser der Schrift ausserdem in der einen Handschrift Basilios, in einer andern Gregorios von Nyssa genannt sein, ein bei Schriftwerken des Alterthums durchaus ja nicht ungewöhnliches Schwanken der Ueberlieferung, welche in diesem Falle — und das erscheint mir sehr wichtig — doch immer auf das letzte Drittel des vierten Jahrhunderts hinweist, so sehe ich nach den gegebenen Darlegungen doch noch keine genügende Veranlassung, aus äusseren Gründen zunächst den Λόγος πρὸς Εὐάγριον nicht als ein Werk des Gregorios von Nazianz zu betrachten, wie denn auch Leuvenklaius und Billius, zwei ausgezeichnete Kenner der Sprache des Nazianzeners, nicht an der Echtheit gezweifelt haben. Der so besonnene Ullmann hat in seinem „Gregorius von Nazianz, der Theologe" (Zweite Auflage. Gotha, Friedr. Andr. Perthes. 1867) S. 247 unbedenklich die Schrift als eine echt Nazianzenische gebraucht. Ich muss freilich Ryssel's Vorwurf, die Werke anderer, dissentirender Forscher, wie Petavius, Tillemont, der Benedictiner, nicht eingesehen und berücksichtigt zu haben (Jahrb. VII. S. 567. 568), ruhig hinnehmen, da ich hier in der kleinen holsteinischen Stadt des Asmus allein auf die älteren, oben genannten Ausgaben der Werke des Nazianzeners angewiesen bin, welche mir die Stadtbibliothek des benachbarten Hamburg bietet, und ich gebe dem mit literarischem Apparat, wie ihn eben nur eine Universitäts-Bibliothek, vorzüglich die in Leipzig, aufzuweisen vermag, so unvergleichlich viel reicher ausgerüsteten, verdienstvollen Forscher mit Vergnügen zu (Jahrb. VII. S. 573), „wie leicht man Wichtiges übersehen kann, wenn

man irgend ein Buch nicht zur Hand hat." Aber ich glaubte in diesem Falle mich weiterer Nachforschungen einigermassen überhoben erachten zu dürfen, weil der so überaus gewissenhafte Ullmann in der Vorrede seines Werkes S. IX ausdrücklich erklärt: „Benutzt habe ich, nachdem ich mir die Sache vorher unbefangen aus den Quellen entwickelt hatte, hauptsächlich Tillemonts, Le Clercs, Schröckhs, Baronius', Clemencets Lebensbeschreibungen Gregors. Die vollständigsten Materialien liefert ohne Zweifel Tillemont, aber er ist überreich, vor der Masse der Einzelheiten verschwindet bei ihm der Totaleindruck, und seine übrigens reine und ungeheuchelte Frömmigkeit lässt ihn nicht immer die erforderliche Kritik üben." .... „Nicht so gelehrt und noch weniger unbefangen, als die Biographie von Tillemont, ist die, welche sich von Baronius in den Actis Sanctorum findet; allein sie zeugt doch auch von vieler Belesenheit in den Schriften Gregors. Eben dies versteht sich in noch höherem Grade von den biographischen Notizen, welche der Benedictinerausgabe der Werke Gregors vorangestellt sind; sie enthalten sehr brauchbare Untersuchungen, aber sie bilden kein Ganzes." Ich sehe nicht ein, warum ich nach dem obigen directen Citat Ullmann's aus dem Brief an Euagrios und diesen seinen Versicherungen „kein Recht" haben soll (Jahrb. VII. S. 568), „Ullmann als Gewährsmann für die Echtheit anzuführen." „Dass der fragliche zweite Band der neuesten Ausgabe der Werke des Nazianzeners allerdings erst 15 Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage von Ullmann's Schrift herausgegeben worden ist," erscheint mir völlig unerheblich. Denn wenn in dem 1840 von Caillau veröffentlichten zweiten Bande der Benedictiner-Ausgabe der Schriften des Nazianzeners, wie Ryssel a. a. O. mittheilt, der Brief an Euagrios direct (S. 196) als „dubia, vel potius supposititia" bezeichnet wird und Caillau einfach nichts weiter aussagt als: „A Gregorio Nazianzeno scriptam hanc esse epistolam sat est cum viris doctis affirmare," so haben wir an diesen Sätzen zunächst nichts als subjective Behauptungen, die, so ohne Beweis hingestellt, keine Ueberzeugungskraft haben, auch wenn Overbeck in seiner Re-

cension des Ryssel'schen Werkes (Theol. Literaturztg. 1881. Nr. 12, S. 284), dem Urtheil Caillau's beipflichtend, unsere Schrift an Euagrios als „in Hinsicht auf Echtheit schon längst preisgegeben" bezeichnet.

Ich hoffe mit triftigeren Gründen als jene Gelehrten, auf welche Caillau sich bezieht und auf deren von Ryssel citirte Urtheile ich im Verlauf meiner Untersuchung noch zurückkommen werde, das Gegentheil zu beweisen. Auch Ryssel's folgende Behauptung, dass „seitdem auch neuere Kirchenhistoriker, wie z. B. Dorner, an der Echtheit der Schrift nicht festzuhalten gewagt haben", erscheint mir nicht völlig zutreffend, da Dorner in seiner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" (Berlin, Gustav Schlawitz. 1851) Theil I, S. 904 und 905 die Schrift an Euagrios zwar als eine „vielleicht unächte" bezeichnet, dennoch sie aber an der genannten Stelle sowohl wie später S. 936 und 937, wo er einfach citirt: „Vgl. Gregor. Naz. *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* ed. Basil. S. 193", als eine echt Nazianzenische gebraucht und verwerthet. Wahrscheinlich ist sein Urtheil, da er die Schrift als Epist. 243 citirt, eine Zahlangabe, welche mit keiner der mir vorliegenden älteren Ausgaben stimmt, eben das der Benedictiner, Combefisius, Clemencet und Caillau, deren kostbare Ausgabe mir zu verschaffen ich nicht in der Lage war. Wir haben somit an diesen subjectiven, in keiner Weise bis jetzt genügend begründeten Urtheilen nur die Wiederholung jenes schon in Handschriften vereinzelt auftauchenden Zweifels, welcher in der vorher angeführten Randbemerkung sich kund giebt: *Ἰστέον ὅτι κατά τινας ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται.*

Aber bei der bisher gewonnenen Sicherheit der äusseren Bezeugung der Schrift dürfen wir selbstverständlich noch nicht stehen bleiben. Wir müssen einen Schritt weiter gehen und einen anderen äusseren Umstand in's Auge fassen, den uns gleichfalls die Ueberlieferung an die Hand giebt; vielleicht gelingt es, ihm ein Zeugniss für die Abfassung der Schrift durch Gregorios von Nazianz zu entlocken, ich meine die Ueberschrift. Dieselbe lautet: *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος λόγος.* Wenn Ryssel (Jahrb. f. prot.

Theol. VII. S. 569) mittheilt, dass von den erwähnten älteren Historikern und ausgezeichneten Kennern der christlichen Literatur, welche die Schrift dem Nazianzener absprachen, „keiner eine bestimmte Vermuthung ausgesprochen“, und dazufügt, dass dies „bei dem Mangel irgend eines Anhaltspunktes auch ebenso haltlos wie unnütz gewesen wäre“, so muss ich dem letzteren Satze widersprechen. Einen Anhaltspunkt haben wir entschieden zunächst an der Ueberschrift, und es muss, denke ich, von Interesse sein, die Beantwortung der Frage zu versuchen, ob der Euagrios, an welchen die Schrift gerichtet ist, für uns heutzutage noch eine erkennbare, greifbare Persönlichkeit ist.

Der erste Euagrios, bei welchem eine Verbindung mit Gregorios von Nazianz nachweisbar ist, dürfte derjenige hochgestellte Mann sein, an welchen dieser seinen 153. Brief gerichtet hat. Gregorios spricht demselben seine Freude aus über das Lob, das ihm wegen der Unterweisung des Sohnes im Christenthum von dem Vater zu Theil geworden, indem er sein eigenes Verdienst hierum sowie seine Lehrgabe überhaupt in demüthiger Bescheidenheit sehr niedrig veranschlagt. Dass er dem Sohne Gottesfurcht und Verachtung der Dinge dieser Welt eingeflösst, das glaubt er hervorheben zu dürfen, und zwar mit dem Wunsche, allein in der weiteren gedeihlichen Entwicklung des Jünglings im Christenthum sich für die demselben gewidmete Sorgfalt dereinst belohnt zu sehen; er schliesst mit dem Danke gegen den Vater, dass er seiner sich in so freundlicher Gesinnung und mit so werthvoller Freundschaftsgabe erinnert habe.[1]) — Bei der hohen Stellung, welche dieser Euagrios einnimmt, und bei dem achtungsvollen Tone, den Gregorios in dem Briefe an ihn anschlägt, scheint mir die Annahme völlig ausgeschlossen, dass er der Empfänger jenes grösseren Tractats *περὶ θεότητος* sei. Dort verhandelt Gregorios, wie der Eingang zeigt, mit einem Manne der theologischen Wissenschaft, und zwar auf gleichem Fusse über ein Thema, das einem vir consularis oder sonstigen hohen kaiserlichen Beamten selbst in jenem theologischen

1) Epist. 153 am Schluss: *τῇ δὲ σῇ τιμιότητι πᾶσα χάρις, ὅτι καὶ μεμνῆσθαι ἡμῶν ἀξιοῖς καὶ τοῖς ὑπομνήμασι τιμᾶν τῆς φιλίας, ἅπερ οὐ μικρὰ ὄντα μειζόνως ὑπεδεξάμεθα.*

Zeitalter denn doch nicht so geläufig gewesen sein dürfte, wie die Schrift von dem Empfänger uns anzunehmen nöthigt.

Anders liegt die Sache bei einem zweiten, theologischen Zeitgenossen des Gregorios, Namens Euagrios. Dieser erscheint als Freund und Studiengenosse des Johannes (Chrysostomos). Früher als dieser verliess er den Unterricht des hochgefeierten Rhetors Libanios und des Philosophen Andragathios, um sich, fern von dem Getümmel des Forums und dem Gezänk der streitenden Parteien, dem beschaulichen Leben zu widmen. Johannes (Chrysostomos) folgte bald seinem Beispiel, indem er sich im Verein mit seinen Mitschülern Theodoros, dem späteren Bischof von Mopsuhestia, und Maximus, nachmalig Bischof von Seleucia in Isaurien, in die Einsamkeit zurückzog. Als Leiter und Vorsteher des mönchischen Lebens, dem jene sich widmeten, werden uns Diodoros, der spätere Bischof von Tarsus, und Karterios genannt (Socrat. Hist. eccl. VI, 3). Euagrios wandte sich bald wieder dem praktischen kirchlichen Leben zu. Wie aus einem Briefe des im Jahre 379 gestorbenen Basilios an Eusebios von Samosata hervorgeht, war Euagrios in den siebziger Jahren Presbyter;[1]) als solchen nennt ihn auch Hieronymus im Chronikon des Eusebios, indem er ebendaselbst zugleich von seiner edlen Abkunft berichtet: „Zenobia apud Immas haud longe ab Antiochia vincitur. In qua pugna strenuissime adversus eam dimicavit Pompeianus dux, cognomento Francus: cuius familia hodieque apud Antiochiam perseverat, ex cuius Evagrius presbyter carissimus nobis stirpe descendit.“ In der kirchlichen Würde war Euagrios somit seinem erst später in den Dienst der Kirche getretenen jüngeren Studiengenossen Johannes (Chrysostomos) vorauf. Denn während dieser erst von Bischof Meletios noch zu Antiochia zum Diakonen geweiht wurde, war es Euagrios, der nach des Meletios plötzlichem Ableben zu Konstantinopel im Sommer des Jahres 381[2]) und nach

---

1) *Ὁ πρεσβύτερος Εὐάγριος ὁ υἱὸς Πομπηϊανοῦ τοῦ Ἀντιοχέως ὁ συναπάρας ποτὲ ἐπὶ τὴν δύσιν τῷ μακαρίῳ Εὐσεβίῳ.*

2) Socrat. Hist. eccl. VI, 3: *Μετὰ ταῦτα δὲ Μελετίου ἐν Κωνσταντινουπόλει τελευτήσαντος (ἐκεῖ γὰρ παραγεγόνει διὰ τὴν Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ κατάστασιν) ἀναχωρήσας Ἰωάννης τῶν Μελετιανῶν,*

den durch des Paulinus Wahl entstandenen, erst mit dessen Tode beendigten Misshelligkeiten zum Bischof erwählt wurde und als solcher im Jahre 386 seinen jüngeren Freund Johannes (Chrysostomos) zum Presbyter weihte. Hieronymus, der im Jahre 392 seine Schrift „de viris illustribus" abschloss, nennt ihn unter den noch lebenden Bischöfen und verzeichnet von ihm (Cap. CXXV) folgende literarische Werke: „Euagrius, Antiochiae episcopus, acris et praestantis ingenii, cum adhuc esset presbyter, diversarum *ὑποθέσεων* tractatus mihi legit, quos necdum edidit; vitam quoque beati Antonii de graeco Athanasii in nostrum sermonem transtulit." — Da in den Schriftwerken jener Zeit sich nicht die geringste Andeutung findet, aus welcher geschlossen werden könnte, dass Gregorios von Nazianz mit diesem Euagrios von Antiochia in irgend einer Verbindung gestanden habe; da ferner Euagrios zu der Zeit, als Gregorios, fern von dem Getriebe der Welt, aus

---

καὶ μήτε Παυλίνῳ συγκοινωνῶν ἐπὶ τρεῖς ὅλους ἐνιαυτοὺς ἡσύχως διῆγεν· ὕστερον δὲ Παυλίνου τελευτήσαντος ὑπὸ Εὐαγρίου τοῦ διαδεξαμένου Παυλῖνον χειροτονεῖται πρεσβύτερος. Ueber den Zeitpunkt, in welchem Kaiser Theodosius den Gregorios von Nazianz in die Hauptstadt einführte und den Orthodoxen die bisher von den Arianern behaupteten Kirchen übergab, sind wir sehr genau unterrichtet. *Ἔτος δὲ τοῦτο ἦν* — sagt Sozomenos (Hist. eccl. VII, 5) — *ἐν ᾧ Γρατιανὸς τὸ πέμπτον καὶ Θεοδόσιος τὸ πρῶτον ὑπάτευον· τεσσαρακοστὸν δέ, ἀφ' οὗ τῶν ἐκκλησιῶν ἐκράτησαν οἱ ἀπὸ τῆς Ἀρείου αἱρέσεως.* Für letzteres Factum hat Valesius das Jahr 339 nachgewiesen, für das erstere ergiebt sich also — und das ist auch das erste Consulatsjahr des Theodosius — das Jahr 380 und zwar der Monat November, wie uns Sokrates (Hist. eccl. V, 9) noch genauer berichtet: (die Arianer) *ὑπεξῆλθον τῆς πόλεως ἐν ὑπατείᾳ Γρατιανοῦ τὸ πέμπτον καὶ Θεοδοσίου τοῦ Αὐγούστου τὸ πρῶτον, μηνὶ νοεμβρίου εἰκάδι ἕκτῃ.* Um diese Zeit also war der greise Meletios bereits anwesend in der Stadt, wie auch aus des Sokrates Ausdruck an der Stelle, wo er von den Theilnehmern der Synode berichtet (V, 8), deutlich erhellt: *Μελέτιος δὲ ἐξ Ἀντιοχείας πάλαι παρῆν, ὅτι διὰ τὴν Γρηγορίου κατάστασιν μετεστάλη.* Da er nun, der wackere Verfechter des *ὁμοούσιον* und erste Vorsitzende der im Mai 381 eröffneten Synode, in dem von Theodosius am 30. Juli des Jahres 381 von Heraclea aus erlassenen Kirchengesetz unter den orthodoxen, zur Verwaltung von Kirchen zuzulassenden Bischöfen nicht mehr genannt wird, so ist es wahrscheinlich, dass er inzwischen (Mai bis Juli 381) gestorben ist.

der Stille seines väterlichen Landgutes zu Arianz, — worüber sogleich noch Genaueres zu sagen sein wird — durch grössere Briefe und dogmatische Abhandlungen auf Männer, die ihm werth waren, zu wirken suchte, d. h. nach dem Jahre 381 nicht mehr Mönch war, sondern im Dienste seiner heimathlichen Kirche zu Antiochia als Presbyter wirkte, in Folge dessen die Aufschrift des Schreibens, um welches es sich handelt, πρὸς Εὐάγριον μόναχον, falls es an ihn gerichtet, nicht mehr am Platze gewesen sein würde: so werden wir auch diesen Antiochenischen Euagrios als Adressaten des Traktats περὶ θεότητος nicht in Anspruch nehmen dürfen.

Aus Allem, was wir gelegentlich über die äusseren Lebensumstände des Gregorios von Nazianz erfahren, ist das Eine ersichtlich, dass nicht bloss seine Eltern, sondern er selbst auch nach deren Tode sich in recht wohlhabenden Verhältnissen befand. Einen interessanten Einblick in dieselben gewährt uns besonders sein Testament, welches er im Jahre 381 als Bischof von Konstantinopel unter dem Consulat des Eucherios und Syagrios[1]) aufsetzte, ein Actenstück, das nach

1) Diese Namen der Consuln des Jahres 381 sind überall in den griechischen Texten herzustellen. Als Zeitbestimmung wird nämlich in der Ueberschrift des Testaments angeführt: ὑπατείᾳ Φλαβίου Εὐχερίου καὶ Φλαβίου Εὐαγρίου τῶν λαμπροτάτων πρὸ μιᾶς καλανδῶν Ἰανουαρίων. Unerheblich ist die sich aus Sokrates (V, 8) ergebende Differenz in den Namen der Consuln, welche derselbe an der angeführten Stelle, wo er von dem Beginn der Synode redet, Eucharios und Euagrios nennt (συνῆλθον οὖν ἐν ὑπατείᾳ Εὐχαρίου καὶ Εὐαγρίου τῷ ματῷ μηνί); auffallend aber das Wort Ἰανουαρίων, denn Ende December war Gregorios von Nazianz nicht mehr Bischof von Konstantinopel, als welchen er sich gleich im Eingang des Testaments bezeichnet, und hatte überdies die Stadt längst verlassen. Da das Wort nur in einem Codex Vaticanus, nicht dagegen im Codex des Brissonius, noch in dem Codex Palatinus sich findet, so hat des Baronius Vermuthung sehr viel für sich, dass hier eine Corruptel vorliegt, und dass statt Ἰανουαρίων zu schreiben ist Ἰουνίων, eine Aenderung, durch welche der Eingang des Testamentes mit den sonstigen Zeitumständen auf das beste in Einklang tritt. Betreffs der Namen der Consuln herrscht in den griechischen Texten einiges Schwanken, welches jedoch durch einen Blick in die lateinische Ueberlieferung sofort beseitigt wird. Die von Theod. Janson. ab Almeloveen in dem seiner Zeit überaus verdienstlichen Werke „Fastorum Romanorum consularium libri duo. Editio II.

den gewichtigen, von Brissonius, Baronius, Tillemont u. A. vorgebrachten Gründen nicht für echt zu halten durchaus kein Grund vorliegt. In demselben wird von Gregorios, und das ist es, was uns in diesem Zusammenhange interessirt, ausser anderen Geistlichen und Laien, die hauptsächlich in

---

Amstelaedami MDCCXXXX" p. 435 zum Jahre a. u. c. 1134 gegebenen Nachweisungen lauten:

Postumio Syagrio. I. Occid.
Flavio Annio Eucherio. Orient.

zum Jahre a. u. c. 1135:

Postumio Syagrio. II. Occid.
Fl. Antonio. Orient.

Zu ersterem Namen setzt Almeloveen an zweiter Stelle die Bemerkung: „Al. Euagrio", offenbar damit die griechische Ueberlieferung berücksichtigend; sodann folgt der Nachweis: „Cod. Theodos. Libr. I. t. 2. l. 6. Cod. Justin. Libr. VIII. t. 3. l. 6. verum in ea lege vitiose legitur Antonino pro Antonio, ubi tamen Contius maluit Eucherio." Wir würden bei der paläographisch ja so nahe liegenden Verwechselung der Namen ЄΥΑΓΡΙΟϹ und ϹΥΑΓΡΙΟϹ auf Vermuthungen angewiesen und wiederum, mit Rücksicht auf den ersteren, an die Ursprünglichkeit der in der Ueberschrift des Testamentes des Gregorios und im Sokrates überlieferten Form *Εὐάγριος* zu glauben geneigt sein, wenn nicht die gesammte lateinische Ueberlieferung dagegen zeugte. Es ist ja ein reiches Material von Gesetzen, welche gerade aus jenem Jahre 381, ja speciell auch, wie das in der vorhergehenden Anmerkung erwähnte, von Heraclea aus datirt, im Codex Theodosianus und Justinianus uns erhalten sind. Jenes Gesetz nun ist im Codex Theodosianus (Corpus leg. ab imperat. rom. ante Iustin. lat. rell. Collegit G. Haenel. Lipsiae, Hinrichs. 1857—1860) lib. XVI. tit. I. c. 3. p. 1478 mit der Unterschrift versehen: „Dat. III. Kal. Aug. Heraclea, Eucherio et Syagrio Coss." Dieselben Consuln werden in allen anderen Gesetzen des Jahres 381 genannt, desgl. im Codex Iustinianus ed. P. Krüger (Berlin, Weidmann. 1873—1877), wo sich auch für das Jahr 382 die oben von Almeloveen registrirten Consuln Antonius und Syagrius finden. Auch Caesar Baronius (Annal. eccl. tom. IV. Colon. Agripp. 1624. p. 477 ff.) und Henr. Valesius (in seinen Anmerkungen zu Sokrates p. 61, in dessen griechischem Text er *Εὐχάριος* und *Εὐάγριος* hat) führen, den erlassenen Gesetzen entsprechend, die Namen Eucherios und Syagrios an. Dass die Bücher abschreibenden griechischen Mönche lieber einen mit dem ihnen geläufigen biblischen Worte *χάρις* gebildeten Eigennamen, also *Εὐχάριος* statt *Εὐχέριος* schrieben, und, wenn dieser mit ЄΥ beginnende Name voraufgegangen, den deutlich mit ϹΥ folgenden gleichfalls lieber mit ЄΥ anlauten liessen, scheint mir durchaus leicht erklärlich. Aus eben diesem Grunde wäre es gar nicht

seiner kappadocischen Heimath ihm nahe gestanden haben, ein Diakon Euagrios genannt. Εὐαγρίῳ τῷ διακόνῳ — sagt er — πολλά μοι συγκαμόντι καὶ συνεκφροντίσαντι, διὰ πλειόνων τε τὴν εὔνοιαν παραστήσαντι, χάριν ὁμολογῶ καὶ ἐπὶ Θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπων, worauf, unter dem Hinweis auf den von Gott dafür zu erwartenden Lohn, von dem Testator, in der Absicht, den Freund nicht ohne kleine äussere Gaben der Liebe zu lassen, die Anzahl der diesem letztwillig vermachten Gewande und eine Summe baaren Geldes genannt wird. Dieser Euagrios ist uns genauer bekannt. Sozomenos berichtet (Hist. eccl. VI, 30) von seiner Herkunft und seinem Lebensgange Folgendes: Ἐγένετο δὲ τῷ μὲν γένει Ἰβήρων πόλεως πρὸς τῷ καλουμένῳ Εὐξείνῳ πόντῳ· ἐφιλοσόφησε δὲ καὶ ἐπαιδεύθη ὑπὸ Γρηγορίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ναζιανζοῦ τοὺς ἱεροὺς λόγους. ἡνίκα δὲ ἐπετρόπευε τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκκλησίαν, ἀρχιδιάκονον εἶχεν. Als Gregorios im Sommer des Jahres 381 die Stadt, in der er so viel Herzeleid erfahren, für immer verliess, folgte ihm Euagrios nicht nach Kappadocien, sondern blieb, wenn wir dem Zeugniss des ihm befreundeten Palladios in seiner Historia Lausiaca Glauben schenken dürfen, noch in Konstantinopel als Diakon unter des Gregorios Nachfolger Nektarios. Lange aber kann dieser Aufenthalt nicht gedauert haben, da Sozomenos, in unmittelbarem Anschluss an die zuletzt gegebene Notiz, von einer ihm damals drohenden Gefahr und dem wunderbaren Traumgesicht berichtet, welches Euagrios bestimmte, Konstantinopel schleunigst zu verlassen. Es zog ihn in die Einsamkeit, in die beschauliche Stille des Mönchslebens. Er begab sich zuerst nach Jerusalem, wo damals der treffliche Kyrillos noch wirkte, und von da nach kurzer Zeit zu den Mönchen der sketischen Wüste bei Nitria, wo er, seines Herzens Wunsche folgend, für immer zu bleiben beschloss. Nach Palladios hielt er sich hier auf einem Berge zwei Jahre auf und zog sich darauf tiefer in die Wüste zurück.

Und was war nun derjenige für ein Mann, der einst in

---

unmöglich, dass jener hochgestellte Mann, an welchen, wie oben erwähnt, Gregorios von Nazianz seinen 153. Brief schrieb, nicht ЄΥΑΓΡΙΟϹ hiess, sondern ϹΥΑΓΡΙΟϹ, und dass wir dabei etwa an den Consul des Jahres 381 zu denken haben.

der stillen kappadocischen Landstadt sowohl wie in dem glänzenden, aber von Hader und Parteigezänk widerhallenden Konstantinopel mit seinem Freunde Gregorios Freude und Leid getheilt hatte und immerdar wohlmeinend und treu erfunden war? Es ist fürwahr ein ehrenvolles Zeugniss, das Sozomenos (VI, 39) dem Mönche ausstellt. *Εὐάγριος ὁ σοφός,* — sagt er von ihm — *ἐλλόγιμος ἀνήρ, νοῆσαί τε καὶ φράσαι δεινὸς καὶ ἐπίβολος διακρῖναι τοὺς πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἄγοντας λογισμούς· καὶ ἱκανὸς ὑποθέσθαι, ᾗ χρὴ τοὺς μὲν ἐπιτηδεύειν, τοὺς δὲ φυλάξασθαι. ἀλλ' οἷος μὲν περὶ λόγους ἦν, ἐπιδείξουσιν αἱ γραφαί, ἃς κατέλιπεν.*[1]) Die alten berühmten Commentatoren der Werke des Gregorios von Nazianz sowie auch neuere haben, wie ich oben bereits hervorhob, ihren gelehrten Fleiss der Schrift *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* nicht zugewandt; wenn aber irgend Einer, so ist es, meine ich, der Euagrios, von dem ich zuletzt geredet, an welchen der genannte Tractat gerichtet zu denken ist. Er entspricht allen Anforderungen, die wir an den Empfänger dieser Schrift, über welche uns ein directes Zeugniss aus dem Alterthum nicht zur Seite steht, und deren Echtheit möglicherweise gerade deswegen oder sonst aus jedenfalls heute nicht mehr erkennbaren Gründen vereinzelt in Zweifel gezogen worden ist, zu stellen haben. Er ist ein langjähriger treuer Freund des Gregorios von Nazianz; er ist ferner ein theologisch gründlich gebildeter, speculativer Kopf, dem Gregorios am Schluss seiner Erörterungen getrost sagen darf: *πλεῖστα μὲν οὖν, ὦ τιμιώτατε, δυνατὸν ἦν εὑρεῖν καὶ πλείονα τῶν εἰρημένων πρὸς ἀπόδειξιν ἐναργῆ τῆς ἀναγκαιοτάτης πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἐρωτήσεως, ὃν τρόπον ἔχειν αὐτὴν ὑπολαμ-*

1) Von den hauptsächlich für Mönche bestimmten Werken des Euagrios redet Gennadius in seiner Fortsetzung der Schrift des Hieronymus „de viris illustribus" c. XI (Herding's Ausgabe, Leipzig, Teubner 1879. S. 75). Ueber die zahlreichen, in arabischen und syrischen Handschriften der Vaticana in Uebersetzung erhaltenen Schriften des Mannes giebt der gelehrte Assemanus in seiner Anmerkung zu dem 40. Capitel des „Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum" von Ebedjesu (Biblioth. orient. Clementino-Vaticana. Tomi tertii pars I. Romae MDCCXXV. p. 45 und 46) genaue Auskunft.

βάνειν δεῖ· ἀλλ' ἐπειδὴ σοί τε καὶ τοῖς σοὶ παραπλησίοις ῥᾷον ἐξ ὀλίγων τὰ πλεῖστα καταμανθάνειν, τούτου χάριν ἐνταῦθα τὸν περὶ τούτου στῆσαι τοῦ θεωρήματος δίκαιον ᾠήθην λόγον —; er ist endlich, wie die alte Ueberschrift angiebt, *μόναχος*.

Der letzere Umstand gewährt uns auch, wie ich glaube, für die **Bestimmung der Abfassungszeit** des Schreibens einen chronologischen Anhalt. Aus meiner obigen, auf Sozomenos und Palladios gestützten Darlegung ergiebt sich nämlich, dass wir den Anfang von Euagrios' Mönchsleben in Aegypten in die erste Hälfte der achtziger Jahre des Jahrhunderts zu verlegen haben. Damit stimmt auch dasjenige, was der Biograph des Bischofs, den dieser in seinem Testament zum Haupterben einsetzte, der Presbyter Gregorios von der Thätigkeit des Nazianzeners in den letzten Jahren seines Lebens, d. h. seit der durch ihn, wahrscheinlich im Jahre 383, veranlassten Wahl des Eulalios zum Bischof von Nazianz und seiner darauf folgenden gänzlichen Zurückgezogenheit auf dem väterlichen Landgute zu Arianz bis zu seinem 389 oder 390 eingetretenen Tode, berichtet. *Αὐτὸς δὲ* — heisst es von Gregorios gegen Ende der Vita — *ἐν ἀσθενείᾳ κρατούμενος ἐν Ἀριανζοῖς ἀνέψυχεν, ὁδοιπορεῖν οὐκ ἔτι οἷός τε ὤν, ἐπέστελλε Κληδονίῳ τῷ πρεσβυτέρῳ, ἀνδρὶ θεοσεβεῖ καὶ θεράποντι γνησίῳ Θεοῦ, καὶ ἑτέροις τισίν, ὥστε μὴ παραδέχεσθαι τὸν λοιμὸν τῆς αἱρέσεως, τάς τε χειροτονίας ἀθετεῖν Ἀπολλιναριστῶν ὡς ἀθέσμους καὶ ἀλλοτρίας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. ἤδη δὲ οὐ μέχρι τοῦ ψιλῇ διαμαρτυρίᾳ πρὸς αὐτοὺς χρήσασθαι, ἀλλὰ καὶ διεξοδικώτερον ἔγραψε, καθ' ἓν ἀνατρέπων τὰ τῆς ἀσεβείας Ἀπολλιναρίου ἀμβλώματα. τοῦτο δὲ δεικνύουσι σαφῶς αἵ τε πρὸς Κληδόνιον δύο ἐπιστολαί, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ οἱ ἔμμετροι λόγοι, οὓς καταλέλοιπε.* Diese Worte des Biographen schildern des Gregorios reiche schriftstellerische Thätigkeit in der Stille von Arianz in sehr deutlicher und bestimmter Weise; sie reden einmal von seinen Poesien und deren apologetischen und polemischen Tendenzen, sodann von einer gewissen Kategorie von Briefen, welche dem Presbyter besonders wichtig schien. Von den sonstigen, nachweislich sehr zahlreichen Briefen des Gregorios gerade aus dieser letzten Periode seines Lebens

nimmt er keine Notiz, ihn interessiren diejenigen, welche die Lehre der Kirche sicher zu stellen und gegen Häresie, besonders gegen die der Apollinaristen zu vertheidigen bestimmt waren. Er nennt da zuletzt auf gleicher Linie mit den dogmatischen Dichtungen des Gregorios dessen zwei Sendschreiben an den Presbyter Kledonios in seiner Vaterstadt Nazianz. Gregorios hat nun aber, ebenfalls um dem Apollinarismus, und zwar in Konstantinopel, entgegenzuarbeiten, noch ein anderes, jenen Briefen an Kledonios inhaltlich sehr verwandtes Schreiben an seinen Nachfolger Nektarios gerichtet, welches der Biograph nicht erwähnt. Dennoch aber, meine ich, hat er dieses Schreiben sowohl wie den an Euagrios gerichteten Traktat *περὶ θεότητος* entschieden im Sinne gehabt, als er die Worte schrieb: *ἐπέστελλε Κληδονίῳ τῷ πρεσβυτέρῳ, ἀνδρὶ θεοσεβεῖ καὶ θεράποντι γνησίῳ Θεοῦ, καὶ ἑτέροις τισίν, ὥστε μὴ παραδέχεσθαι τὸν λοιμὸν τῆς αἱρέσεως.* Gerade dieser letztere Ausdruck erscheint mir, während ja im Folgenden die Beziehung der schriftstellerischen Thätigkeit des Gregorios auf den Apollinarismus speciell hervorgehoben wird, der umfassendere zu sein, durch welchen, da von mehreren (*ἑτέροις τισίν*) geredet wird, nach meinem Dafürhalten ausser Nektarios auch unser Euagrios den der Verhältnisse kundigen Zeitgenossen deutlich genug bezeichnet worden ist. Mit der vom Biographen im Allgemeinen angegebenen Tendenz jener letzten Dichtungen[1]) und Briefe des Gregorios steht, wie mir scheint, auch der Eingang seines Schreibens an Euagrios durchaus im Einklang. Denn wenn Gregorios beginnt: *Σφόδρα τε θαυμάζω καὶ λίαν ἐκπλήττομαι τῆς νηφαλιότητος, ὅπως τοιούτων θεωρημάτων καὶ τηλικούτων ζητήσεων αἴτιος καθίστασαι, ταῖς ἀκριβέσιν ἐρωτήσεσιν εἰς ἀνάγκην ἡμᾶς τοῦ λέγειν καὶ ἀγωνίαν ἀποδείξεως περιϊστάς, ἐρωτήσεις ἀναγκαίας καὶ χρησίμους ἡμῖν ἐπάγων:* — so spricht er damit unverhohlen

1) Gregorios selbst erwähnt diese Dichtungen am Schluss des ersten Briefes an Kledonios (p. 745): *εἰ δὲ οἱ μακροὶ λόγοι καὶ νέα ψαλτήρια καὶ ἀντίφθογγα τῷ Δαβὶδ καὶ ἡ τῶν μέτρων χάρις ἡ τρίτη διαθήκη νομίζεται, καὶ ἡμεῖς ψαλμολογήσομεν καὶ πολλὰ γράψομεν καὶ μετρήσομεν.*

eine gewisse Besorgniss aus, er ist bestürzt über den Weg und den Gang, welchen die Speculation des Euagrios, der, so lange er seinem Lehrer im Kampfe gegen die Arianer treu zur Seite stand, sicherlich die gleichen dogmatischen Ueberzeugungen wie dieser hegte, dort in Aegypten genommen. Hatte ihn die tiefe Stille und das majestätische Schweigen der Wüste, über welcher am Tage der Himmel azurblau sich wölbte, Nachts der Sterne funkelnde Pracht sich ausbreitete, von den spitzfindigen Distinctionen des grübelnden Menschengeistes hinweggerufen und ihm die hehre Einfachheit des uralten mosaischen Satzes: Der Herr, unser Gott, ist ein einiger Gott — mit überwältigender Ueberzeugungskraft gepredigt? Oder war Euagrios durch fremde Speculation beeinflusst worden? Darauf wird die fernere Untersuchung noch ausführlicher zu antworten haben. Jedenfalls sah sich Gregorios, da Euagrios gefragt, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις .... πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος, und, indem er sich für das Erstere entschied, zu der Folgerung fortgeschritten war: περιττὴ τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις, wie er es selbst ausdrückt, in die Nothwendigkeit versetzt, zu reden, Zeugniss abzulegen und sich der Mühe des Gegenbeweises zu unterziehen.

Hier dürfte es zunächst am Orte sein, einige Aeusserlichkeiten des von Victor Ryssel für die Abfassung der Schrift durch Gregorios von Neocäsarea geführten Beweises heranzuziehen. Wir werden dabei dem Inhalte der Schrift allmählich näher zu treten genöthigt sein.

Nach der von Ryssel zum ersten Male in's Deutsche übertragenen syrischen Uebersetzung der Schrift lautet der Titel: „An Philagrios über die Wesensgleichheit.“ Ryssel hält sich (Greg. Thaum. S. 114) zu der Annahme für berechtigt, „dass der Name Philagrius aus Porphyrius verderbt sei, was um so eher als möglich erscheint, da auch sonst in den syrischen Schriften griechische Namen bis zur Unkenntlichkeit entstellt vorkommen.“ Die auf diesen Punkt bezüglichen Erörterungen Ryssel's hält Bäthgen in seiner Recension von Ryssel's „Gregorius Thaumaturgus“ (Gött. gel. Anz. 1880. Stück 44. S. 1404) für verfehlt.

Derselbe beseitigt (S. 1400) den in der Erwähnung des Leukippos (Ryssel's Uebers. der Schrift „An Theopompos über die Leidesunfähigkeit u. s. w.“ S. 88), des Führers der Aetoler, der sich hat tödten lassen, „damit nicht die Aetolier gefangen weggeführt würden,“ liegenden Anstoss durch den Nachweis der Verwechselung dieses Namens mit dem in Fragmenten des Polybios, die, von Blass dem Referenten mitgetheilt, a. a. O. abgedruckt sind, und bei Livius mehrfach genannten Lykiskos. „Aber solche Corruptionen,“ urtheilt Bäthgen[1]), „sind doch nur bei seltener vorkommenden Namen häufig, während der Philosoph Porphyrius den Syrern wohlbekannt war.“ Ein äusseres directes Zeugniss, auf dessen Bedeutung auch noch Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 569 hingewiesen wird, sieht Ryssel in der von Assemanus im dritten Bande seiner Bibliotheca Vaticana aus einer von dem syrischen Uebersetzer Athanasios von Balad (gest. 587) zu der mit einer Lebensbeschreibung des Philosophen versehenen Isagoge des Porphyrios verfassten Vorrede mitgetheilten Stelle: „Hic ab illis, qui ibi (i. e. Tyri) degebant, culpabatur, eo nempe, quod ausus fuisset sacrum evangelium impugnare, quod tamen eius opus a Gregorio Thaumaturgo oppugnatum est.“ Trotzdem sich eine Notiz ähnlichen Inhaltes bei keinem der alten Schriftsteller findet, wir also auf blosse Vermuthungen angewiesen sind, die, besonders bei der Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung der literarischen Hinterlassenschaft des Gregorios von Neocäsarea auch nicht

1) Bäthgen's Recension des Ryssel'schen Werkes zeichnet sich dadurch vor den beiden anderen, im Literar. Centralbl. von G. Lechler und in der Deutsch. Literaturztg. von H. Holtzmann — letztere merkwürdigerweise von Ryssel in seinem Aufsatze „Zu Gregorius Thaumaturgus“ in den Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 565 und 566 gar nicht erwähnt — erschienenen aus, dass sie werthvolle sprachliche und sachliche Ergänzungen und Berichtigungen zu Ryssel's Schrift bringt. Es werden neue exegetische Fragmente des Gregorios Thaumaturgos abgedruckt (S. 1398), zu des Gregorios *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος* für die Kritik der LXX nicht unwichtige sprachliche Beobachtungen mitgetheilt (S. 1394—1396) und zu Ryssel's Uebersetzung auf das richtige Verständniss des Syrischen bezügliche Bemerkungen und Verbesserungen gegeben (S. 1401—1403 und 1406—1408).

den mindesten Werth haben, erscheint Ryssel „dieses Zeugniss des Athanasius von grosser Wichtigkeit, weil dieser berühmte Uebersetzer griechischer Werke in der christlichen Literatur dieser Sprache wohl bewandert gewesen sein muss.“ Die Thatsache zugegeben, kann nicht Athanasius eine Schrift gemeint haben, von der wir, ebensowenig wie wir bisher von der Schrift „An Thepompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes“ — deren Echtheit vorausgesetzt[1]) — eine Ahnung hatten, heutzutage auch nicht das Geringste wissen? Warum soll denn gerade die in Rede stehende Schrift gemeint sein, deren ganzer Inhalt mit dem Evangelium abso-

1) Sollte etwa die Schrift „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes“ ebenfalls von Gregorios von Nazianz verfasst und dieselbe identisch sein mit dem von Ebedjesu (Assemani Bibl. Vatic. III, p. 24) als letztes unter des Nazianzeners Werken aufgezählten „liber, quem composuit adversus Theopaschitas“? Der gelehrte Assemanus weiss (Anm. 5) über letztere Schrift nichts weiter zu sagen, als dass dieselbe von keinem Griechen oder Lateiner erwähnt wird. Er äussert nur eine Vermuthung, die wenigstens zum Theil richtig sein dürfte: „Fortasse“ — sagt er von dem „liber adversus Theopaschitas“ — „orationes seu epistolae duae ad Cledonium adversus Apollinarium, quae a Syris propter controversiam de mysterio incarnationis frequenter citantur. Sobensem pro Apollinaristis Theopaschitas dixisse puto.“ Letzteres ist gewiss richtig, da es bekannt ist (Hagenbach, Dogmengeschichte, S. 224), dass Apollinarios von seinen Gegnern des Patripassianismus beschuldigt wurde. Aber sollten die beiden Briefe an Kledonios allein als „liber adversus Theopaschitas“ bezeichnet sein können, während doch zu derselben Kategorie der auf die Bekämpfung des Apollinarismus gerichteten Schriften nothwendig auch der Brief an Nektarios gehörte? Und doch erscheint dieser in der gesammten handschriftlichen Ueberlieferung nirgends mit jenen beiden in engerer Verbindung; die beiden Briefe an Kledonios vielmehr werden in dem von Abulbarcatus aus einem etwa um das Jahr 1230 geschriebenen arabischen Codex mitgetheilten Katalog der Reden des Nazianzeners, wie ich zuvor schon erwähnte, als 16. und 17. Rede verzeichnet. Diese gegen die Apollinaristen gerichteten Schreiben hat, worauf uns schon der Presbyter Gregorios, des Nazianzeners Biograph, hinweist, Gregorios in den letzten Jahren seines Lebens, d. h. zwischen 382 und 389 oder 390 verfasst. Wenn er nun in dem ersten Briefe an Kledonios (Edit. Colon. I. p. 744) erklärt, die Fleischwerdung des λόγος (Joh. 1, 14) oder, was ihm gleichbedeutend erscheint, die schriftgemässe Thatsache, dass der Herr zur Sünde (2. Kor. 5, 21) oder zum Fluch (Gal. 3, 13) ward, habe den Heils-

lut nichts zu thun hat? Trotz des Mangels aber an weiterer Bezeugung jener Notiz erscheint es Ryssel ferner „gar nicht unmöglich, dass Athanasius die syrische Uebersetzung unserer Schrift kannte und aus ihrem Inhalte schloss, dass sie gegen Porphyrius gerichtet war, möglich auch, dass die Handschrift, in welcher er die Schrift fand, noch den Namen Porphyrius in unentstellter Form enthielt; vielleicht hatte er sogar das griechische Original noch vor Augen.“ Es kann selbstverständlich nicht meine Absicht sein, Ryssel auf das im Vorstehenden von ihm betretene Gebiet luftiger Hypothesen zu folgen, die griechische Ueberlieferung giebt uns glücklicherweise festeren Boden unter die Füsse. Nur Eins: hatte Athanasios wirklich das griechische Original der Schrift noch vor Augen, dann fand er in der Ueberschrift eben nicht „den Namen Porphyrios in unentstellter Form,“ sondern den

zweck gehabt, dass er unsere Schwachheiten auf sich nehmen und unsere Seuche tragen sollte (Matth. 8, 17); dann aber die weitere Untersuchung über Sinn und Bedeutung des Leidens Jesu mit den Worten abbricht: *ταῦτα μὲν οὖν ἱκανῶς ἐν τῷ παρόντι διὰ τὸ σαφὲς καὶ τοῖς πολλοῖς εὔληπτον, οὐ γὰρ λογογραφεῖν ἀλλ' ἐπισχεῖν τὴν ἀπάτην βουλόμενοι ταῦτα γράφομεν, τὸν δὲ τελεώτερον περὶ τούτων λόγον, εἰ δοκεῖ, καὶ διὰ μακροτέρων ἀποδώσομεν* —, so frage ich, da weitere über Apollinaristische Irrthümer handelnde Schriften des Gregorios uns nicht bekannt sind, ob nicht die von Ebedjesu erwähnte Schrift „liber adversus Theopaschitas“ eben jene in den letzten Worten des Gregorios angekündigte, im Syrischen uns erhaltene Schrift „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes“ sein kann? „Soviel ist wenigstens gewiss“ — urtheilt Overbeck (Theol. Literaturztg. 1881. Nr. 12, S. 286), nach dessen Meinung die Ausführungen Ryssel's über ihre Echtheit im Wesentlichen das Richtige treffen — „dass dieses Schriftchen — eine Art platonischen Gesprächs über die Frage, ob die physische Apathie Gottes auch seine (moralische) Apathie in Hinsicht auf das Schicksal des menschlichen Geschlechts nothwendig zur Folge habe — mit den Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts über das göttliche Leiden nichts zu thun hat und sich kaum ausserhalb des Streits stellt, den z. B. Origenes mit Celsus führt (besonders c. Cels. IV, 14 ff.).“ Das 4. Jahrhundert wäre damit noch nicht ausgeschlossen und ein als Lehrer der Kirche berühmter Gregorios muss der Verfasser sein, wie aus den wiederholten Anreden — vgl. Ryssel's Uebersetzung S. 73 (46, 26), S. 74 (47, 23), S. 77 (49, 22) — hervorgeht. Doch ich wage darüber nur die obige Vermuthung zu äussern.

des Euagrios; kannte er dagegen nur die syrische Uebersetzung mit dem Namen des Gregorios Thaumaturgos in der Ueberschrift, der für mich überhaupt weiter nichts bedeutet als die Conjectur irgend eines syrischen Gelehrten, so hatte er durchaus keine Veranlassung, aus dem Inhalte der Schrift auf Porphyrios als Adressaten zu schliessen, noch viel weniger aber konnte er in derselben die Gegenschrift des Gregorios von Neocäsarea gegen die von Porphyrios wider das Evangelium erhobenen Verleumdungen erblicken. Mit diesem auf rein äusserliche und so überaus disputable Momente gestützten Nachweis Ryssel's, Porphyrios als Empfänger des Schreibens zu denken, ist es, wie mir jeder Unbefangene zugeben wird, sehr misslich bestellt. Sehen wir zu, ob denn mit dem syrisch überlieferten Philagrios gar nichts anzufangen ist.

„Schon an und für sich" — meint Ryssel S. 113 — „könnte mit dem Philagrius der Ueberschrift keiner der uns bekannten Männer dieses Namens gemeint sein; denn weder der Philagrius, an welchen Gregor von Nazianz mehrere noch erhaltene Briefe richtete (vgl. Fabr. Bibl. Gr. XIII, 364), noch auch der Zeitgenosse und Landsmann desjenigen Kappadociers Gregorius, der 338 als Bischof seinen Einzug in Alexandrien hielt († 346), wo der erwähnte Philagrius auch seit 339 Rector und Exarch von Aegypten war, könnten wegen der beträchtlich späteren Zeit gemeint sein." Letzteres Bedenken war natürlich für Ryssel in dem bisher angedeuteten Zusammenhange der Frage ein sehr gewichtiges; ich dagegen kann von der sicheren Tradition des griechischen Originals aus, demselben keinen Werth beilegen. Die Frage lautet jetzt einfach: Wie ist der Name Philagrios in die Ueberschrift der syrischen Uebersetzung gekommen? Nach meiner Ueberzeugung liegt die Sache so: Die syrische Uebersetzung stammt (Ryssel, S. 135) jedenfalls aus der klassischen Periode der syrischen Literatur, genauer aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts. Der Uebersetzer, und sei er ein so berühmter Gelehrter wie Athanasios von Balad selbst gewesen, war ebensowenig wie andere Sterbliche im Stande, die verwischten oder sonst durch mechanische Ursachen unleserlich gewordenen Worte einer grie-

chischen Vorlage mit unfehlbarer Sicherheit zu ergänzen. Offenbar aber war der Name in der Ueberschrift ΠΡΟϹ ЄΥΑΓΡΙΟΝ in seinen ersten Buchstaben nicht mehr deutlich erkennbar. Er schrieb daher, was paläographisch ja so überaus nahe liegt, entweder ohne Weiteres ΠΡΟϹ ΦΙΛΑΓΡΙΟΝ, weil er so aus den vorhandenen Spuren die zu den letzten sechs Buchstaben nothwendige Ergänzung richtig gfunden zu haben glaubte, oder er setzte auf Grund seiner gelehrten Kenntniss der Kirchengeschichte aus Conjectur den Namen Philagrios. Und da er nach dem Masse seines Verständnisses den Zusatz „über die Wesensgleichheit“ hinzufügte, so ist es mir durchaus nicht zweifelhaft, dass er damit in das klassische theologische, d. h. das vierte Jahrhundert, dem auch aus äusseren Gründen die ihm vorliegende griechische Handschrift zuzugehören scheinen mochte, mit seinem lebhaften Streit über die Wesensgleichheit des Sohnes, geblickt, dass er speziell an Gregorios von Nazianz und seinen oben von Ryssel als Empfänger des Schreibens beanstandeten Freund Philagrios gedacht hat. Dass hier, wie auch G. Lechler, Ryssel's Recensent im Literar. Centralbl. (1880. Nr. 20, S. 641—643), hervorhebt, jener jedenfalls nicht ursprüngliche Zusatz „über die Wesensgleichheit“ dem Inhalte nicht entspricht, und dass der uns griechisch überlieferte, ebensowenig ursprüngliche, *περὶ θεότητος* unbedingt der correcteste ist, scheint mir völlig unerheblich;[1]) viel wichtiger ist jener dem Inhalte der Schrift nicht entsprechende Zusatz in der Ueberschrift „über die Wesensgleichheit“ in Verbindung mit dem Namen Philagrios. Auf diesen gerathen zu haben, ist für die Belesenheit des syrischen Ueber-

1) Bäthgen, welcher (Gött. gel. Anz. S. 1403) Ryssel's Untersuchung über die Echtheit der beiden von ihm aus dem Syrischen übersetzten Schriften (S. 100—124) „für den gelungensten Theil der Arbeit“ hält und ebenso wie G. Lechler (Literar. Centralbl.) und H. Holtzmann (Deutsche Literaturztg. 1. Jahrg. Nr. 11, S. 361) glaubt, „dass die Autorschaft Gregors durch Herrn Ryssel's Untersuchungen für beide Schriften in der That gesichert ist,“ bemerkt bezüglich der Ueberschrift unseres Briefes an Euagrios (S. 1399): „Das ὁμοούσιος der Ueberschrift ist bekanntlich um die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts sabellianisch und wurde in dem Synodalbeschluss von An-

setzers kein geringes Lob. Bei genauerer Prüfung alles dessen aber, was wir gerade durch Gregorios von Nazianz von ihm wissen, leuchtet die Unmöglichkeit ein, ihn zum Empfänger eines solchen Schreibens zu machen, wie der Tractat περὶ ϑεότητος ist. Gregorios richtete an Philagrios zahlreiche Briefe (Edit. Colon. epist. 40. 41 [al. 30. 31] und epist. 64—70 [al. 58—64]), aus denen hervorgeht, dass Beide Studienfreunde waren. Schon im zweiten Briefe (41 al. 31), kurz nachdem sie sich nach Absolvirung der Studien von einander getrennt, ist Philagrios krank, und, wie es scheint, recht schwer krank, er philosophirt dabei mit seinem Freunde; aber welcher Art diese Unterhaltung gewesen, zeigt der 64. Brief, worin Gregorios über die mangelhafte Aristotelische Definition der Glückseligkeit und die in diesem Punkte richtigeren Anschauungen der Stoiker und den sittlichen Muth und die Seelenruhe eines Anaxarchos, Epiktetos, Sokrates redet. Gelegentlich bittet der Kranke von seinem Schmerzenslager den Freund um Bücher, worauf dieser ihm (Brief 70 al. 64) etwas von Demosthenes schickt, die Ilias aber nicht senden zu können bedauert, weil er sie nicht besitze; alle übrigen Briefe aber enthalten fast nichts als Tröstungen ernster und erhebender Art, um den Bedauernswerthen und oft Verzagenden aufzurichten und ihm seine Leiden lindern zu helfen. Philagrios war nach diesem Allem nicht der Mann, der so ernsten und schwierigen Speculationen sich hingab, wie der Empfänger des Tractates περὶ ϑεότητος, als welchen wir ja Euagrios genauer kennen gelernt haben. Jedenfalls erscheint mir die im Syrischen erhaltene Ueberschrift „an Philagrios über die Wesensgleichheit" deshalb von besonderem Werthe, weil gewissermassen die des griechischen Originals indirect dadurch bestätigt wird.

---

tiochia 269 verdammt. Die (nicht ganz feststehende) Anwesenheit Gregors auf dieser Synode würde kein entscheidendes Zeugniss gegen die Ursprünglichkeit jener Ueberschrift sein, nur wäre die Schrift sicher vor 269 verfasst. Andererseits erklärt sich aus Inhalt und Ueberschrift leicht, wie die Schrift über die Wesensgleichheit schon früh im Original verloren gehen konnte."

Doch wir würden Ryssel Unrecht thun, wenn wir bei seiner durch die besprochenen äusseren Momente gestützten Vermuthung, die Schrift sei an Porphyrios gerichtet zu denken und habe auch ursprünglich dessen Namen in der Ueberschrift aufgewiesen, stehen bleiben wollten; auf Porphyrios schloss Ryssel vielmehr aus dem Inhalte der Schrift. Diesen werden wir darum jetzt näher in's Auge zu fassen haben. Gleich von vornherein möge bemerkt werden, dass einige charakteristische, gerade aus dem Wortlaut der Uebersetzung der Schrift gezogene Schlussfolgerungen Ryssel's ihre Bedeutung verlieren, wenn das schlichte und deutliche griechische Original zur Entscheidung aufgerufen wird.

Ryssel's Untersuchung über die Echtheit der Schrift von der Wesensgleichheit (S. 100 ff.) weist zwei Theile auf, einmal sucht er zu beweisen, dass der Abfassung der Schrift durch Gregorios von Neocäsarea nichts im Wege stehe, sodann schreitet er, unterstützt, wie er meint, durch äussere Zeugnisse, deren Werth ich oben bereits geprüft habe, dazu fort, für die polemische, gerade gegen den Philosophen Porphyrios gerichtete Tendenz der Schrift den Beweis zu erbringen. Da die in die erstere Kategorie gehörigen Beweismomente von vornherein in einer bestimmt erkennbaren Beziehung zum Schlussresultat stehen, so werden wir am besten gleich hier auf dieselben Rücksicht nehmen können.

Ein wichtiges Zeugniss für die Echtheit der Schrift erblickt Ryssel (Greg. Thaum. S. 101) in der Thatsache, „dass in ihr alle Merkmale einer späteren Abfassungszeit fehlen.“ Er findet in Inhalt und Fassung der Schrift weder einen Reflex der christologischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts, noch der arianischen der vorausgehenden Zeit. Gewiss, „von dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo ist nirgends die Rede;“ es würde aber auch zu viel verlangt sein, in einer Abhandlung von so beschränktem, äusserlich doch den Rahmen des Briefes innehaltendem Umfange, deren präcis gefasstes Thema die Frage enthält, *ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ... πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος* — derartige Erörterungen zu erwarten. Die während

des arianischen Streites aber behandelten Probleme sollten in der Schrift nicht erkennbar sein? Ist denn, wenn „das Verhältniss des Sohnes zum Vater" „nicht in der näher präcisirten Fassung zur Darstellung gebracht" wird, „welche durch die arianischen Streitigkeiten zur einzig berechtigten erhoben worden war," damit irgend ein chronologischer Halt gegeben? Und ist der Inhalt des letzten Relativsatzes ein so allgemeingültiger, dass er als Norm zur Beurtheilung von Schriftwerken mit Sicherheit verwendet werden könnte? Ich muss das entschieden in Abrede stellen. Die reiche Mannigfaltigkeit des Inhaltes, die Fülle der theologischen Probleme, welche zur Zeit des Streites mit Arios und den mehr oder weniger von diesem beeinflussten Eunomianern, Macedonianern, Apollinaristen z. B. von Gregorios von Nazianz in seinen Reden und grösseren dogmatischen Briefen behandelt wird, zeugt lebhaft gegen eine solche Schematisirung des dogmatischen Interesses. Im Einzelnen erklärt es Ryssel (S. 101) von Bedeutung, „dass die Ausdrücke οὐσία und φύσις noch nicht in der scharfbegrenzten Bedeutung verwandt werden, die sie seit dem arianischen Streite, und besonders durch die drei grossen Kappadocier als Termini der philosophischen Kunstsprache der Dogmatik haben." Wie in aller Welt kann aber Ryssel sich entschliessen, in der Verwendung des Wortes φύσις zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, der göttlichen Substanz, wofür ja der Ausdruck οὐσία der allgemein übliche ist, „ebenfalls ein wichtiges Zeugniss für das höhere Alter der Schrift zu sehen," wenn er mit Recht doch nicht glaubt verschweigen zu dürfen (S. 102), „dass noch Gregor von Nazianz mit den Ausdrücken οὐσία und φύσις abwechselt?" Ryssel beruft sich hier auf Ullmann's Werk über Gregorios von Nazianz. Die dort (2. Auflage, S. 247, Anm. 2) citirten Stellen hätten gerade zur correcten Bestätigung des über die Entwickelung des Sprachgebrauchs der Worte οὐσία und φύσις ausgesprochenen allgemeinen Satzes dienen können. In beiden Stellen nämlich, welche Reden entnommen sind, die Gregorios zur Zeit seiner bischöflichen Wirksamkeit gehalten, bedient er sich zur Bezeichnung des göttlichen Wesens des Wortes φύσις. Im ersten Briefe

an Kledonios dagegen, den er nach dem Jahre 383 von seinem stillen Landsitz zu Arianz aus schrieb, braucht er (Edit. Colon. p. 739), um dieselbe Sache auszudrücken, das Wort *οὐσία*.[1]) Die Stelle unserer Schrift an Euagrios lautet in Ryssel's Uebersetzung S. 66: (Es handelt sich um die Frage,) „in welcher Weise es sich mit der Natur des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes verhält; wofür (d. i. für „Natur") man genau ausgedrückt meistens Wesenheit (*οὐσία*), oder auch Natur (*φύσις*) sagt." Hier ist der Syrer nicht genau genug. Im griechischen Original machen die Worte einen etwas anderen Eindruck. Dort heisst es: *τὸ προσενεχθὲν ἐρώτημα παρὰ σοῦ τοιόνδε καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη, πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος.* Gregorios stellt, ehe er seine Erörterungen beginnt, die von Euagrios aufgeworfene Frage mit den an sie geknüpften Schlussfolgerungen klar und präcis in indirecter Form voran. Die indirecte Doppelfrage mit *πότερον* — *ἢ* nimmt offenbar die voraufgeschickte Frage *ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις* wieder auf, indem sie deren Inhalt bestimmter fasst. Unterbrochen wird dieser klare Zusammenhang durch den an *φύσις* angeschlossenen Relativsatz *ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη.* Derselbe enthält eine Correctur des Ausdrucks *φύσις*, die jedenfalls der ursprünglich wohl in directer Form von Euagrios gestellten Frage fremd gewesen ist; wir haben ohne Zweifel darin eine corrigirende Zwischenbemerkung des Gre-

1) Auch in der dem Justinus untergeschobenen *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*, welche ich, in der durch die handschriftliche Ueberlieferung gebotenen Beschränkung, etwa um das Jahr 380 ansetze, während Andere bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts heruntergehen, findet sich zur Bezeichnung des göttlichen Wesens neben *οὐσία* gleichfalls noch das Wort *φύσις*. Der Verfasser redet Cap. 4 (p. 375 A und B) von David und sagt von dessen Hymnus (Ps. 148): *περὶ γῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἁπάντων τὴν ἀφήγησιν ποιησάμενος, οὐ συμπαραλαμβάνει τῇ θείᾳ φύσει συνεζευγμένα δηλονότι.* Desgleichen Cap. 5 (p. 376 A): *Ὑπόλοιπον δ' ἂν εἴη ἐπιδεικνύναι ὡς τῇ θείᾳ φύσει ὁ υἱὸς συντέτακται καὶ τὸ πνεῦμα.*

gorios zu sehen, ein Verhältniss, welches mir auch Billius in seiner Uebersetzung durch Anbringung einer Parenthese angedeutet zu haben scheint, indem er die Stelle so giebt: „Quaestio igitur abs te proposita erat huiusmodi: Quonam modo esse queat Patris et Filii et Spiritus sancti natura (quam tamen essentiam rectius, quam naturam, quispiam vocaverit) simplex, an composita?" Liegt aber die Sache so, dann dürfte diese Bemerkung des Gregorios uns mit zur Bestätigung für die oben aus äusseren, der historischen Tradition entnommenen Gründen erschlossene Thatsache dienen, dass Gregorios auch den Brief an Euagrios in der letzten Zeit seines Lebens, d. h. nach dem Jahre 383 von Arianz aus geschrieben hat.

Statt also zunächst bei den von Ullmann gegebenen Nachweisungen über den Gebrauch der Worte *φύσις* und *οὐσία* und speciell gerade bei den dort (S. 247, Anm. 3) aus dem Brief an Euagrios citirten und soeben von mir behandelten Worten stehen zu bleiben und diese einmal genau mit der eigenen Uebersetzung zu vergleichen, geht Ryssel sofort zur Beantwortung der Frage über, von welcher Seite die Einwendungen kamen, denen der Verfasser der Schrift entgegentritt. „Da es darauf ankommt," sagt er S. 102, „die Einheit Gottes gegenüber der Behauptung, dass die Verwendung dreier Namen die Annahme dreier dem Wesen nach von einander verschiedener Personen nach sich ziehe, zu vertheidigen und zu rechtfertigen, so können weder die Monarchianer noch die Sabellianer der damaligen Zeit (d. h. des dritten Jahrhunderts) in Betracht kommen. Noch weniger aber ist an die Tritheisten des sechsten Jahrhunderts zu denken." Ryssel hat mit dieser Alternative entschieden Recht, wovon ein aufmerksamer Blick in die Schrift selbst überzeugen kann; aber die Sicherheit dieses positiven Resultates wird dadurch nicht erhöht oder bekräftigt, dass von dem Gegensatze der Tritheisten zur Kirchenlehre nicht die Rede ist, noch dass „die Existenz eines symbolischen Ausdrucks derselben irgendwie vorausgesetzt" wird. Was soll dieses Fahnden auf einen symbolischen Ausdruck? Gewiss, wären beliebte und bekannte dogmatische Schlagworte in

der Schrift zu finden, so würde der Versuch, aus dem Inhalte allein der Schrift chronologisch ihren Platz anzuweisen, ungemein erleichtert werden. Allein aus dem Nichtvorhandensein symbolischer Ausdrücke folgt zunächst chronologisch gar nichts. Es würde, wenn nicht andere äussere und innere Zeugnisse dazu kämen, um manche schöne Rede des Gregorios von Nazianz, wie z. B. um die XXXIII. und XXXIV., die ersten beiden, inhaltlich unserem Tractat nahe verwandten, theologischen, d. h. vom Wesen Gottes handelnden, chronologisch überaus misslich bestellt sein, wenn wir den obigen Grundsatz Ryssel's wollten massgebend sein lassen. Nirgends ist da von der „Kirchenlehre die Rede, noch wird die Existenz eines symbolischen Ausdrucks derselben irgendwie vorausgesetzt.“ Daraus nun sofort allein die Möglichkeit zu folgern (S. 103), „dass die Einwände von heidnisch-philosophischer Seite aus ergangen waren.“ erscheint mir sehr unbesonnen. Warum ist Ryssel den Spuren des Gregorios von Nazianz, auf welche er stiess, nicht weiter nachgegangen? Es liegt mir hier durchaus fern, den Vertheidiger des Thaumaturgos irgendwie der bewussten Nachlässigkeit zu beschuldigen, ich schenke seiner Versicherung (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 573), dass hier nur ein Versehen vorliegt, unbedingt Glauben und gebe zu, dass ein solches bei einer Arbeit, die ihn länger als sechs Jahre beschäftigte und „während dieses Zeitraums auf ganze Jahre unterbrochen worden ist, wohl als möglich und entschuldbar erscheint;“ aber von meinem Standpunkte aus bleibt mir die Annahme höchst-wahrscheinlich, dass die nochmalige Prüfung der aus des Nazianzeners Werken citirten Stellen ihn vor dem Resultate bewahrt haben würde, „dass die Schrift in einer Zeit verfasst sein muss, welche den innerchristlichen arianischen Kämpfen noch vorausging.“

Die gegnerische Ansicht also, an welcher Ryssel, ohne sie genauer zu beachten, vorübergegangen ist, liegt in der Mitte zwischen den beiden von ihm genannten, d. h. im vierten Jahrhundert. Welches sind denn die Einwände des Euagrios, welche Gregorios die Nöthigung auferlegen, aus der Stille seines Arianzenischen Aufenthaltes eine laute, kraft-

voll zeugende Antwort nach Aegypten zu senden? Die vorher schon in ihrem ersten Theile wiedergegebene Stelle ist, wenn wir in diesem Punkte völlig klar sehen wollen, wichtig genug, um hier vollständig mitgetheilt zu werden. *Καὶ νῦν τοίνυν τὸ προσενεχθὲν ἐρώτημα παρὰ σοῦ* — berichtet Gregorios einleitend — *τοιόνδε καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις .... πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος. εἰ μὲν γὰρ ἁπλῆ, πῶς τὸν τρεῖς ἐπιδέξεται τῶν προειρημένων ἀριθμόν; τὸ γὰρ ἁπλοῦν μονοειδὲς καὶ ἀνάριθμον· τὸ δὲ ἀριθμοῖς ὑποπίπτον ἀνάγκη τέμνεσθαι, κἂν μὴ ἀριθμοῖς ὑποβάληται· τὸ δὲ τεμνόμενον ἐμπαθές· πάθος γὰρ ἡ τομή. εἰ τοίνυν ἁπλῆ τοῦ κρείττονος ἡ φύσις, περιττὴ τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις, καὶ δεῖ τοῖς ὀνόμασι πείθεσθαι, τὸ μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν εὐθὺς ἐκποδὼν οἴχεται. τίς οὖν ἂν εἴη τοῦ πράγματος ἡ φύσις, ταῦτα πρὸς ἡμᾶς ἔφασκες.* Das ist des Euagrios an Gregorios gerichtete Frage und die daran geknüpften Schlussfolgerungen. Wenn ich vorhin versuchte, aus mehr äusserlichen Einwirkungen die eigenthümliche, in den obigen Worten des Euagrios sich kundgebende Wendung in seiner Speculation zu erklären oder vielleicht doch verständlicher zu machen, so möge jetzt hinzugefügt werden, dass er sich mit derselben in Bahnen bewegte, welche, wie uns gerade Gregorios bezeugt, vielfach in jener Zeit betreten wurden, und zwar von den Arianern und Eunomianern, zum Theil auch den Macedonianern. Erstere besonders machten es den Anhängern des Athanasios zum Vorwurf, dass sie, da sie die Gottheit und Persönlichkeit des Vaters, Sohnes und Geistes behaupteten, drei Götter einführten und damit die Einheit Gottes, jene Gundlehre des Christenthums, zerstörten.[1]) In seiner berühmten XXXVII. Rede (*περὶ τοῦ ἁγίου πνεύ-*

1) **Mit besonderer Schärfe weist auch Gregorios von Nyssa den Tritheismus zurück, so in seiner Schrift über die Trinität** Tom. II. p. 446 der Pariser Ausgabe von 1615, ferner Contra Eunomium orat. VI. p. 198; VII. p. 223ff.; VIII. p. 230; XII. p. 328ff. und in der Schrift „Quod non sint tres Dii" Tom. II. p. 456, wo er nach einer längeren Erklärung über das Wort *θεότης* sagt: *Οὕτως οὐδὲ τρεῖς θεοὶ κατὰ τὴν ἀποδεδομένην τῆς θεότητος σημασίαν.*

ματος) kommt Gregorios auf diese Frage zu sprechen, von der er (Edit. Colon. p. 600) seufzend beklagt, *ὅτι πάλαι τεθνηκὸς ζήτημα καὶ τῇ πίστει παραχωρῆσαν νῦν ἀνακαινίζεται.* „Wenn Gott und Gott und Gott ist,“ sagt er dort aus dem Sinne jener Gegner, „sind dann nicht drei Götter? — Wer spricht so? Die, welche es auf den höheren Grad treiben mit der Gottlosigkeit (Arianer und Eunomianer), oder die, welche noch auf einer mittleren Stufe stehen, ich meine diejenigen, welche noch eine bessere Ueberzeugung vom Sohne haben (Macedonianer)? . . . Den letzteren sage ich: Was werft ihr uns Dreigötterei vor, da ihr selbst den Sohn verehrt, wenn ihr auch vom Geiste abgefallen seid? Findet bei euch nicht Zweigötterei statt? . . . (p. 601) Dieselben Gründe, womit ihr euch gegen Zweigötterei vertheidigt, können auch uns zur Ablehnung der Dreigötterei dienen. . . . Aber wie vertheidigen wir uns nun gemeinschaftlich gegen Beide (Arianer und Eunomianer)? Wir bekennen einen Gott, denn es ist eine Gottheit. Wenn wir auch drei glauben, so werden doch auf Eines die zurückgeführt, die aus ihm (dem Einen) den Ursprung haben (*ἡμῖν εἷς θεός, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται*). Denn keineswegs ist das eine mehr, das andere weniger Gott, das eine früher, das andere später; auch ist kein Unterschied im Wollen, keine Theilung in der Macht, und es findet hier überhaupt nichts statt, was einer Trennung ähnlich wäre, sondern ungetheilt ist in den getheilten (d. h. in den verschiedenen Personen) die Gottheit (*ἀλλ' ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης*) und wie in drei mit einander vereinigten Sonnen eine Mischung des Lichtes.“ Euagrios hat, was Gregorios ausdrücklich anerkennt, bis jetzt zwar sich ablehnend verhalten gegen die oberflächliche Lehre jener mit der Dreizahl Missbrauch treibenden Gegner, *τὴν οὐσίαν ὁμοῦ τῇ τῶν ὀνομάτων ὑπηγορίᾳ πάθος διαιρέσεως ὑπομένειν*, er hat den Vorwurf des Tritheismus noch nicht ausgesprochen, aber doch die Bezeichnung der Gottheit durch drei Namen, in einseitiger Betonung der Einheit, schon für überflüssig erklärt. Nichtsdestoweniger glaubt Gregorios, der des erprobten Freundes Ueberzeugungen

wanken sieht, ihm die gleichen Gründe zu Gemüthe führen zu müssen wie jenen. *Ὁ τοίνυν ἐστὶ Θεός, πρότερον ὑποστησόμεθα* — so beginnt er, und, den Erörterungen in der XXXVII. Rede genau entsprechend, erklärt er: *ἁπλῆ πάντως ἐστὶ καὶ ἀμέριστος οὐσία, τὸ ἁπλοῦν καὶ ἀσώματον ἐκ φύσεως ἐκτυχών. ἀλλ' ἴσως* — damit nimmt er des Euagrios Bedenken auf — *καὶ ὁ τῆς διαιρέσεως τῶν ὀνομάτων ἀντιπίπτει μοι λόγος, τῷ τρεῖς ἀριθμῷ τὸ τοῦ κρείττονος μονοειδὲς ἀφαιρούμενος. ἆρ' οὖν διὰ τὸ μονοειδὲς ἐκφυγεῖν ἡμᾶς τὴν ὁμολογίαν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἐπάναγκες; μὴ γένοιτο. τὴν γὰρ ἀμερῆ τοῦ κρείττονος ἕνωσιν οὐ καταβλάψει τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις.* In der Reihe der rein geistigen, nur mittelst des Denkens zu erfassenden Dinge, wie *ψυχή* und *λόγος*, bezeichnet es Gregorios zwar als unmöglich, völlig zutreffende Bezeichnungen zu finden; doch hält er trotzdem die Namengebung (*ὀνομασία*) für nützlich *διὰ τὸ ἀναγκαῖον εἰς ἐπίγνοιαν ἡμᾶς ἄγουσα τῶν νοητῶν.* Ebenso wie in der oben angeführten Stelle aus der XXXVII. Rede klagt nun Gregorios über den Missbrauch, der von gegnerischer Seite mit der Bezeichnung des einen göttlichen Wesens und den drei Namen, Vater, Sohn und Geist, getrieben wird: *τινὲς δὲ ταῖς προσηγορίαις ὁμοῦ καὶ τὴν οὐσίαν παχυμερῶς συνδιαιρεῖσθαι δοξάζοντες, ἀνάξια παντάπασι θείων ταῖς ἑαυτῶν ἐννοίαις δοξάζουσιν,* — ein Ausspruch, dem er sofort entgegenhält: *εἰδέναι δὲ ἀκόλουθον ἡμᾶς, τοὺς τῆς ἀληθείας ἐπιγνώμονας,* — und offenbar schliesst er bei dieser prägnanten Zusammenfassung der rechten Lehre vom Wesen der einheitlich und doch trinitarisch zu denkenden Gottheit in dem *ἡμᾶς* sich deutlich und bestimmt mit seinem Euagrios zusammen, der ebenso wie er selbst ein Kenner der Wahrheit[1]) ist — *ὡς*

1) Diese, wie mir scheint, nicht unwichtige Beziehung tritt in Ryssel's Uebersetzung nicht hervor, denn es heisst dort (S. 68): „Es folgt daraus, dass wir als die erkennbaren Momente (29) der Wahrheit das erkennen müssen, dass das göttliche Wesen des Höchsten unzertrennbar und einzigartig und untheilbar ist." Demnach ist vielleicht, wenn anders der Syrer seine griechische Vorlage richtig wiedergegeben, Ryssel's Anm. 29 auf Seite 149 einer Berichtigung bedürftig.

ἀδιαίρετός ἐστι καὶ μονοειδὴς ἡ θεία τε καὶ ἀμερὴς τοῦ κρείττονος οὐσία, πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ διαιρέσεως ἀνάγκῃ ὑφίστασθαι, καθὼς ἔφαμεν.

Durch diese meine Nachweisungen ist Ryssel's weitere Frage (S. 103): „Entspricht der Inhalt der Schrift dem Lehrtypus des dritten Jahrhunderts?“ eigentlich schon erledigt. Er findet, dass die Auffassung derselben „nicht erst in das vierte Jahrhundert oder in eine noch spätere Zeit verlegt werden darf,“ ohne im Geringsten den Versuch zu machen, die Ablehnung des vierten Jahrhunderts wirklich zu begründen, und bleibt fort und fort bei dem dritten Jahrhundert stehen. Nur weniges wird hier noch der Erörterung bedürfen. „Auch die praktische und von jeder speculativen Fassung freie, rein ökonomische Auffassung des trinitarischen Verhältnisses der göttlichen Personen, wie wir sie in unserer Schrift ausgesprochen finden, entspricht,“ meint er S. 103, „ganz der angegebenen Zeit.“ Zunächst kann ich nicht zugeben, dass die Auffassung des trinitarischen Verhältnisses eine „von jeder speculativen Fassung freie“ ist; ganz in nämlicher Weise redet auch Gregorios von Nazianz in seinen grösseren Reden von der Gottheit. Ueberaus misslich aber erscheint es mir, „die praktische, rein ökonomische Auffassung“ der Trinität in der kleinen Abhandlung zu einem chronologischen Bestimmungsmoment zu machen. Wo findet denn Ryssel diese „rein ökonomische Auffassung“? „Es heisst“ — sagt er S. 103, Anm. 4 — „S. 68, Z. 16: Insofern das göttliche Wesen (welches an sich einzigartig und untheilbar ist) zur Erlösung unserer Sünden dient, erscheint es auch durch Zunamen getheilt.“ Auch hier ist es wieder wichtig, den griechischen Originalausdruck zu vergleichen. Die betreffende, vorher schon mitgetheilte Stelle lautet in der hier in Betracht kommenden Partie: (*ἡ θεία οὐσία*) *πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ διαιρέσεως ἀνάγκῃ ὑφίστασθαι.* Offenbar sagt der Ausdruck der Uebersetzung „Erlösung unserer Sünden“, mit *τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας* verglichen, zu viel aus. Ich gebe

zu, dass auch bei Betrachtung des griechischen Textes der Ausdruck „praktisch“ zulässig ist, sehe aber nicht ein, wie wir um des einen „praktischen“ Ausdrucks willen innerhalb eines durchaus speculativen Gedankenzusammenhanges gerade auf das dritte Jahrhundert zu schliessen genöthigt sein sollten. Dem Gregorios von Nazianz sind innerhalb seiner doch gewiss sehr speculativen, und gerade so viel von trinitarischer Speculation erfüllten Reden derartige praktische Bemerkungen ganz geläufig. Ich führe nur zwei Beispiele an. *Τί τῶν ὄντων ἀναίτιος;* — fragt er Orat. XXXVI (*περὶ υἱοῦ λόγος δεύτερος*) p. 578 — Antwort: *θεότης· οὐδεὶς γὰρ αἰτίαν εἰπεῖν ἔχει Θεοῦ, ἢ τοῦτο ἂν εἴη Θεοῦ πρεσβύτερον. τίς δὲ τῆς ἀνθρωπότητος, ἣν δι' ἡμᾶς ὑπέστη Θεός, αἰτία; τὸ σωθῆναι πάντας ἡμᾶς· τί γὰρ ἕτερον;* — Die folgende, der XXXVIII. Rede entnommene Stelle ist ausser der in ihr trotz des speculativen Gehaltes deutlich hervortretenden praktischen Richtung des Gregorios auch deswegen lehrreich, weil die Häufung der göttlichen Epitheta des *λόγος* hier eine ganz ähnliche ist, wie die der göttlichen Prädicate am Schluss des Briefes an Euagrios: *Αὐτὸς ὁ Θεοῦ λόγος,* — sagt Gregorios a. a. O. S. 620 — *ὁ προαιώνιος, ὁ ἀόρατος, ὁ ἀπερίληπτος, ὁ ἀσώματος, ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου κάλλους, ἡ μὴ κινουμένη σφραγίς, ἡ ἀπαράλλακτος εἰκών, ὁ τοῦ πατρὸς ὅρος καὶ λόγος ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ καὶ σάρκα φορεῖ διὰ τὴν σάρκα, καὶ ψυχῇ νοερᾷ διὰ τὴν ἐμὴν ψυχὴν μίγνυται, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων, καὶ πάντα γίγνεται πλὴν τῆς ἁμαρτίας ἄνθρωπος.* Noch mehr Beispiele hier zu häufen hat keinen Zweck, mir kommt es nur darauf an, zu zeigen, wie gewagt es ist, an einen einzigen Ausdruck so weittragende Schlüsse zu knüpfen.

Nach alledem, was ich bereits für die Abfassung der Schrift im vierten Jahrhundert angeführt, glaube ich davon absehen zu können, auf alles dasjenige noch ausführlicher einzugehen, was Ryssel aus der Lehre der vorangehenden Jahrhunderte zum Vergleich herangezogen hat. Besonders interessant ist der Hinweis auf Tertullianus (S. 104 und 105), der hauptsächlich in der Schrift gegen Praxeas mancher-

lei den Lehren unserer Schrift Verwandtes zeigt. Die Bilder aber, deren sich Tertullianus zur Bezeichnung des trinitarischen Verhältnisses innerhalb der Gottheit bedient, sind bei genauerer Betrachtung, wie ich auch gegen Bäthgen (Gött. gel. Anz. 1880. Nr. 44. S. 1403) behaupten muss, nicht unwesentlich verschieden von denen im Briefe an Euagrios. Auch den Versuch Ryssel's, aus dem Gebrauch des Wortes ὁμοούσιος, dessen zugehöriges Substantivum ὁμοουσία sich freilich nach der syrischen Uebersetzung nur in der Ueberschrift findet, für die Datirung des Schreibens ein festes Resultat zu gewinnen, glaube ich nach meinen, oben über diesen Punkt gegebenen Auseinandersetzungen, trotz Ryssel's Meinung (S. 105), dass „der Inhalt für die Ursprünglichkeit der Ueberschrift ein beachtenswerthes Zeugniss ablegt," übergehen zu dürfen. Bemerkenswerth erscheint mir noch, was Ryssel S. 106 und 107 über das Verhältniss der Schrift zu Origenes sagt; ich kann dem ohne Rückhalt beistimmen. „Dass die Schrift in der That von einem Schüler des Origenes sein kann, ergiebt sich mit Sicherheit daraus, dass wir zu allen einzelnen Punkten unserer Schrift Parallelen aus den Werken des Origenes nachweisen können." Diese Thatsache ist richtig und bleibt bestehen, gleichviel ob man mit Ryssel den Neocäsarienser für den Verfasser der Schrift hält, oder, wie ich behaupte, den Nazianzener. Auch der letztere ist ja in eminentem Sinne, wenn auch nicht ein unmittelbarer, persönlicher, wie jener, so doch ein geistiger Schüler des grossen Origenes. Auch hier sind die von Ryssel beigebrachten Parallelen sehr instructiv und interessant und zum Erweis jenes von ihm angeführten Satzes vollkommen ausreichend. Aber wir haben weit schlagendere Parallelen in den Schriften des Gregorios von Nazianz selbst.

Es sind im Ganzen vier Gleichnisse, welche im Briefe an Euagrios in breiterer Ausführung gegeben werden, um das Verhältniss des Sohnes und Geistes zu Gott dem Vater, innerhalb des einen, durch keine jener Bezeichnungen eine Trennung erleidenden göttlichen Wesens, zu veranschaulichen.

An erster Stelle führe ich das folgende an: *ὡς γὰρ οὐκ ἔστι μεταξὺ νοῦ καὶ ἐνθυμήσεως καὶ ψυχῆς διαί-*

ρεσιν ἐπινοηθῆναί τινα καὶ τομήν· οὕτως οὐδὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τοῦ σωτῆρος καὶ τοῦ πατρὸς ἐν μέσῳ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί ποτε· διότι τῶν νοητῶν, ὡς ἔφαμεν, ἀδιαίρετος ἡ φύσις. Denselben Gedanken giebt der Nazianzener in der XIII. Rede (Edit. Colon. vol. I. p. 211) in ähnlicher Fassung wieder: *οὕτω φρονοῦμεν καὶ οὕτως ἔχομεν, ὥστε . . . . αὐτοὶ (δὲ) μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ καὶ γεννήσει καὶ προόδῳ γνωριζόμενον· ὡς νῷ τῷ ἐν ἡμῖν καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι, ὅσον εἰκάσαι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά, καὶ τοῖς μικροῖς τὰ μέγιστα.* Es unterliegt keinem Zweifel, dass hier *νοῦς, λόγος, πνεῦμα* genau dasselbe bezeichnen, wie dort *νοῦς, ἐνθύμησις, ψυχή,* und dass der Sinn beider Stellen der gleiche ist.

Unmittelbar nach jenem ersten aus dem Briefe an Euagrios mitgetheilten Gleichniss geht Gregorios zu einem anderen über: *ἢ καὶ ὃν τρόπον οὐχ οἷόν τε πάλιν ὁμοίως ἐν μέσῳ κύκλου καὶ τῆς ἀκτῖνος διαίρεσιν εὑρέσθαι, διὰ τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀσώματον ἁπλοῦν τε καὶ ἀμερές, ἀλλ' ἡ μὲν ἀκτὶς συνῆπται τῷ κύκλῳ, τοὔμπαλιν δὲ ὁ κύκλος οἷόν τις ὀφθαλμὸς ποταμηδὸν ἐπιχεῖ τῷ παντὶ τὰς ἀκτῖνας, κατακλυσμοὺς ὥσπερ τινας φωτὸς ἡμῖν ἐργαζόμενος καὶ πελαγίζων ἀθρόως τὴν διακόσμησιν· οὕτω δὴ καὶ οἱωνεί τινες τοῦ πατρὸς ἀκτῖνες ἀπεστάλησαν ἐφ' ἡμᾶς, ὅ τε φεγγώδης Ἰησοῦς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Im Bilde bleibend und dasselbe weiter ausdeutend fährt Gregorios unmittelbar fort: *ὥσπερ γὰρ αἱ τοῦ φωτὸς ἀκτῖνες, ἀμέριστον ἔχουσαι κατὰ φύσιν τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν, οὔτε τοῦ φωτὸς χωρίζονται οὔτε ἀλλήλων ἀποτέμνονται καὶ μέχρις ἡμῶν τήν χάριν τοῦ φωτὸς ἀποστέλλουσι· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται τῆς ἀληθείας τὸ φῶς καὶ τῷ πατρὶ συνήνωται.* In der XXXVII. Rede des Gregorios findet sich dasselbe Gleichniss fast mit denselben Worten. Es ist das diejenige Rede, in welcher Gregorios, freilich immer im Bewusstsein der Unzulänglichkeit, das Verhältniss der Trinität in Bildern auszudrücken versucht. Den obigen Ausführungen analog sagt er hier (Edit. Colon. vol. I. p. 611. 612): *ἥλιον ἐνεθυμήθην καὶ ἀκτῖνα καὶ φῶς.*

Zunächst ist festzuhalten, dass an der ersteren Stelle *κύκλος* von der Sonnenscheibe zu verstehen ist, wie es scheint, ein aus dem älteren griechischen, besonders poetischen Sprachgebrauch entlehnter Ausdruck, der also identisch ist mit *ἥλιος*, was übrigens H. Savilius in der obigen Stelle conjicirte. Bei diesem Gleichniss äussert aber Gregorios sofort die doppelte Befürchtung, *πρῶτον μέν, μὴ σύνθεσίς τις ἐπινόηται τῆς ἀσυνθέτου φύσεως, ὥσπερ ἡλίου καὶ τῶν ἐν ἡλίῳ· δεύτερον δέ, μὴ τὸν πατέρα μὲν οὐσιώσαμεν, τἄλλα δὲ μὴ ὑποστήσωμεν, ἀλλὰ δυνάμεις Θεοῦ ποιήσωμεν ἐνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστώσας. οὔτε γὰρ ἀκτὶς οὔτε φῶς ἄλλος ἥλιος, ἀλλ' ἡλιακαί τινες ἀπόρροιαι καὶ ποιότητες οὐσιώδεις.*

An jenes zweite Gleichniss aus dem Briefe an Euagrios schliesst sich folgendes dritte: *ὃν τρόπον δὲ κἀπό τινος ὑδάτων πηγῆς νεκταριῶδες ἀφθόνως προϊεμένης ὕδωρ συμβαίνει ῥεῦμά τι παμπληθὲς καὶ ῥεῖθρον ἀκατάσχετον εἰς ποταμοὺς δύο τῷ ῥεύματι τέμνεσθαι, μίαν ἐξ ἑνὸς ὀφθαλμοῦ τῆς πηγῆς τὴν ῥοὴν ἐξ ἀρχῆς ἐσχηκός, δίρρυτον δὲ τῶν ποταμῶν σχηματισθέντων τοῖς εἴδεσι, βλαβὲν δὲ ὅμως οὐδὲν εἰς τὴν οὐσίαν ἐκ τῆς διαιρέσεως .... παραπλησίως οὖν καὶ ὁ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων Θεός, ὁ τῆς ἀληθείας πρύτανις καὶ τοῦ σωτῆρος πατήρ, τὸ πρῶτον αἴτιον τῆς ζωῆς καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φυτόν, ἡ τῆς ἀειζωίας πηγή, δίρρυτόν τινα τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν νοητὴν εἰς ἡμᾶς ἀποστείλας χάριν, οὔτ' αὐτός τι πέπονθεν εἰς τὴν οὐσίαν βλαβεὶς (οὐ γὰρ μείωσιν ὑπέστη τινὰ διὰ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐκείνων ἄφιξιν), καὶ μέχρις ἡμῶν προσεχώρησαν, καὶ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἧττον ἀχώριστοι καθεστήκασιν. ἀμερὴς γάρ, ὡς ἔφαμεν ἐξ ἀρχῆς, ἡ τῶν κρειττόνων φύσις.* Weit kürzer als hier äussert sich Gregorios in der XXXVII. Rede (a. a. O. S. 611): *ὀφθαλμόν τινα καὶ πηγὴν καὶ ποταμὸν ἐνενόησα, καὶ γὰρ καὶ ἄλλοι,* — wobei er gewiss an Origenes (vgl. Ryssel, S. 107), vor Allem aber wohl an Athanasios, sein bewundertes Vorbild (Expos. fidei c. 2. p. 100) und seine kappodocischen Freunde denkt — *μὴ τῷ μὲν ὁ πατήρ, τῷ δὲ ὁ υἱός, τῷ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναλόγως ἔχῃ· ταῦτα γὰρ οὔτε χρόνῳ διέστηκεν οὔτε ἀλλήλων ἀπέρρυκται τῇ συνεχείᾳ κἂν δοκῇ πως τρισὶν ἰδιότησι τέμνεσθαι.*

Aber auch hier steigt dem Redner sofort die doppelte Besorgniss auf, es möchte dadurch die Darstellung eines immer wandelbaren Fliessens der Gottheit und der Begriff der Zahleinheit eingeführt werden, weil die bezeichneten Dinge der Zahl nach eins und nur der Form nach verschieden sind. — Beachtenswerth ist, dass der sehr seltene und für des Gregorios von Nazianz Sprachgebrauch höchst charakteristische Ausdruck ὀφθαλμός, dessen er sich in dem zweiten Gleichniss aus dem Schreiben an Euagrios schon vergleichweise bediente, auch im dritten Gleichniss und zwar in beiden Parallelstellen vorkommt. Das erscheint mir nicht zufällig, sondern mit ein Zeugniss für die Thatsache, dass Gregorios von Nazianz der Verfasser des Briefes an Euagrios ist. Dass auch dem sprachkundigen und sprachgewandten Elias von Kreta der ungewöhnliche Ausdruck ὀφθαλμός in dem Zusammenhange der XXXVII. Rede entschieden aufgefallen ist, zeigt seine zu der betreffenden Stelle gemachte Bemerkung (Edit. Colon. vol. II. p. 978 = Edit. Basil. p. 207): „Ὀφθαλμός hoc loco non partem corporis notam significat, sed principium fontis, de quo, tanquam ab oculo lux, aqua promanat e terra prorumpens."

Ehe wir weiter gehen, möge hier noch eine kurze Bemerkung stehen über die ausserordentlich verschiedene Behandlungsweise der drei im Vorangehenden aus dem Briefe an Euagrios und der XXXVII. Rede des Gregorios mitgetheilten Gleichnisse in beiden Schriften. In der vor zahlreichem Volk in Konstantinopel gehaltenen Rede wirft Gregorios seine Gleichnisse in überaus knapper, präciser Form, leuchtenden Gedankenblitzen gleich, in die Seelen seiner Zuhörer, um sofort, wenn der reflectirende Verstand es unternommmen, die an die Trias der Bezeichnungen sich knüpfenden Vorstellungen zu zergliedern und zu verbinden, mit kurzgefassten, schlagenden Gründen ihre Nichtigkeit darzuthun: in dem Schreiben an den gelehrten theologischen Freund führt er die Gleichnisse mit aller Behaglichkeit und Breite aus, ohne ein Wort der Kritik wie dort hinzuzufügen. Welches ist der Grund dieses Verfahrens? Offenbar der: Vor der buntgemischten Menge in der Basilika der Hauptstadt, wo Leute von dem verschiedensten Alter,

Beruf und Bildungsgrad, auch böswillig lauernde Gegner, zu seinen Füssen sitzen, glaubt Gregorios, der Schwierigkeit sich wohl bewusst (Orat. I. Edit. Colon. vol. I. p. 17 = Orat. XXI. Edit. Basil. p. 404), „gerade das Wort zu finden, das Alle zu ergreifen und mit dem Lichte der Erkenntniss zu durchdringen vermag,“ da, wo es sich um das höchste christliche Problem, um das Wesen der Trinität handelt, jeden der Missdeutung fähigen, weil von irdischen Verhältnissen entnommenen Ausdruck sorgfältig meiden oder doch mit den nöthigen Schranken umgrenzen und seine Unzulänglichkeit nachdrücklichst betonen zu müssen; da kann er (in jener XXXVII. Rede, unmittelbar nach den angeführten Gleichnissen p. 612) nicht umhin, es schliesslich für das Beste zu erklären, „die Bilder und Schatten als trügerisch und von der Wahrheit abführend fahren zu lassen, und dafür fest an dem frommen Sinn zu halten, bei wenigen Ausdrücken stehen zu bleiben, und unter der Führung des heiligen Geistes die von dorther empfangene Erleuchtung als die beste Begleitung und Unterstützung bis an's Ende zu bewahren: auf diese Weise durch die Welt mich hindurchzukämpfen und Andere nach Kräften dahin zu bringen, den Vater, Sohn und heiligen Geist als eine Gottheit und Kraft anzubeten.“ Anders dem theologischen Freunde und Forscher gegenüber. Da ist Gregorios vor Missdeutung seiner Worte sicher; dem kann er die Resultate seiner theologischen Speculation ohne Rückhalt in ausgeführten Gleichnissen enthüllen, ohne es nöthig zu haben, auf das im letzten Grunde Unzutreffende jeglichen menschlichen Sinnbildes besonders hinzuweisen. Ja er kann den zweifelnden Freund, der ja mit ihm, wie er es selbst bezeichnet, ein *τῆς ἀληθείας ἐπιγνώμων* ist, direct auffordern, die von ihm im Gleichniss dargelegte Anschauung auch zu der seinigen zu machen (*οὕτω μοι νόει*[1]) *καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πώποτε, καὶ τούτου δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁμοίως ἐν τῷ νῷ τὴν ἐνθύμησιν*); er kann, die Untersuchung abbrechend, zum Schluss an seine speculative Begabung appelliren (*ἐπειδὴ σοί τε καὶ τοῖς σοὶ*

1) Auch diese Beziehung tritt in Ryssel's Uebersetzung nicht hervor, indem es dort (S. 69, Z. 6) heisst: „so bin ich der Ansicht, dass u. s. w.“

παραπλησίοις ῥᾷον ἐξ ὀλίγων τὰ πλεῖστα καταμανθάνειν) und eben deswegen sein Schreiben schliessen. Doch zurück zu den Gleichnissen.

Es ist bekannt, dass Gregorios, nachdem er sich gänzlich vom öffentlichen Leben zurückgezogen, in der seinem durch die Kämpfe mit der rauhen Aussenwelt erschütterten und verschüchterten Geiste so wohlthuenden Stille und Einsamkeit seines väterlichen Landgutes zu Arianz, sich theils mit der Abfassung zahlreicher Briefe (zu denen wir ja hauptsächlich die grösseren dogmatischen Sendschreiben an Kledonios, Nektarios und Euagrios rechnen mussten), theils mit der Composition religiöser, zumeist dogmatischer Dichtungen befasste, letzteres hauptsächlich in der Absicht, dadurch dem schädlichen Einfluss mehrerer bedeutender Häretiker, wie Arios und Apollinarios, die gerade durch die poetische Form, in welche sie ihre Lehren kleideten, diese in den Mund und Sinn des Volkes zu bringen verstanden hatten, wirksam zu begegnen. Interessant ist nun für die uns beschäftigende Frage, dass alle die Gedanken, welche wir bis jetzt im Schreiben an Euagrios und in den zur Vergleichung herangezogenen Theilen der XXXVII. Rede gefunden, ferner auch fast alle jene Gleichnisse und Schlagworte, von Gregorios in concentrirter Form und Fassung in seinem Gedichte Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Arcanorum carm. III. Edit. Colon. vol. II. p. 163—165) zusammengedrängt sind. Es heisst dort V. 61 ff.:

Ἐκ μονάδος τριάς ἐστι καὶ ἐκ τριάδος μονὰς αὖθις,
οὔτε πόρος, πηγή, ποταμὸς μέγας, ἕν τε ῥέεθρον,
ἐν τριστοῖσι τύποισιν ἐλαυνόμενον κατὰ γαίης,
οὔτε δὲ πυρκαΐης λαμπὰς πάλιν εἰς ἓν ἰοῦσα,
οὔτε λόγος προϊὼν τε νόου καὶ ἔνδοθι μίμνων, 65
οὔτέ τις ἐξ ὑδάτων κινήμασιν ἠλιακοῖσι
μαρμαρυγή, τοίχοισι περίτρομος, ἀστατέουσα,
πρὶν πελάσαι φεύγουσα, πάρος φυγέειν πελάουσα·
οὐδὲ γὰρ ἄστατός ἐστι θεοῦ φύσις, ἠὲ ῥέουσα,
ἠὲ πάλιν συνιοῦσα, τὸ δ' ἔμπεδόν ἐστι θεοῖο. 70
ἀλλ' ὧδ' ἂν φρονέων καθαρὸν θύος ἔνδοθι ῥέζοις,
ἐν τριστοῖς φαέεσσιν ἴα φύσις ἐστήρικται.
οὔτε μονὰς νήριθμος, ἐπεὶ τρισὶν ἵστατ' ἐν ἐσθλοῖς,

οὔτε τριὰς πολύσεπτος, ἐπεὶ φύσις ἐστ' ἀκέραστος·
ἡ μονὰς ἐν θεότητι, τὰ δ' ὧν θεότης τρισάριθμα. 75

Hier ist das oben erwähnte dritte Gleichniss in Vers 62 und 63 wiedergegeben, indem Gregorios für das dort gebrauchte, metrisch nicht gut verwendbare ὀφθαλμός (Quellloch) das sachlich genau dasselbe bezeichnende πόρος (Oeffnung, Gang, Röhre) einsetzt. Dass in den Versen 66—70 eine bis auf den Ausdruck übereinstimmende Wiederholung des schönen Gleichnisses enthalten, welches Gregorios in jener XXXVII. Rede an letzter Stelle anführt, ist natürlich für unsern Nachweis von keiner Bedeutung; — wohl aber scheint mir Vers 65:

οὔτε λόγος προϊὼν τε νόου καὶ ἔνδοθι μίμνων

beachtenswerth. Ich sehe darin die Wiedergabe des vierten Gleichnisses im Briefe an Euagrios, welches dort den anderen voraufgeht. Es hat folgenden Wortlaut: ὃν τρόπον δὲ καὶ ὁ προφορικὸς οὑτοσὶ καὶ κοινὸς ἅπασιν ἡμῖν λόγος ἀδιαίρετος μὲν ἐστι τῆς προσενεγκαμένης ψυχῆς, καὶ ταῖς ψυχαῖς δὲ τῶν ἀκροωμένων οὐδὲν ἧττον ἐν ταὐτῷ καθίσταται, κἀκείνης μὴ χωριζόμενος κἂν τούτοις εὑρισκόμενος, ἕνωσιν δὲ μᾶλλον ἢ διαίρεσιν αὐτῶν τε καὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ἐργαζόμενος· οὕτω μοι νόει καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πώποτε, καὶ τούτου δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁμοίως ἐν τῷ νῷ τὴν ἐνθύμησιν.

Doch wir haben uns bei diesen Gleichnissen vielleicht schon zu lange aufgehalten. Das Eine, denke ich, haben meine Nachweisungen zur Genüge klar und anschaulich gemacht, dass die im Briefe an Euagrios enthaltenen dogmatischen Vorstellungen, besonders soweit sie sich in den zur Veranschaulichung des inneren Verhältnisses der Trinität gewählten Gleichnissen kundgeben, sachlich und sprachlich so vollkommen mit den uns sonst bekannten Anschauungen des Gregorios von Nazianz übereinstimmen, dass wir gerade in ihnen die werthvollste Bestätigung der zuvor schon aus anderen, zumeist äusseren Gründen erwiesenen Thatsache der Abfassung des Schreibens an Euagrios durch den Nazianzener erblicken müssen.

(Schluss folgt.)

Auguste Comte's „Religion der Menschheit".

Von

Prof. Pünjer.

Zu den stärksten Zeugnissen für die Unwiderstehlichkeit des religiösen Triebes im Menschen muss es jedenfalls gezählt werden, dass auch solche Denker, welche zunächst bemüht waren, die Anschauungen der bestehenden Religion mit allem Eifer und Scharfsinn zu bekämpfen, häufig entweder bei weiterer Fortführung ihrer Gedanken doch wieder dazu zurückkehren, oder versuchen, auch ihrer Weltauffassung eine Deutung und Wendung zu geben, welche den religiösen Bedürfnissen entsprechen könne. Ein Beispiel jener Art haben wir bekanntlich an Schelling, der von dem atheistischen Naturalismus seiner „Naturphilosophie" fortging zu den tiefsinnigen Versuchen einer Rekonsktrution des christlichen Dogmas in der „positiven Philosophie", und zwar, wie er selbst mit voller Ueberzeugung behauptete, ohne auf diesem weiten Wege seiner ursprünglichen Richtung untreu geworden zu sein. Ein Beispiel dieser Art bietet uns Strauss, indem er in seinem „alten und neuen Glauben" seinen „Wir" wol die Zugehörigkeit zum christlichen Glauben, nicht aber die Religion abspricht, sondern sich bemüht, auch dem Universum eine gewisse ehrfurchtsvolle Ergebung, also offenbar eine religiöse Stimmung entgegenzubringen. Etwas Aehnliches sehen wir an Auguste Comte, dem Begründer der „positiven Philosophie".

Deren Grundzüge sind im Jahrgang 1878 dieser Zeitschrift mit genügender Ausführlichkeit dargelegt worden; da jedoch Comte, wenn auch gegen eine Reihe seiner An-

hänger, so doch unzweifelhaft mit Recht behauptet, dass seine „positive Religion" (die Bezeichnung: la religion positive wechselt mit der andern: la religion de l'humanité) auf's Engste mit dem philosophischen System des Positivismus zusammenhänge, seien die charakteristischen Hauptgedanken desselben hier kurz wiederholt. „Relativität" und „Nützlichkeit" werden überall als die grossen Vorzüge der positiven Philosophie gepriesen: Relativität, sofern nicht das innere Wesen der Dinge, sondern nur ihre äussere Erscheinung, nicht die Ursachen, sondern nur die Gesetze des Geschehens in's Auge gefasst werden; Nützlichkeit, sofern Vorauswissen der künftigen Ereignisse zum Zwecke eines modifizirenden Eingreifens in den Gang derselben als höchste und einzige Aufgabe der Philosophie erscheint. Die Gesetze der Verknüpfung der Erscheinungen bilden das Objekt der positiven Philosophie; sie sind Gesetze der Aehnlichkeit und der Aufeinanderfolge, jene begründen die Ordnung, diese den Fortschritt, deren Verschiedenheit allerdings die Unterscheidung von statischer und dynamischer Betrachtungsweise fordert, die aber doch auf's Engste zusammenhängen, da — was als grosse Entdeckung des Positivismus gepriesen wird — der Fortschritt nur die Entfaltung der Ordnung ist. Nach Massgabe der Abnahme des Geltungsbereiches und der Zunahme der Komplikation dieser Gesetze oder der abnehmenden Allgemeinheit und der zunehmenden Abhängigkeit der Phänomene gliedern die einzelnen Wissenschaften sich in eine fest geschlossene Hierarchie: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Sociologie. Nachdem diese Wissenschaften einzeln von der bloss vorläufigen theologischen Stufe, welche wieder in die Unterabtheilungen des Fetischismus, des Polytheismus und des Monotheismus zerfällt, durch die Uebergangsstufe der Metaphysik zur positiven Betrachtungsweise erhoben sind, d. h. wenn in ihnen die Betrachtung der Gesetze, nach welchen die Erscheinungen verknüpft sind, zum Zwecke des Voraussehens, getreten ist an die Stelle der absoluten Erkenntniss, welche das innere Wesen der Dinge sowie die bewirkenden und Zweck-Ursachen aller Ereignisse zu ergründen sucht, dann hat die Philosophie

nur die Aufgabe, als universale Wissenschaft die Resultate sämmtlicher Einzelwissenschaften zusammenzufassen und zu einander in Beziehung zu setzen. Zur Zeit sind noch nicht alle Einzelwissenschaften auf die positive Stufe erhoben, vor allem die höchste derselben, die Sociologie, steht noch völlig auf theologisch-metaphysischer Stufe. Auguste Comte hat daher das doppelte Verdienst, einmal die Sociologie auf die Stufe einer positiven Wissenschaft erhoben, ferner durch Zusammenfassung der verschiedenen positiven Einzelwissenschaften die positive Philosophie neu geschaffen zu haben. Mit dieser Schöpfung ist das abschliessende Ziel der gesammten geistigen Entwicklung der Menschheit erreicht, ein Ziel, das zugleich auch für alle übrigen Gebiete des menschlichen Lebens von den weittragendsten und segensreichsten Folgen sein wird.

Diese Folgen sind in dem grundlegenden Werke, dem „Cours de philosophie positive" nur skizzenhaft angedeutet. Das zweite Hauptwerk dagegen, das „Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité" (4 Bde. Paris 1851—1854), ist der ausführlichen Schilderung des endgültigen Zustandes der Menschheit gewidmet, welchen die allseitige Durchführung der positiven Philosophie zur Folge haben wird. Dann wird statt der bisherigen die „positive Religion" herrschen.

Betreffs deren Charakter ist nun soviel sofort klar: wenn die positive Religion mit der positiven Philosophie irgendwie im Zusammenhange steht, wenn sie nicht etwa das grosse Gebiet ihrerseits ausfüllen soll, was die positive Philosophie als für unsere Erkenntniss unzugänglich erklärt hat, wenn also das gemeinsame Prädikat „positiv" für Philosophie und Religion auch nur annähernd gleiche Bedeutung haben soll, dann kann die positive Religion unmöglich an dem Theil haben, was sonst allgemein als jeder Religion wesentlich betrachtet wird, nämlich die Anerkennung und Verehrung eines irgendwie überirdischen Wesens. Sie ist vielmehr, kurz gesagt, Sociolatrie, und der Zustand der menschlichen Kultur, in welchem sie herrscht, ist Sociokratie, beide beruhend auf der Sociologie, denn das in dieser niedergelegte Wissen

leitet in der Sociokratie unser Handeln, regelt in der Sociolatrie unser Gefühl. Für alle drei bildet die Grundlage die Unterordnung des Egoismus unter den Altruismus oder das Uebergewicht der Gemeinschaft über die Persönlichkeit.

In diesem allgemeinen Gedanken berührt sich Comte's positive Religion auf's Engste mit dem „St. Simonismus."[1]) Ist sie auch nicht, wie dieser, aus der Spekulation über Wesen und Bedeutung der modernen Industrie hervorgegangen, das Ziel beider geht dahin, auf socialistischer Grundlage eine Neuordnung der gesammten menschlichen Verhältnisse herbeizuführen, und beide umkleiden ihre wesentlich socialistischen Bestrebungen mit dem Nimbus einer neuen Religion.

„Religion" definirt Comte als den Zustand vollständiger Harmonie, welcher der menschlichen Existenz, der individuellen wie der kollektiven eigen, wenn alle ihre Theile in der rechten Weise einander koordinirt sind. Sie ist also ein Zustand der Zusammenstimmung für die Seele, analog der Gesundheit des Körpers; desshalb giebt es auch ebensowenig mehrere Religionen, wie mehrere Gesundheiten, sondern nur verschiedene Grade der Verwirklichung, hier der physischen, dort der moralischen Einheit. Die einzig zulässige Unterscheidung beruht darauf, dass wir einerseits persönliche Einzelwesen, andrerseits Glieder der Gesammtheit sind. Aus diesem Grunde nämlich hat die Religion die doppelte Aufgabe, die persönliche Existenz zu regeln und die verschiedenen Individuen zu vereinigen. Beim Menschen fällt freilich beides zusammen, da ihn schon der von Natur eingepflanzte Trieb auf das sociale Leben hinweist. Um in dieser Richtung wirksam sein zu können, muss die Religion sich zugleich an den Verstand und an das Gefühl wenden: der Verstand muss eine uns hinlänglich überlegene Macht anerkennen, der wir unsere Existenz zu allen Zeiten unterordnen, das Gefühl muss von einer Gesinnung erfüllt sein, welche alle Einzelnen zusammenschliesst, oder: Glaube und

1) Vergl. Karl Gottlieb Bretschneider, Der Simonismus und das Christenthum. Leipzig 1832.

Liebe machen die nothwendigen Bestandtheile der Religion aus. Die Liebe ist nun sofort nach zwei verschiedenen Seiten hin wirksam, nach innen auf die Gefühle, welche wesentlich individuellen Charakter an sich tragen, und nach aussen auf die Handlungen, welche sofort sociale Bedeutung erhalten. Die Religion setzt sich danach aus drei wesentlich verschiedenen, aber doch nothwendig zusammengehörigen Momenten zusammen, aus Dogma, Kultus und Verfassung oder Lebensordnung, entsprechend den drei unterschiedenen, aber doch untrennbar zusammengehörigen Momenten unseres geistigen Lebens, dem Denken, Fühlen und Handeln.

Wie der Positivismus gegenüber der Vergangenheit überhaupt die Stellung einnimmt, dass er in naturgemässer Weise koordiniren und dadurch zusammen geltend machen will, was früher vereinzelt und daher einseitig hervorgetreten ist, so auch die positive Religion. Jene drei Momente haben einzeln bereits in der Vergangenheit geherrscht, im Griechischen Staat die Intelligenz, im Römischen das Handeln, im mittelalterlichen Katholizismus das Gefühl, aber eben wegen dieser Vereinzelung treten sie in unhaltbarer Einseitigkeit auf, erst die positive Religion und der von ihr begründete Zukunftsstaat wird sie zu einander in dem rechten Verhältniss innerer Harmonie zur Geltung bringen. Da aber jedes dieser Momente von einem besonderen Stande in hervorragender Weise gepflegt wird, das Wissen von den Philosophen, das Handeln von den Proletariern, das Gefühl von den Frauen, so ist ihre harmonische Vereinigung nur dann erreichbar, wenn diese Stände zu einander in das rechte Verhältniss gegenseitiger Ergänzung treten. Alle drei müssen zusammenwirken: ohne die Frauen fehlt die Reinheit und Unmittelbarkeit, ohne die Philosophen die Beständigkeit und Einsicht, ohne die Proletarier die Energie und Thatkraft. Aber jeder der drei hat seinen besondern Ort des Wirkens: in den Tempeln der Menschheit führen die Philosophen den Vorsitz, in den Klubs die Proletarier, in den Salons die Frauen.

Die Proletarier, obgleich bisher mit Gewalt in unwürdiger Stellung zurückgehalten, sind durchaus fähig an der Leitung theilzunehmen, denn am Gründlichsten befreit von theologi-

schen und metaphysischen Vorurtheilen, sind sie durch die ganze Richtung ihrer Arbeit und ihres Denkens auf die positive Philosophie vorbereitet und zur Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze geneigt. Auch wird ihre Lage wesentlich verbessert werden durch den Socialismus, den der Positivismus als sein Ziel erstrebt. Nur dadurch unterscheidet er sich in dieser Beziehung vom Kommunismus, dass er dies Ziel nicht durch Gewaltmassregeln erreichen will, sondern durch moralische Antriebe. Durch eine begründende Lehre, eine entsprechende Erziehung und eine leitende öffentliche Meinung sollen die Besitzenden vermocht werden, ihr Vermögen nur im Interesse der Gesammtheit zu verwenden. Auch soll die Individualität des Einzelnen gewahrt bleiben, indem nicht bloss sein Vermögen, sondern alle seine Fähigkeiten in den Dienst der Gemeinschaft gestellt werden. Zu dieser Stellung befähigt wird der Proletarier durch die im positiven Staat eingerichtete allgemeine Erziehung. Dieselbe ist bis zum vierzehnten Jahr eine mehr spontane, dagegen vom fünfzehnten bis zum einundzwanzigsten eine mehr systematische. Die ersten sieben Jahre sind unter Leitung der Eltern, besonders der Mütter, der physischen Ausbildung gewidmet, von eigentlichem Studium wird nur Lesen und Schreiben getrieben, sowie die Unterweisung in Thatsachen aller Art, welche die Aufmerksamkeit befriedigen. Die zweiten sieben Jahre sind dem Studium der schönen Künste gewidmet, aber weniger der Theorie, als der praktischen Ausübung. Gepflegt werden Poesie, Musik und Zeichnen; das Studium der Poesie dient zugleich dazu, die Kenntniss aller Nachbarsprachen anzueignen. Mit dem 15. Lebensjahr beginnt der mehr systematische Theil der Erziehung. Er besteht in belehrenden Kursen über die wesentlichen Gesetze der verschiedenen Ordnungen der Phänomene und kann desshalb nicht mehr im Hause, sondern muss in öffentlichem Unterricht erfolgen. Daneben darf jedoch die häusliche Erziehung, weil für die moralische Bildung unentbehrlich, nicht ganz aufhören. Der Gang des öffentlichen Unterrichts richtet sich nach der Hierarchie der Wissenschaften: für die mathematisch-astronomischen Wissenschaften werden zwei Jahre lang wöchent-

lich zwei Lektionen bestimmt, dasselbe für die physikalisch-chemischen Wissenschaften, das Studium der Biologie erfordert fünf Jahre lang je vierzig Lektionen, das sechste Jahr ist der Sociologie, das siebente der Moral gewidmet. Daneben wird das Studium der Poesie fortgesetzt und an der Hand desselben die beiden alten Sprachen gelernt. Zur praktischen Ausbildung treten in den letzten Jahren noch Reisen an die Hauptorte der Industrie hinzu, sowie Uebungen und kursorische Unterweisungen.

Auch den Frauen, welche, abgesehen vom Mittelalter, bisher überall nur eine untergeordnete Stellung eingenommen haben, wird erst durch den Positivismus die ihnen gebührende Stellung angewiesen. Die Frauen sind ohne Frage den Männern an Gefühl überlegen und in dem Streben, den Einzelnen der Gemeinschaft unterzuordnen, desshalb besteht auch ihre Aufgabe darin, dies positive Prinzip vom Uebergewicht des Gefühls unmittelbar zu pflegen. Geleitet durch die kräftige Stimme ihres Herzens sollen sie den Ausschreitungen der übrigen Stände ausgleichend entgegentreten, betreffs der Philosophen der Ermattung und Ausschreitung des Denkens, betreffs der Proletarier dem Gelüste, durch Gewalt sich anzueignen, was nur auf Grund völlig freien Entschlusses zu erlangen ist. Dieser öffentliche Einfluss der Frau soll aber ausgehen von ihrem häuslichen Wirken als Gattin und Mutter. Um dieser Aufgabe genügen zu können, muss die Frau wesentlich denselben Unterricht empfangen, wie die Philosophen und Proletarier. Dieser Stellung der Frauen entspricht es, dass auch ein Kultus derselben wieder aufkommen wird: von Natur bestimmt, zu lieben und geliebt zu werden, die natürlichen Priesterinnen der Menschheit, werden die Frauen von dem männlichen Geschlecht als Hauptquelle des Glücks und der Vollkommenheit betrachtet, indem von ihrem Einfluss der Fortschritt der Moral abhängt. Der Kult der Frauen ist allein im Stande, die Männer auf den Kult der Menschheit vorzubereiten; als privater bezieht er sich auf besonders ehrwürdige Frauen, deren Jeder im Kreise seiner Bekannten als Frau oder Mutter eine finden wird, als öffentlicher auf Frauen, die

besondere Wohlthäterinnen ihres Volkes waren, wie z. B. die Jungfrau von Orleans.

Die Philosophen haben die theoretische Vorbereitung der anderen beiden Stände zu besorgen und behalten die Oberleitung des Ganzen. Ueber sie mehr zu sagen, ist überflüssig, da ihr Charakter sich aus der positiven Philosophie deutlich genug ergiebt.

Als allgemeiner Charakter des endgültigen sozialen Zustandes wird angegeben: L'amour pour principe, l'ordre pour base et le progrès pour but, d. h. durch eine unveränderliche Harmonie zwischen dem Gefühl, welches den Egoismus dem Altruismus unterordnet, dem Wissen, welches alles der aufgestellten Hierarchie einordnet, und dem Handeln, welches auf dem Wissen beruht und zur Liebe hinführt, soll die persönliche wie die sociale Existenz zur Einheit systematisirt werden. Das alles ist nur möglich wegen des eigenthümlichen Charakters des neuen Grand-Être, welches die positive Religion uns verehren lehrt. Der Glaube an ein höchstes Wesen wird auch in der positiven Religion nicht aufgegeben, vielmehr nachdrücklichst die Anerkennung einer uns überlegenen Macht gefordert, der wir zu allen Zeiten uns untergeordnet fühlen. Dies höchste Wesen ist aber nicht ein absolutes, isolirtes, unbegreifliches Wesen, dessen Existenz keinen Beweis zulässt und jeden Vergleich abweist, wie die alten Religionen, besonders das Christenthum es uns vormalen. Jenes alte höchste Wesen führte in erhabener Unthätigkeit eine passive Existenz ausserhalb der Welt und losgelöst von ihr, eine Passivität, welche nur durch unerklärliche Kapricen unterbrochen ward. Ganz anders das höchste Wesen des Positivismus: es ist zusammengesetzt aus einer zahllosen Menge einzelner Elemente, welche jedes für sich selbständig sind, es ist wegen dieser Zusammensetzung auch abhängig von der äusseren Nothwendigkeit, welche aus dem Zusammentreten der niederen Gesetze resultirt, denn es ist im weiteren Sinne die Gesammtheit alles Daseienden, im engeren die Gesammtheit aller Menschen. Die positive Philosophie hat uns nämlich in jeder einzelnen Wissenschaft die Gesetzmässigkeit der von ihr betrachteten Phänomene,

in der Hierarchie der Wissenschaften die Abhängigkeit der höheren Phänomene von den niederen gelehrt, sie zwingt uns daher anzuerkennen, dass unsere ganze Existenz abhängig ist von der Umgebung, oder, streng genommen, von der Gesammtheit alles Daseienden und deren fester, unveränderlicher Ordnung. Diese Gesammtheit alles Daseienden bildet die uns überlegene Macht oder das höchste Wesen der positiven Religion. War das höchste Wesen der alten Religionen einfach und absolut, so ist das neue seiner wahren Natur nach relativ und zusammengesetzt; daraus folgt die Allmacht des einen und die völlige Abhängigkeit des andern. In der That ist es diese völlige Autokratie, welche den alten Begriff Gottes widerspruchsvoll machte, denn eine nähere Untersuchung verbietet es uns, eine derartige Allmacht zusammen zu denken, sei es mit einer Einsicht ohne Grenze, sei es mit einer Güte ohne Ende. Das Uebergewicht der neuen Religion gründet sich vor allem auf die Abhängigkeit des höchsten Wesens, denn gerade dadurch genügt es unseren Bedürfnissen. Auch die Frage, ob es vielleicht auf anderen Punkten noch vollkommenere Organismen giebt, ist für uns gleichgültig, da wir es nur mit den für uns erkennbaren Wesen zu thun haben. Die Harmonie dieses höchsten Wesens mit denjenigen, welche es leiten soll, folgt aus seiner eigenthümlichen Zusammensetzung, denn die einzelnen Theile desselben sind von ihm abhängig, theils wegen seiner räumlichen Ausdehnung und zeitlichen Dauer, theils wegen seines intellektuellen und moralischen Uebergewichtes. Ist auch im weiteren Sinn das höchste Wesen die Gesammtheit aller vergangenen, künftigen und gegenwärtigen Wesen, welche zur Vervollkommnung der allgemeinen Ordnung freiwillig zusammentreten, so kann man doch auch die Menschheit (l'Humanité) als das höchste Wesen bezeichnen, theils weil nur in ihr sich diese Vereinigung wirklich vollzieht, theils weil sie wiederum von der Gesammtheit der niederen Wesen abhängig ist.

Das höchste Wesen der positiven Religion ist also zusammengesetzt aus vielen verschiedenen Elementen, welche selbst wieder selbständige Wesen sind und mit theilweiser

Unabhängigkeit zu demselben zusammenwirken. Die ganze Existenz des höchsten Wesens beruht daher auf der Liebe, welche die einzelnen Elemente gegenseitig mit einander verbindet, oder es ist nichts Anderes als die fortgehende Resultante aller der Kräfte, welche zur allgemeinen Vervollkommnung mitwirken. Jedes dieser Elemente hat nun zwei auf einander folgende Existenzweisen, eine objektive, vorübergehende, so lange es direkt dem höchsten Wesen dient, und eine subjektive, dauernde, sofern sein Dienst indirekt fortdauert in den Resultaten, welche es seinen Nachfolgern überlässt. Eigentlich zu reden ist der Mensch nur in diesem zweiten Leben ein wahres Organ der Menschheit, denn das erste Leben bildet nur die Prüfung, um die endliche Einverleibung zu verdienen, denn ausgeschlossen bleiben von derselben alle Unwürdige. Im ersten Leben bleibt der Mensch der allgemeinen Ordnung unmittelbar unterworfen und bewahrt ihr gegenüber eine relative Unabhängigkeit, im zweiten dagegen wird er dem höchsten Wesen selbst einverleibt und ist nur den höheren Gesetzen unterworfen, welche die Entwicklung der Menschheit direkt beherrschen. Je älter die Menschheit wird, desto mehr überwiegen an Zahl wie an Dauer die subjektiven Existenzen und wenn auch die ganze objektive Menschheit sich gegen die subjektiven Antriebe erhöbe, könnte sie doch die menschliche Entwicklung in ihrem Laufe nicht hindern, sondern einige treu gebliebene Diener könnten eine derartige Revolution leicht überwinden. Die Individualität bildet die wesentliche Bedingung der objektiven Mitwirkung und zugleich ihre Hauptgefahr, da es schwer hält, den unausweichlichen Egoismus dem unerlässlichen Altruismus unterzuordnen. Sobald der Dienst subjektiv geworden ist, erhebt sich schon von selbst die Sorge für die Gemeinschaft über den persönlichen Egoismus, weil nur die edelsten Individuen in die Menschheit aufgenommen werden und auch diese nur nach Abstreifung ihres körperlichen Theiles.

Obgleich wesentlich aus subjektiven Existenzen zusammengesetzt, arbeitet doch das höchste Wesen direkt nur durch objektive Mittler. Diese persönlichen Organe dienen

nun auch, nachdem sie dem höchsten Wesen einverleibt sind, in irgend welcher Rücksicht als Repräsentanten desselben, und der Kultus dieser wahrhaft überlegenen Menschen bildet einen Hauptheil des Kultus der Menschheit. Ja, schon während ihres objektiven Lebens bildet jedes dieser Organe eine gewisse, wenn auch noch sehr unvollkommene Repräsentation des höchsten Wesens, und die Verschiedenheit der individuellen Typen und die Zusammengehörigkeit ihrer socialen Aufgaben erleichtert es, von der Unvollkommenheit der einzelnen Personifikation zu abstrahiren. Besonders sind die Frauen die lebende Personifikation des höchsten Wesens. Denn, ausgezeichnet durch Liebe bilden sie die natürlichen Mittler zwischen der Menschheit und den Männern. Abgesehen von dem grossen Einfluss der Gattin auf den Gatten, ist jeder Mann unter die besondere Obhut eines dieser Engel gestellt: Mutter, Gattin, Tochter repräsentiren die drei Arten der Zusammengehörigkeit: Gehorsam, Einigung, Beschützung, verknüpfen uns mit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, entsprechend den drei sympathischen Instinkten der Verehrung, Anhänglichkeit und Güte.

Als das zusammengesetzteste ist das höchste Wesen zugleich das abhängigste, denn es ist nicht bloss den ihm eigenthümlichen inneren Gesetzen unterworfen, sondern wegen seiner objektiven Basis auch denjenigen Gesetzen, welche unsere körperliche Existenz, ja unsere materielle Umgebung ihm auferlegen, von den mathematisch-physikalischen an bis zu den sociologisch-moralischen hin. Diese Abhängigkeit des höchsten Wesens ändert jedoch nichts an seiner Ueberlegenheit, ist vielmehr die Hauptquelle seiner religiösen Brauchbarkeit. Diese umfassende Ordnung des höchsten Wesens ist einerseits unveränderlich, aber andererseits doch nicht schlechthin unveränderlich, da jedes lebende Wesen sowohl die Umgebung verändert, welche es beherrscht, als sich selbst verändert, um sich dieser Umgebung anzupassen. Beide Seiten des höchsten Wesens haben religiöse Bedeutung, denn darin besteht ja die Religion, dass wir auf dies höchste Wesen, dessen Theile wir sind, unsere Betrachtungen beziehen, es zu erkennen, unsere Gefühle, es zu lieben, unsere

Handlungen, ihm zu dienen. Die Grundlage der wahren Religion bildet die Unveränderlichkeit der äusseren Ordnung, denn ohne sie wäre die gesuchte harmonische Einheit der menschlichen Existenz unmöglich, sie hindert unser Handeln, sich in nutzlosen Versuchen einer unbegrenzten Geschäftigkeit zu verzehren, bietet unserem Verstande die unentbehrliche sichere Grundlage fortschreitender Erkenntniss, und fördert durch die nothwendige Unterordnung die Stärkung der sympathischen Instinkte. Die theilweise Veränderlichkeit der äusseren Ordnung scheint auf den ersten Blick mit jener Unveränderlichkeit unvereinbar, verbindet sich jedoch mit ihr nach dem Grundgesetz des Positivismus, dass der Fortschritt nichts Anderes ist als die Entfaltung der Ordnung. Die Grenzen der Veränderlichkeit zu bestimmen, ist sehr schwer für unser Erkennen, für unser Handeln dagegen bezeichnen sie das ganze Gebiet unserer Thätigkeit, welche objektiv die Welt, subjektiv uns selbst verändert. Das Ziel unseres Handelns ist allgemeine Vervollkommnung, dient daher dem religiösen Zweck, die Einzelnen zu leiten und mit einander zu vereinigen, denn gerade das Handeln für den allgemeinen Fortschritt auf Grund der natürlichen Veränderlichkeit der Ordnung dient dazu, den Egoismus zu unterdrücken, die sympathischen Instinkte zu stärken und dadurch die harmonische Einheit zu fördern.

Diese Schilderung des höchsten Wesens, welches der Positivismus an die Stelle des Gottes der alten Religionen setzt führt uns naturgemäss zuerst auf die Betrachtung des positiven Dogmas. Dasselbe wendet sich an die Intelligenz und von dem rechten Gebrauch der Intelligenz hängt vor allem die Lösung des moralischen Problems ab, den Egoismus unterzuordnen dem Altruismus. Freilich muss zur Erreichung dieses Zieles das Gefühl für die Pflicht der Einheit entwickelt sein, aber für die Herrschaft dieses Gefühls muss die rechte Einsicht die Grundlage abgeben. Um dieser Aufgabe zu genügen, muss das positive Dogma wesentlich abstrakt sein, denn nur wegen ihrer Allgemeinheit können die Gesetze des natürlichen Geschehens, welche den Inhalt der positiven Philosophie bilden, die Grundlage abgeben für das

geforderte Voraussehen. Auf der richtigen Unterscheidung der abstrakten und konkreten Wissenschaften beruht die normale Trennung, und wiederum die rechte Harmonie von Theorie und Praxis. Die wichtigsten Sätze der abstrakten Wissenschaften bilden „die erste Philosophie", die schon Baco gefordert, aber noch Niemand in endgültiger Weise aufgestellt hat. Es sind drei Gruppen allgemeiner Prinzipien. Die erste Gruppe hat sowohl objektive als subjektive Bedeutung, die zweite ist vorwiegend subjektiven, die dritte wesentlich objektiven Charakters. Die erste Gruppe enthält drei Sätze, die Forderung, die einfachste Hypothese anzunehmen, welche die Gesammtheit der vorliegenden Fälle zu bilden gestattet, die Behauptung der Unveränderlichkeit der Gesetze, welchen die Dinge rücksichtlich ihrer Erscheinungen folgen, verbunden mit gewissen Veränderungen, welche aus der Stärke der an sich unveränderlichen Phänomene sich ergeben. Die zweite Gruppe umfasst sechs Gesetze, welche sich wieder zu drei und drei zusammenordnen nach ihrem vorwiegend statischen oder dynamischen Charakter. Jene sagen aus, dass die subjektive Konstruktion den objektiven Materien untergeordnet werden muss, dass die von innen stammenden Vorstellungen weniger lebhaft und rein sind, als die von aussen kommenden Eindrücke, und dass die normale Vorstellung diejenige überwiegt, welche nur aus einer vorübergehenden Erregung des Gehirns hervorgeht: diese bestimmen für die Intelligenz die Aufeinanderfolge der theologischen, metaphysischen und positiven Stufe, für das Handeln den Fortschritt von der Eroberung zur Vertheidigung, zur Industrie, für die Gemeinschaft den Fortschritt von der häuslichen zur bürgerlichen zur allgemein menschheitlichen Gemeinschaft. Ganz entsprechend zerfallen auch die sechs Gesetze der dritten Gruppe in zwei Klassen; statischen Charakters sind das Gesetz der Beharrung, dass jeder Zustand im Widerstand gegen äussere Störungen ohne Veränderung zu beharren strebt, das Gesetz von der Vereinbarkeit der Bewegung mit der Existenz, dass nämlich jedes System seine Konstitution behält, während die einzelnen Elemente sich verändern, und das Gesetz von der Wechselwirkung, dass Aktion und Reaktion mit einander in nothwen-

führung in seinen speziellen Beruf; durch eine feierliche Vorführung der besonderen Pflichten eines jeden Berufs beendet der Priester alsdann die spezielle Erziehung und giebt dem Einzelnen das Recht, als vollberechtigtes Glied in die sociale Gemeinschaft einzutreten und eine neue Familie zu begründen. Letzteres geschieht durch das Sakrament der Ehe. Für dieselbe lässt die Zeit sich nicht genau vorschreiben. Doch erscheint als das passendste Alter 28 Jahre für den Mann und 21 für die Frau, und nur unter ganz besonderen Umständen wird der Priester dem Manne nach dem 35. und der Frau nach dem 28. Jahre zu heirathen gestatten. Die Ehe wird aber in der endgültigen Ordnung eine Gemeinschaft nur der Seelen, zumal es durch zunehmende Vervollkommnung dahin kommen wird, dass die Frauen ohne geschlechtlichen Umgang mit Männern bloss durch die Konzentration der Gedanken Kinder zeugen. Das sechste Sakrament der Maturität bezeichnet im Alter von 42 Jahren die volle persönliche und sociale Reife des Dieners der Menschheit. Es gilt nur für die Männer, weil der eigentliche Beruf der Frau mit ihrem Leben beginnt und ohne besondere Vorbereitung sich immer mehr entwickelt; die Männer dagegen bedürfen einer langen Vorbereitung, aus welcher sie durch dies Sacrament feierlich übertreten in den Stand vollendeter Reife. Es kann daher unter Umständen verschoben, ja sogar verweigert, dagegen nur in seltenen Fällen früher ertheilt werden. Im Alter von 63 Jahren zieht der handelnde Diener des höchsten Wesens sich zurück (la retraite), behält jedoch den Einfluss eines Rathgebers. Diese Regel und daher auch dies Sakrament gilt jedoch nicht für die Frauen und die Priester. Das achte Sakrament, (la transformation) zeigt subjektive Vollendung objektiver Dienste und lässt, ohne dem Endgericht vorzugreifen, auf einen glücklichen Ausgang hoffen vermittelst ernster Reue und möglicher Genugthuungen. Sieben Jahre nach der letzten Weihe findet die feierliche Inkorporation in's höchste Wesen statt. Damit verbindet sich die Ueberführung der Leiche in den heiligen Hain, der jeden Tempel der Menschheit umgiebt und wo jetzt der Kultus an das Grab sich anknüpft. Wer nicht für würdig befunden

ist, wird dagegen nur bürgerlich beigesetzt auf dem für Hingerichtete, Mörder und Duellanten bestimmten Platz.

An den persönlichen und den häuslichen Kultus schliesst sich der öffentliche; er erfordert nothwendig einen Kalender. Seit lange steht als künstliches Zeitmass die Woche fest, während man sich verschieden bemühte, die natürliche Zeiteintheilung nach der Bewegung der Sonne und des Mondes damit und mit einander in Beziehung zu setzen. Der Kalender des Positivismus giebt die Beziehung auf die Mondbewegung auf und theilt das Sonnenjahr in dreizehn Monate von je vier Wochen. Der übrig bleibende Tag tritt an das Ende des Jahres. Von den dreizehn Monaten des Jahres werden die ersten sechs der Verehrung der Menschheit und den ihr zu Grunde liegenden natürlichen Verbindungen gewidmet, der Ehe, der Vaterschaft, der Sohnschaft, dem brüderlichen und dem Dienst-Verhältniss. Die drei folgenden Monate sind den Phasen der geschichtlichen Entwicklung geweiht, dem Fetischismus, dem Polytheismus und dem Monotheismus, die vier letzten Monate den wichtigsten Organen des höchsten Wesens, den Frauen, den Priestern, den Patriziern und den Proletariern. Die verschiedenen Tage jeder Woche erhalten ihre Idealisation zunächst von ihren thatsächlichen Namen, welche beibehalten werden müssen, da sie die ganze Vorbereitung der Menschheit zurückrufen. Ausserdem werden sie der Erinnerung an diejenigen Männer geweiht, welche vorzüglich zum Uebergang von der Theokratie zur Sociokratie mitgewirkt haben, nämlich Homer, Aristoteles, Cäsar, Paulus, Karl d. Gr., Dante und Descartes. Damit verbunden wird die Weihung der sieben Tage für die sieben Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Sociologie und Moral. Oeffentliche Feste werden in jedem Monat vier abgehalten, jedes derselben eine besondere Seite dessen darstellend, dem der ganze Monat geweiht ist, z. B. im neunten Monat wird an den vier Festen der stufenweise Fortschritt des Monotheismus gefeiert. Der theokratische, repräsentirt durch Abraham, Moses, Salomo, der katholische, repräsentirt durch Paulus, Karl d. Gr., Alfred, Hildebrand, Godefroi, St. Bernard, der islamitische, reprä-

sentirt durch Muhamed, und der metaphysische, repräsentirt durch Dante, Cartesius, Friedrich d. Gr. In den Tempeln der Menschheit, die alle mit ihrer grossen Axe nach Paris zu errichtet werden müssen, wird im Heiligthum eine Statue der Menschheit, in sieben Seitenkapellen die Statue eines der wichtigsten Organe der Menschheit aufgestellt, umgeben von den Büsten von vier seiner bedeutendsten Mitarbeiter. Alle Künste werden in reichstem Masse zu dem positiven Kultus herangezogen. Der ganze Kultus dient also dazu, die Liebe zur Menschheit an die Stelle der Liebe zu Gott zu setzen; wo das gelungen ist, hört der Einzelne auf, auf seine Rechte zu pochen, vielmehr wird Jeder sich nur bemühen, seine Pflichten zu erfüllen, und in dem Austausch reeller Dienstleistungen findet Jeder wieder die Garantie des eigenen Wohlergehens.

Die Umgestaltung der ganzen Verfassung kann nur von der theoretischen Macht ausgehen, daher gilt es zuerst, das positive Priesterthum und damit die allgemeine positive Erziehung zu ordnen. Jede Schule braucht sieben Priester und drei Vikare, welche mit ihren Familien um einen Tempel wohnen, daher sind für das ganze Abendland etwa zwanzig Tausend erforderlich, von denen der vierte Theil für Frankreich. Die Priester sind von jeder materiellen Sorge zu befreien uud daher jeder Tempel einem benachbarten Banquier zu unterstellen. Mit 20 Jahren wird Jemand Aspirant, mit 35 Vikar, mit 42 Priester und erhält ein Jahrgeld von resp. 3000, 6000 und 12000 Frcs. Ausser den Priestern muss auch der kontemplativen Klasse durch derartige Dotationen eine würdige Existenz geschaffen werden. Die unbeschränkte und unverantwortliche Leitung der ganzen theoretischen Hierarchie liegt in der Hand des Hohenpriesters der Menschheit, der in Paris als der Metropolé des neuen Reiches seinen Sitz hat. Ihm stehen sieben Assistenten zur Seite, vier für die Europäischen Länder Italien, Spanien, England, Deutschland, drei für die Kolonien. Die Hauptaufgabe des Priesters ist die allgemeine positive Erziehung, deren Ziel dahin geht, durch Unterordnung des Egoismus unter die angebornen sympathischen Instinkte die Einzelnen für den steten Dienst der

Menschheit tüchtig zu machen. Ueber den Gang dieser Erziehung genüge das früher Beigebrachte. Der weittragende Einfluss dieser positiven Erziehung macht sich geltend in dem, was Comte die Utopie von der Jungfrau-Mutter nennt. Es wird nämlich mit der Zeit durch den veredelnden Einfluss der positiven Erziehung der Geist ein derartiges Uebergewicht über den Körper erlangen, dass zur Kinderzeugung keine körperliche Funktion mehr nöthig ist, sondern nur der Wille und eine dadurch bewirkte Konzentration der Gedanken auf Seite der Frau. Erst dann kann auch dieser wichtigste Zweig der Produktion systematisch geregelt werden, und erst dann kann die rechte Schätzung der Frau eintreten, unabhängig vor ihrer physischen Bestimmung. Die Frau wird in der Leitung der Familie vor allem thätig sein für Ueberwindung des Egoismus und Pflege der sympathischen Instinkte, um zunächst im engeren Kreise die völlige Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze der Menschheit vorzubereiten. Den zunächst weiteren Kreis bildet das Vaterland. Das ganze Ausland wird in sieben Republiken zerlegt, deren jede etwa 300 000 Familien umfasst; innerhalb derselben werden die industriellen Klassen in der Weise vertheilt, dass das abendländische Patriziat zusammengesetzt ist aus 200 000 Banquiers, 100 000 Kaufleuten, 200 000 Manufakturisten und 400 000 Ackerbauern. Diese materielle Hierarchie schliesst sich an die geistige eng an, indem jeder Banquier die Fürsorge für einen Tempel der Menschheit übernimmt. Die ländliche Industrie erfordert doppelt soviele Arbeiter als die städtische; sie gruppirt sich um eine Hauptstadt, welche $^1/_{30}$ soviel Familien enthält als das zugehörige Land, also etwa 10 000 Haushaltungen, von denen 7000 der Handarbeit, 3000 dem Handel leben. Die Zahl der Unternehmer und der Arbeiter wird genau dahin geregelt, dass jeder Patrizier 35, 70 oder 60 Proletarier leitet, je nachdem er Ackerbauer, Manufakturist oder Kaufmann ist.

Der endgültige Zusand wird nämlich auch die industrielle Thätigkeit völlig im Namen der Gesellschaft ordnen, indem nicht bloss der Unterschied von Unternehmer und Arbeiter bestimmt, sondern eine förmliche Hierarchie der Arbeiter

gebildet wird. Als Trieb zur industriellen Thätigkeit erscheint nicht mehr der egoistische Wunsch jedes Einzelnen möglichst viel Vermögen anzusammeln, sondern indem auch die Arbeit in den Dienst der sympathischen Instinkte gestellt wird, wünschen wir durch dieselbe nur unseren Nachfolgern die Mittel zu überliefern zu weiterem Fortschritt. Dazu ist jedoch nicht bloss subjektiv die völlige Hingabe des Einzelnen an die Gesammtheit erforderlich, sondern objektiv eine streng gegliederte, auf Reichthum und Autorität begründete Ordnung des ganzen aktiven Standes. Die Patrizier, selbst der Centralgewalt eines Triumvirats unterworfen, ordnen nicht bloss die gesammte Thätigkeit, sondern zugleich auch den Unterhalt der Proletarier. — Comte hat diess mit grosser Ausführlichkeit entwickelt, bis auf die Zahl der Zimmer einer Arbeiterwohnung und die Höhe des monatlichen Verdienstes; derartige Einzelheiten haben jedoch kaum Anspruch auf Interesse.

Der Eintritt dieses endgültigen Zustandes kann unmöglich ausbleiben, denn er ist das natürliche Ziel der gesetzmässigen Entwicklung der Menschheit. Zur Zeit freilich ist sie davon noch weit entfernt, aber wie in Frankreich doch alles darauf hindrängt, so werden sich um Frankreich und um Paris als die Hauptstadt dieses endgültigen Reiches auch bald die übrigen West-Europäischen Völker schaaren, als das letzte wir Deutschen. Weiter und weiter wird sich das positive Reich ausdehnen, bis es alle Völker der Erde umfasst. Auch diesen Uebergang des gegenwärtigen Zustandes in den endgültigen hat Comte ausführlich geschildert. Doch dürfte es wenig Interesse haben, Näheres darüber mitzutheilen. Auch jeder Kritik enthalten wir uns in der Ueberzeugung dass nicht die innere Bedeutung der „positiven Religion", sondern nur der grosse Beifall, den sie in Frankreich gefunden hat, es überhaupt rechtfertigt, die Grundzüge derselben auch deutschen Lesern vorzuführen.

Der textkritische Werth der alten Uebersetzungen zu den Psalmen.

Von

Friedrich Baethgen.

Erster Artikel.

Für die Textkritik des alten Testaments haben die alten Versionen dieselbe Bedeutung wie Handschriften für Profanschriftsteller. Trotzdem sind diese Texteszeugen beinahe immer nur atomistisch benutzt worden, und Hitzig's Aeusserung in der Generalversammlung der deutschen morgenländischen Gesellschaft am 27. Sept. 1865, es sei nunmehr an der Zeit, eine kritische Ausgabe des alten Testaments zu unternehmen, klingt bei den mangelnden Vorarbeiten fast wie Hohn.

Wenn man den Text eines Buches seiner ursprünglichen Gestalt wieder möglichst nahe bringen will, so ist zunächst das gesammte verfügbare Material zusammenzustellen; es sind also nicht allein die Lesarten aufzunehmen, welche den Vorzug vor der Recepta verdienen, sondern auch die sind zu sammeln, welche ihr an Werth nachstehen, denn erst hierdurch wird es möglich, ein richtiges Urtheil über den Werth der Recepta selbst im Verhältniss zu den übrigen Zeugen zu fällen. Wenn diese Arbeit in ihrem ganzen Umfange bis jetzt für kein einziges Buch des alten Testaments unternommen ist, so wird diese befremdliche Erscheinung in den eigenthümlichen Schwierigkeiten ihren Grund haben, welche mit der Benutzung der Versionen verbunden sind. Einerseits nämlich liegt der Text dieser Zeugen selbst vielfach im Argen, anderseits muss ihre

hebräische Vorlage immer erst durch Rückübertragung erschlossen werden. Um demnach eine Uebersetzung für die Kritik des hebräischen Textes richtig zu verwenden, sind zunächst zwei Vorbedingungen zu erfüllen: man hat sich erstens ein Urtheil über den Texteszustand der Version selbst zu bilden, und zweitens zu untersuchen, welche Methode der Uebersetzer bei seiner Arbeit befolgte. Vernachlässigt man diese Vorsichtsmassregeln, so liegt die Gefahr nahe, dass man auch da auf eine vom masoretischen Text abweichende Vorlage des Uebersetzers schliesst, wo entweder Korruptionen der Version selbst vorliegen oder wo der Uebersetzer absichtlich oder unabsichtlich nicht buchstäblich übertrug. — Jene an erster Stelle genannten Korruptionen können übrigens auch von der Art sein, dass die durch sie herbeigeführte Gestalt der Uebersetzung sich vielmehr mit dem Urtext deckt, während der Text der Version, wie er aus den Händen des Uebersetzers hervorging, sich weiter vom Hebräer entfernte; kürzer gesagt: neben den Korruptionen im engeren Sinne sind Korrekturen der Version nach dem Hebräer nicht unmöglich, ja sogar von vornherein wahrscheinlich. Auf beide Arten der Veränderung des Versionentextes hat sich die Untersuchung zu richten.

Die folgende Arbeit hat sich zur Aufgabe gestellt, nach der soeben skizzirten Methode für den Psalter die sämmtlichen Lesarten zusammenzustellen, welche sich aus einer systematischen Durchforschung der in Betracht kommenden Versionen ergeben. Der Werth oder Unwerth dieser Varianten ist nur vereinzelt angedeutet, denn es sollte ein kritischer Apparat, nicht ein Kommentar geliefert werden. Auch ist dem Verfasser nicht unbekannt, dass der hebräische Psalmentext im Grossen und Ganzen bereits in der Zeit, als die griechische Uebersetzung der Septuaginta angefertigt wurde, derselbe war wie heute, und dass das Zeitalter des fluktuirenden Textes, wie er z. B. in ψ 18 verglichen mit 2. Sam. 22 vorliegt, höher hinaufreicht. Manche Fehler unseres heutigen Textes finden sich bereits bei der Septuaginta und die Konjekturalkritik tritt demnach hier in ihr Recht ein. Aber sie ist nicht die Aufgabe dieser Unter-

suchung und nur vereinzelt sind Konjekturen, die sich gerade aufdrängten, mitgetheilt.

Die Septuaginta (O).

a. Text. Es mag ein gewagtes Unternehmen zu sein scheinen, Untersuchungen über den griechischen Psalmentext in dem Augenblick anzustellen, wo de Lagarde eine kritische Ausgabe der Septuaginta vorbereitet. Und in der That bin ich mir wohl bewusst, dass meine kurzen auf den Text dieser Uebersetzung gerichteten Bemerkungen durch eine kritische Ausgabe des griechischen Psalters werden abrogirt werden, wenn auch, wie ich hoffe, nicht in dem Sinne, dass sie sich als falsch erweisen. Ich wünsche aufrichtig, dass dies bald geschehe. Dennoch durfte meine Arbeit nicht unterbleiben, wenn die auf die Prüfung des hebräischen Textes gerichteten Bestrebungen nicht in der Luft schweben sollten. Anderseits aber darf ich bei der in Aussicht stehenden kritischen Ausgabe beanspruchen, meine Untersuchungen nicht als abschliessende, sondern nur als vorläufige und orientirende beurtheilt zu sehen.

Die Beobachtung Hollenberg's für den griechischen Text des Buches Josua, dass die Variantensammlung in der grossen Oxforder Ausgabe „fast überall willkürliche Korrektur nach den übrigen griechischen Uebersetzungen oder nach dem hebräischen Text zeigt",[1]) habe ich für den griechischen Psalmentext nicht bestätigt gefunden. Ein Blick in den kritischen Apparat bei Parsons zeigt, dass eine grosse Anzahl von Handschriften — oft gegen hundert — in Verbindung mit alten Editionen und einzelnen Vätern, unter denen Theodoret an erster Stelle zu nennen ist, ausserordentlich häufig zusammen gegen den rezipirten Text[2]) stimmen. Diese Zeugenpruppe, deren Siglen bei Parsons nachzusehen sind, hält durchgängig zusammen, wodurch natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass gelegentlich der Eine oder der Andere

1) Der Charakter der griechischen Uebersetzung des Buches Josua von Joh. Hollenberg. Mörs 1876 S. 1. — Uebrigens scheint Hollenberg diesen Satz selbst nicht mehr aufrecht zu erhalten, vgl. Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrgang 1. 1881. S. 97 ff.

2) d. i. der sixtinische.

abspringt. Den Ursprung dieser eigenthümlichen Recension genauer festzustellen würde für die hier beabsichtigten bloss präliminarischen Arbeiten zu weit führen und Untersuchungen verlangen, wie sie für diese Stelle oben ausdrücklich abgewiesen sind; vielmehr soll hier nur festgestellt werden, welches das Verhältniss dieser zweiten Recension, die mit O[1] bezeichnet wird, zum hebräischen Text ist. Allerdings wird hierdurch immerhin ein Urtheil über den absoluten Werth derselben nahe gelegt sein und manchmal mit Sicherheit gefällt werden können.

Die Anzahl der Stellen, an welchen O[1] gegen O mit MT[1]) stimmt, hält sich ungefähr die Wage mit der, in welchen O mit MT geht, O[1] aber abweicht. In Bezug auf die erste Klasse steht es nun bei einer Anzahl von Stellen unmittelbar fest, dass O[1] die ursprüngliche Lesart hat und dass die Uebereinstimmung mit dem Hebräer nicht auf willkürlicher Korrektur beruht, sondern dass die Lesart von O thatsächlich korrumpirt ist. Den Beweis liefern folgende Stellen, in welchen die Lesart von O an erster, die von O[1] an zweiter Stelle angeführt ist. 17, 14[2]) ממתים 2°] *ἀπολύων* | *ἀπὸ ὀλίγων*. — 17, 14 בנים] *ὑείων* (al. *ὑῶν*. Vet. Lat. *suillam*) *υἱῶν*. — 37, 28 s. den Apparat. — 38, 8 כסלי] *ἡ ψυχή μου* | *αἱ ψύαι μου* (... *ἐπλήσθησαν*). — 38, 10 אדני] *καὶ* | *κύριε*. — 39, 6 טפחות] *παλαιάς* | *παλαιστάς*. — 40, 9 מעי] *καρδίας μου* | *κοιλίας μου*. — 42, 9 שירה] *δηλώσει* | *ᾠδὴ αὐτοῦ*. — 44, 13 במחיריהם] *ἐν τοῖς ἀλαλάγμασιν αὐτῶν* | *ἐν τοῖς ἀλλάγμασιν αὐτῶν* (al. *ἡμῶν*). — 45, 14 פנימה] *ἑσεβών* | *ἔσωθεν*. — 46, 6 לפנות בקר] *τῷ προσώπῳ* | *τὸ πρὸς πρωῒ πρωΐ*. — 48, 10 היכלך] *λαοῦ σου* | *ναοῦ σου* (nur 5 Codd.) — 56, 7 קוּ] *ὑπέμεινα* | *ὑπέμειναν*. — 63, 6 פי] *τὸ ὄνομά σου* | *τὸ στόμα μου*. — 65, 13 נאות] *τὰ ὄρη* | *τὰ ὡραῖα*. — 71, 15 ספרות] *πραγματείας* (so schon Vet. Lat. *negotiationes*) | *γραμματείας*. — 77, 5 עיני] *οἱ ἐχθροί μου* | *οἱ ὀφθαλμοί μου*. — 89, 21. 92, 11 בשמן] *ἐν ἐλέει* | *ἐν ἐλαίῳ*. 89, 46 עלומיו] *τοῦ θρόνου αὐτοῦ* | *τοῦ χρόνου αὐτοῦ*. — 92, 15 עוד] *τότε* | *ἔτι*. — 103, 2

1) MT = masoretischer Text.

2) Die Citate beziehen sich allenthalben auf den hebräischen Text.

גמוליו] *αἰνέσεις αὐτοῦ* | *ἀνταποδόσεις αὐτοῦ*. — 139, 9 שחר] *κατ' ὀρθόν* (so schon Vet. Lat.) | *κατ' ὄρθρον*. —

Es ist wohl nicht zweifelhaft, dass diese Lesarten von O[1] dem ursprünglichen Text der Septuaginta entsprechen. Selbst wenn der hebräische Text in der Hand eines Korrektors irgendwie für sie mitbestimmend gewesen sein sollte, so könnte dies doch nur in der Weise geschehen sein, dass in ihnen Konjekturen zu erblicken wären, die thatsächlich den ursprünglichen Ausdruck der Uebersetzer getroffen hätten. Allein es ist mit ziemlicher Sicherheit zu beweisen, dass auch eine andere Klasse von Lesarten dieser Recension dem ursprünglichen Septuagintatext näher kommt als die Recepta. Es sind dies im Gegensatz zu den eben angeführten Stellen solche, an denen O[1] von MT abweicht, während O an diesen Stellen genau dem Hebräer entspricht. Die hier in Betracht kommenden Stellen sind aber nicht, wie die eben angeführten, Korruptionen, sondern es sind freiere Uebersetzungen, die in der Ergänzung der Copula, des Pronomens u. dgl. bestehen. Bei der Untersuchung der Methode, welche der Uebersetzer bei seiner Arbeit befolgte, wird sich zeigen, dass er sich mancherlei kleine Freihen der genannten Art erlaubte. Wo daher eine in dieser freieren Weise gehaltene Uebersetzung vorliegt, und eine andere buchstäbliche, da hat die erstere die Wahrscheinlichkeit der Ursprünglichkeit für sich.

11, 3 hat O[1] *αὐτοὶ καθεῖλον*, während bei O das Pronomen fehlt. Es wird nachher bewiesen werden, dass solche Ergänzungen zu den genannten Freiheiten des Uebersetzers gehören, und die Lesart von O[1] ist daher für die ursprüngliche zu halten. Dasselbe gilt von den folgenden Stellen, an denen sich ebenfalls das Pronomen bei O[1] gegen O findet. 18, 6 *ἐν τοῖς κρατίστοις μου*. 26, 7 *αἰνέσεώς σου*. 35, 11 *ἀναστάντες μοι*. 52, 7 *ἀπὸ σκηνώματός σου*. 71, 12. 18 *ὁ θεός μου*. 71, 19 *ἐποίησάς μοι*. 73, 28 *τοῦ ἐξαγγεῖλαί με*. 75, 2 *ἐξομολογησόμεθά σοι* (auch an zweiter Stelle). 105, 27 *τῶν τεράτων αὐτοῦ*. 106, 23 *ἐξολεθρεῦσαι αὐτούς* (auch an zweiter Stelle).

Andere ursprüngliche Sinnesergänzungen, die sich bei

O[1] gegen O finden, sind folgende. 12, 3 *ἐλάλησε* (al. *ἐλάλησαν*) *κακά*. 13, 3 יומם] O[1] richtig *ἡμέρας καὶ νυκτός*, denn es ist nicht der Tag im Gegensatz zur Nacht (יְמָמָא), sondern die Zeitdauer von 24 Stunden (יוֹמָא) gemeint. Aehnlich übersetzt der Syrer ܟܠ ܝܘܡ nach Ezech. 30, 16. Dagegen lässt O das vermeintlich falsche *καὶ νυκτὸς* aus. — 24, 6 דרשו] O[1] *ζητούντων τὸν κύριον* für *ζητ. αὐτὸν* bei O.[1]). 26, 11 *λύτρωσαί με κύριε*. 28, 2 *εἰσάκουσον κύριε*. 28, 4 *δὸς αὐτοῖς κύριε*. 33, 3ª Ende + *κύριος*, ebenso 34, 21 hinter שמר. 37, 26 *δανείζει ὁ δίκαιος*. 44, 10 *ἐξελεύσῃ ὁ θεός*. 55, 9 *τὸν θεὸν τὸν σώζοντά με*. 73, 18 *ἔθου αὐτοῖς κακά*. 79, 13 *ἀνθομ. σοι ὁ θεός*.

Ebenso wie über das Vorhergehende ist über die Vertauschung des Numerus und ähnliche Freiheiten bei O[1] zu urtheilen. 11, 7 *εὐθύτητας* gegen den Singular bei MT und O. 12, 6 *ἕνεκεν τῆς ταλαιπωρίας . . . καὶ τοῦ στεναγμοῦ* für buchstäbliches *ἀπὸ τῆς ταλ. . . . καὶ ἀπὸ τοῦ στ.* 15, 1 מי 2°] *ἢ τίς*. 36, 12 *ἁμαρτωλοῦ* mit Anlehnung an vorhergehenden Singular. 72, 8 *ποταμῶν*. 89, 34 *ἀπ' αὐτῶν*. 95, 3 vgl. unten über die Methode des Uebersetzers. 105, 20 *λαοῦ*. 106, 20 *τὴν δόξαν αὐτοῦ*.

In der That lässt sich in der Weise, wie es hier an einzelnen Beispielen versucht ist, bei einer ganzen Reihe von Stellen nachweisen, dass die freiere Uebersetzung der Recension O[1] die ursprüngliche ist, und die unbedingte Bevorzugung des Vaticanus ist somit sehr ungerechtfertigt, vielmehr weist er deutliche Spuren einer Korrektur nach dem hebräischen Text auf. Es ist nun ausserordentlich zu bedauern, dass die im Vorhergehenden besprochene Recension trotz der an einer grossen Reihe von Stellen von ihr aufbewahrten ursprünglichen Lesarten doch an anderen Stellen wieder ganz dieselben Schicksale erlitten hat wie O. Es kommt hier nicht in Betracht, dass auch O[1] eine Reihe offenbarer Fehler aufweist, wie 5, 4 *ἐπόψῃ με* für *ἐπόψομαι*. 7, 7 *τῶν ἐχθρῶν σου* für *τ. ἐ. μου*. 56, 8 *ὥσεις* für

1) Ueber die folgenden Zusätze bei O[1] vgl. weiterhin das über die Methode des Uebersetzers Mitzutheilende.

σώσεις.[1]) 78, 31 ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν (so auch Vat. Sin.) für ἐν τοῖς πίοσιν αὐτῶν u. a. ä. Solche Fehler sind verhältnissmässig leicht zu heilen. Viel schlimmer ist, dass auch O[1] an vielen Stellen nach dem Hebräer korrigirt ist, was man daraus erkennt, dass an diesen Stellen nun umgekehrt O den freieren und somit ursprünglichen Text aufweist. Als Belege führe ich folgende Stellen an.

5, 6 O ἐμίσησας κύριε, O[1] ohne Zusatz wie MT. 5, 12 O[1] καὶ εὐφρανθήτωσαν ohne ἐπὶ σοί. 10, 16 βασιλεύσει κύριος, O[1] mit MT κύριος βασιλεύς. 19, 6 ὁδόν ohne αὐτοῦ. 22, 3 κεκράξομαι ohne πρὸς σέ. 25, 7 אתה, das in der Uebersetzung überflüssig erschien, findet sich ausdrücklich bei O[1]. 31, 23 εἰσήκουσας ohne κύριε. 33, 1 O τῷ Δαυίδ, O[1] ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ ἀνεπίγραφος [παρ' Ἑβραίους], ebenso 71, 1. Beide Stellen zeigen die Vergleichung unserer Recension mit dem hebräischen Text in wünschenswerthester Klarheit. 35, 8 allenthalben der Singular. 36, 7 ἄβυσσος ohne das vergleichende ὡσεί. 94, 19 fehlt κύριε im Anfang des Verses entsprechend MT u. v. a.

Die hier angeführten Beispiele sind nicht erschöpfend, sondern sollen nur den thatsächlichen Beweis liefern, dass auch die unter dem Zeichen O[1] zusammengefasste Gruppe von Handschriften in derselben Weise wie der Vaticanus und die sich ihm anschliessenden Zeugen, aber freilich vielfach an anderen Stellen, nach dem hebräischen Text korrigirt ist. In Folge dieses Thatbestandes, welcher eine grenzenlose Verwirrung auf dem hier in Betracht kommenden Gebiete bezeichnet, gehört eine kritische Ausgabe des griechischen Psalters zu den schwierigsten Aufgaben; so lange aber eine solche nicht existirt, ist vor der Verwendung dieser Uebersetzung für die Rekonstruktion des hebräischen Textes jedes Mal zu untersuchen, welches die ursprüngliche Lesart des Septuagintatextes war. An einer Reihe von Stellen ist diess im Vorhergehenden versucht; wo es weiter nöthig scheint, wird diese Arbeit in meinem Apparat selbst nachgeholt werden.

1) Da auch der Chaldäer ריקן (= *eiecit*) hat, so kann übrigens ὤσεις die ursprüngliche Lesart sein; es wäre dann wie beim Chaldäer die aramäische Bedeutung von מלט (= hebr. קיא) zu Grunde gelegt und 9[b] hierfür bestimmend gewesen.

Uebrigens ist daran zu erinnern, dass unter Umständen abweichende Lesarten bei O und O^1 in der That auf eine verschiedene hebräische Vorlage zurückgehen können. Dies ist dann der Fall, wenn sich der hebräische Text selbst in dem Zeitraum zwischen der ursprünglichen Abfassung der Uebersetzung und der späteren Ueberarbeitung verändert hatte. Die alte Uebersetzung weist dann die ältere Gestalt des hebräischen Textes auf, die Ueberarbeitung die jüngere. In 2. Sam. 22, dem Parallelstück zu ψ 18, bilden die Codices 19. 82. 93. 108 eine eigenthümliche Recension, welcher thatsächlich ein anders gestalteter hebräischer Text vorlag als der Recepta. In meinem Variantenverzeichniss zu ψ 18 ist die Lesart der griechischen Recepta zu 2. Sam. 22 mit O^2 bezeichnet, die jener vier Codices mit O^3.

b. Die Methode des Uebersetzers. Als zweite Vorarbeit ist die Methode des Uebersetzers zu untersuchen. Das, was im Vorhergehenden hierüber schon vorwegnehmend gesagt werden musste, wird durch die folgenden Untersuchungen in noch helleres Licht gesetzt werden.

Diese Untersuchungen sollen nun nicht dazu dienen, einen Beitrag zur Geschichte der griechischen Sprache zu liefern, sondern zur Auffindung der Regeln anzuleiten, welche für die Rückübertragung des griechischen Textes in das hebräische Original zu beobachten sind. Es ist festzustellen, ob und wann eine vom Wortlaut des MT abweichende Uebertragung auf eine verschiedene Lesart des dem Uebersetzer vorliegenden Originals zurückzuführen ist, oder ob und wann solche Abweichungen auf Freiheiten beruhen, die sich der Uebersetzer zum Zweck deutlichen Ausdrucks oder aus anderen, etwa dogmatischen, Gründen erlaubte.

Eine buchstäblich dem Original entsprechende Uebertragung ist nun kaum jemals möglich, und wo sie versucht wird, ist Unverständlichkeit der Uebertragung die Folge. Dieser Gefahr erlag Aquila, und wenn die Synagoge auf ihn das יפיפית ψ 45, 3 in dem Sinne anwandte, dass er der „japhetisirende" Uebersetzer sei, so zeigt dieses Wortspiel nur, wie wenig die Synagoge griechisch verstand. Auch bei einzelnen Büchern der alten griechischen Bibel ist diese

buchstäbliche Uebertragung versucht, wie z. B. beim Koheleth, in welchem ganz in der Weise des Aquila das Akkusativzeichen את durch σὺν cum accus. oder genet. wiedergegeben wird.[1]) Im Gegensatz zu dieser Buchstabentreue, welche dem griechischen Sprachgebrauch in's Gesicht schlägt, versuchen andere Uebersetzer in der Weise des Symmachus vielmehr ein elegantes Griechisch zu schreiben, wobei naturgemäss der Buchstabe des hebräischen Originals in der Uebertragung weniger deutlich durchschimmert. Der Uebersetzer der Proverbien gehört zu dieser Klasse, und der Uebersetzer des Hiob befleissigt sich sogar einer poetischen Diktion. Die Uebersetzung der Psalmen hält die Mitte zwischen diesen beiden Extremen; schlichte Treue ohne Haschen nach eleganten Ausdrücken aber auch ohne ängstliches Haften am Buchstaben charakterisirt diese Uebersetzung, doch so, dass mancherlei zu erörternde Rücksichten häufig genug zu einer Uebertragung geführt haben, welche nur scheinbar auf eine vom MT abweichende Lesart hinweist.

Die Besonderheiten der semitischen Grammatik sind grösstentheils genau und mit Verständniss wiedergegeben. Da das Streben nach Genauigkeit den Uebersetzer in erster Linie leitete, so hat allerdings das griechische Wortgefüge durchgehend ein eigenthümlich semitisches Kolorit erhalten, welches nur selten durch den Versuch, dem griechischen Sprachgeist Rechnung zu tragen, gemildert ist.

Für die Wiedergabe der hebräischen Tempusformen, deren Unbestimmtheit die Auffassung des Sinnes und die Uebertragung so sehr erschwert, gilt im Grossen und Ganzen die Regel, dass hebräisches Perfekt durch griechischen Aorist ausgedrückt wird, auch wo die Wahl eines andern Tempus nahe lag, vgl. 1, 1 *ἐπορεύθη, ἔστη, ἐκάθισεν.* 2, 1 *ἐφρύαξαν.* 2, 3 *συνήχθησαν.* 3, 2 *ἐπληθύνθησαν.* 14, 1 *εἶπεν* u. v. a. Perfectum consecutivum dagegen richtig durch das Futur 1, 3 *καὶ ἔσται.* Für hebräisches Imperfekt steht das Futur besonders häufig 1, 2 *μελετήσει.* 1, 3 *δώσει, ἀπορρυήσεται, κατευοδωθήσεται.* Wo der Sinn es erfordert aber auch das

---

1) Vgl. Gött. Gel. Anzeigen 1880 Stück 44 S. 1394.

Präsens 1, 4 *ὃν ἐκρίπτει ὁ ἄνεμος*. 4, 3 *ἀγαπᾶτε*. Falls das hebräische Imperfektum Jussiv ist, stehen Imperativ, Konjunktiv, Optativ. Imperfectum consecutivum wird durch den Aorist wiedergegeben 3, 5 *καὶ ἐπήκουσεν*. 3, 6 *καὶ ὕπνωσα*. Danach auch 2, 1 *ἐμελέτησαν*, weil der Uebersetzer richtig sah, dass das ו vor לאמים zu יהגו gehört. Auch für יתיצבו V. 2 liess er es noch fortwirken und übersetzte *παρέστησαν*. Häufig genug wird jedoch einfaches Imperfectum durch den Aorist wiedergegeben, auch wo kein Grund dafür ersichtlich ist und die Wahl dieses Tempus dem Wortgefüge ein entschieden semitisches Gepräge giebt 5, 10 *ἐδολιοῦσαν*. 16, 11 *ἐγνώρισάς μοι*. 17, 6 *ὅτι ἐπήκουσάς μου* u. v. a.

Solche Uebertragungen, die, da jeder einzelne Psalm unmittelbar eine Fülle weiterer Beispiele darbietet, nur in vereinzelten Belegen herangezogen zu werden brauchten, zeigen das Streben des Uebersetzers, den Sinn des Originals mit möglichst treuem Anschluss auch an die Formen desselben wiederzugeben. Diesem Streben gegenüber tritt, wie schon bemerkt, jenes andere, dem griechischen Sprachgeist Rechnung zu tragen, in den Hintergrund. In dem Wortgefüge ist die semitische Parataxe bei weitem an den meisten Stellen beibehalten und verhältnissmässig selten ist der Satzbau durch Partizipialkonstruktion oder anderweitige Hypotaxe in das straffere Gefüge gebracht, welches die indogermanischen Sprachen auszeichnet. Vgl. z. B. 7, 7 *ἐν προστάγματι ᾧ ἐνετείλω*. 9, 17 *κρίματα ποιῶν*. 10, 11 *τοῦ μὴ βλέπειν*. 72, 2 *κρίνειν*. Gelegentlich geht die Aenderung der Konstruktion auch noch etwas weiter, wie aus folgenden Beispielen erhellt. 35, 13 לְבוּשִׁי] *ἐνεδυόμην*. 72, 7 עד בלי ירח] *ἕως οὗ ἀνταναιρεθῇ ἡ σελήνη* (mit Berücksichtigung der Etymologie von בלי; ähnlich der Chaldäer). 83, 2 אל דמי לך] *τίς ὁμοιωθήσεταί σοι*. 106, 16 *καὶ οὐκ ἐπιγνώσεται ἔτι τὸν τόπον αὐτοῦ* mit Vertauschung der Subjekte, weil der Uebersetzer die Personifikation des Ortes nicht verstand.[1]) 116, 8 חלצת] *ἐξείλατο* mit Anschluss an die dritte Person V. 7.

1) Vgl. übrigens dieselbe Auffassung für Hiob 7, 10 bei Chwolson, die Quiescentes הוי in der althebräischen Orthographie. Leiden, E. J. Brill. 1878. S. 9.

119, 71 עִנִּיתָנִי] ἐταπείνωσάς με mit Umsetzung der passiven Konstruktion in die aktive. 144, 4 αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὡσεὶ σκιὰ παράγουσιν. 148, 3 כּוֹכְבֵי אוֹר] τὰ ἄστρα καὶ τὸ φῶς (danach auch der Syrer). Als Willkür verdienen Tadel Veränderungen wie 49, 19 ἀγαθύνῃς αὐτῷ vgl. meinen Apparat. 74, 3 פְּעָמֶיךָ] τὰς χεῖράς σου, das besser zu ἔπαρον und der erbetenen göttlichen Hülfe zu passen schien u. ä.

Veranlasst wurden diese, wie bereits bemerkt, nicht allzu häufigen Aenderungen durch das Streben, Klarheit und Gleichmässigkeit des Ausdrucks zu gewinnen. Eben diesem auf Erleichterung des Verständnisses gerichteten Bemühen dienen weiterhin noch einige andere Abweichungen der Uebersetzung vom Wortlaut des Originals. Der hebräische Singular wird bisweilen, besonders wo er einen Kollektivbegriff ausdrückt, durch den Plural wiedergegeben. 16, 2 τῶν ἀγαθῶν μου. 17, 6 τῶν ῥημάτων μου. 18, 31 τὰ λόγια ... πεπυρωμένα. 31, 9 εἰς χεῖρας. 32, 1 αἱ ἀνομίαι ... αἱ ἁμαρτίαι. 72, 15 καὶ προσεύξονται ... εὐλογήσουσιν αὐτόν. Seltener ist die Umsetzung des hebräischen Plural in griechischen Singular; ersterer wird sogar in Abstraktbildungen wie מֵישָׁרִים 17, 2 durch εὐθύτητας nachgebildet; doch vgl. 66, 9 τὴν ψυχήν μου ... τοὺς πόδας μου. 68, 13 ὁ βασιλεὺς τῶν δυνάμεων. 73, 17 τὸ ἁγιαστήριον. 111, 2 τὰ θελήματα αὐτοῦ mit falscher Beziehung auf יהוה.

Sehr häufig ist die Ergänzung eines Pronomen, da wo hebräische Breviloquenz dasselbe errathen lässt. 10, 14 τοῦ παραδοῦναι αὐτούς. 12, 2 σῶσόν με. 12, 9 κατὰ τὸ ὕψος σου. 17, 1 τῆς δικαιοσύνης μου. 17, 7 τοὺς ἐλπίζοντας ἐπὶ σέ. 19, 13 ἐκ τῶν κρυφίων μου. 22, 3 κεκράξομαι ... πρὸς σέ. 23, 6 καὶ τὸ ἔλεός σου. 27, 5 κακῶν μου. 29, 2 ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ. 34, 7 εἰσήκουσεν αὐτοῦ. 35, 5 ἐκθλίβων αὐτούς. 50, 2 τῆς ὡραιότητος αὐτοῦ. 68, 36. 72, 3 τῷ λαῷ αὐτοῦ. 69, 2 ψυχῆς μου. 74, 20 εἰς τὴν διαθήκην σου. 74, 23 ἀναβαίη ... πρὸς σέ. 78, 6 καὶ ἀπαγγελοῦσιν αὐτά. 81, 8 ἐπεκαλέσω με. 88, 8 ἐπ' ἐμὲ ἐπήγαγες. 105, 39 εἰς σκέπην αὐτοῖς. 107, 20 καὶ ἐρρύσατο αὐτούς. 111, 1 ἐξομολογήσομαί σοι κύριε (nach 138, 1). 119, 58 καρδίᾳ μου. 140, 9 μή παραδῷς με.

Diese Beispiele, die leicht noch vermehrt werden könnten, sind absichtlich so zahlreich gewählt, damit nicht ein vorhandenes griechisches Pronomen dazu verleite, dasselbe für eine angebliche Rekonstruktion des hebräischen Textes zu verwenden. Viel seltener ist die Auslassung des Pronomen in der Uebersetzung, wo der Hebräer es hat. Sie erklärt sich überall aus der Schwierigkeit, welche der Uebersetzer nicht anders als durch diesen Gewaltstreich zu lösen vermochte, oder daraus, dass ausdrückliche Wiedergabe im Zusammenhang überflüssig schien. 18, 34 *ἐπὶ τὰ ὑψηλά*. 32, 5 *ἐγνώρισα*. 35, 8 *ἡ θήρα*. 41, 13 *διὰ τὴν ἀκακίαν*, da *ἐμοῦ* schon vorherging. 56, 13 *αἱ εὐχαί*. 89, 21 *ἐν ἐλαίῳ ἁγίῳ*. 109, 18 *ὡς ἱμάτιον*. 114, 5 *τί ἐστιν θάλασσα*. 116, 1 *τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου*. 125, 4 *τῇ καρδίᾳ* V. 5 *εἰς τὰς στραγγαλιάς*.

Die grammatischen Kenntnisse des Uebersetzers müssen, wenn man die Schwierigkeiten in Betracht zieht, mit denen er zu kämpfen hatte, trotz der hin und wieder hervortretenden Verlegenheit und Unsicherheit, recht bedeutende genannt werden; besonders in den leichteren Psalmen ist ihm in Folge dessen die Uebertragung wohl gelungen, und es finden sich in ihnen verhältnissmässig wenig Fehler und Missverständnisse. Dass die Sache in schwierigeren Partien anders steht, ist kaum zu verwundern, und in Psalmen wie 7. 49. 68. 73. u. a. ist die Uebertragung in der That von keinem grossen Werth. Direkte Fehler gegen die Grammatik sind folgende. 22, 22 hielt der Uebersetzer עניתני für ein Substantiv (*τὴν ταπείνωσίν μου*), umgekehrt 119, 50 נחמתי für ein Verb (*μὲ παρεκάλεσεν*). 32, 7 *σύ μου εἶ καταφυγὴ ἀπὸ θλίψεως τῆς περιεχούσης με, τὸ ἀγαλλίαμά μου λύτρωσαί με ἀπὸ τῶν κυκλωσάντων με*. Hierin gab der Uebersetzer zweimal die Femininform des Verb so wieder, als ob es die Masculinform wäre; ebenso 119, 133 ואל תשלט] *καὶ μὴ κατακυριευσάτω* (so auch der Syrer). 96, 6 הוד] *ἐξομολόγησις*, ebenso 111, 3. 148, 13 al. als ob es von הודה käme. 110, 6 רבה] *πολλῶν*. Die hier aufgezählten Fehler sind jedoch vielleicht zum Theil — wie die Verwechslung des Genus und der Person — auf die oben erwähnten Freiheiten zurückzuführen, und weiter ist

festzuhalten, dass sie doch verhältnissmässig sehr selten vorkommen. Etwas häufiger zeigt sich lexikalische Unkenntniss, besonders bei seltenen oder nur einmal vorkommenden Worten. Das Genauere hierüber gehört in das Lexikon; ich beschränke mich auf einige orientirende Bemerkungen.

Sehr selten hat der Uebersetzer das hebräische Wort in griechischer Transskription beibehalten, weit seltener als Theodotion, vgl. 53, 1. 88, 1 *ὑπὲρ μαελέθ*. 74, 15 *ἠθάμ*. — In der Wahl des griechischen Wortes für ein und dasselbe hebräische ist der Uebersetzer sich nicht immer treu geblieben, wie dies bei Aquila durchgehend zu beobachten ist, sondern er verwendet je nach dem Zusammenhang oder auch ohne ersichtlichen Grund verschiedene griechische Worte. Da Tromm's Konkordanz eine genaue Uebersicht hierüber giebt, sind Beispiele überflüssig. Umgekehrt wird ein und dasselbe griechische Wort für verschiedene hebräische gebraucht vgl. 1, 1 *ἐν βουλῇ* für בעצת und dasselbe V. 5 für בעדת. 9, 9 *κρίνειν* einmal für דין und einmal für שפט. Auch hierfür giebt Tromm eine genaue Zusammenstellung. — Einige Male gebraucht der Uebersetzer ein dem hebräischen lautverwandtes Wort, eine Erscheinung, die auch bei dem Uebersetzer des Jesaia[1]) und bei Aquila[2]) beobachtet ist. 55, 12. 72, 14 תך *τόκος*. Da Prov. 29, 13 איש תככים durch *δανειστής* wiedergegeben wird, so scheint es, dass man das Wort wirklich mit dem hebräischen identificirte. 111, 5 טרף *τροφήν*.

Aus dem Arabischen erklärt der Uebersetzer folgende Worte 2, 12 בר *παιδεία* ≐ بِرّ (ebenso der Chaldäer). 25, 10 לנצרי *τοῖς ἐκζητοῦσιν* (vgl. نظر); ebenso 61, 8. 104, 45. 119, 2. 22. — 32, 4 בחרבני *ἐν τῷ ἐμπαγῆναι* [O[1] + *μοι*] nach خرب. 84, 7 יעטה *δώσει* = يعطى. 141, 5 יני *λιπανάτω* (ebenso Hier. und Syrer) nach نَىّ. — Häufiger sind Uebertragungen nach der aramäischen Bedeutung der Wurzel.

---

1) Scholtz, Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesaias, S. 16.

2) Field, Prolegomena, p. XXIII. Vgl. auch Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis, 1871 S. 10 f.

17, 11 אשרנו *ἐκβαλόντες με*, vgl. meinen Apparat. 23, 5 אך טוב *ὡς κράτιστον* = اخ (gesprochen *ach*); ähnlich 68, 7. — 34, 3. Das Hithpael התהלל giebt der Uebersetzer ebenso wie Hier. und der Syrer nach aramäischem Sprachgebrauch durch das Passiv wieder; vgl. 63, 12. 64, 11. — 60, 10. 108, 10 רחצי *τῆς ἐλπίδος μου* (vgl. Symmachus *ἀμεριμνίας μου*) nach chald. רחץ. 61, 8 מַן *τίς*. 141, 4 להתעולל עללות *τοῦ προφασίζεσθαι προφάσεις* nach chald. עִלָּה (vgl. ܥܠܬܐ علّة). 141, 5 ברעותיהם *ἐν ταῖς εὐδοκίαις αὐτῶν* (vgl. رضى). 144, 12 כזוית *κεκαλλωπισμέναι* nach aram. זיו.

Ausser diesen unbewussten falschen Uebertragungen hat der Uebersetzer an einer Reihe von Stellen absichtlich Ausdrücke gewählt, welche dem Original nicht genau entsprechen. Selten wählt er einen eigenthümlich gefärbten Ausdruck für das mehr allgemein gehaltene hebräische Wort, wie wenn er 13, 6, um den Schein der Selbstgerechtigkeit abzuwenden, der in גמל עלי liegen könnte, übersetzt *τῷ εὐεργετήσαντί με*, oder 37, 12 זמם *παρατηρήσεται*. Viel häufiger verallgemeinert er den konkreten hebräischen Ausdruck. 30, 12 למחול *εἰς χαράν* (ebenso der Syrer). 38, 18 לצלע *εἰς μάστιγας* (ähnlich Hier. Syr.). 39, 11 מתגרת *ἀπὸ τῆς ἰσχύος*. 49, 5 רכב *καὶ βασίλευε*. 46, 3 בהמיר *ἐν τῷ ταράσσεσθαι* (so auch Syr.). 74, 17 הצבת *ἐποίησας*. Weitere Umschreibungen sind folgende. 40, 3 שאון *ταλαιπωρίας*. 45, 10 בכתם אופיר *ἐν ἱματισμῷ διαχρυσμῷ* 50, 19 פיך שלחת ברעה *τὸ στόμα σου ἐπλεόνασεν κακίαν*. 65, 12 ומעגליך ירעפון *καὶ τὰ πεδία σου πλησθήσονται*. 73, 22 בער *ἐξουδενωμένος*. 94, 19 שרעפי *τῶν ὀδυνῶν μου*, dasselb. 139, 23 *τὰς τρίβους μου*. 139, 8 ואציעה *ἐὰν καταβῶ*.

Im Besonderen gehört hierher die Auflösung des sogenannten Tropus, welche sich bei unserm Uebersetzer, wenn auch nicht so durchgehend wie beim Chaldäer, dennoch häufig genug findet. 34, 11 כפירים *πλούσιοι* (ebenso Syr.). 39, 12 חמודו *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*. 47, 10 מגני *κραταιοί*. 56, 1 s. meinen Apparat. 65, 6 וים רחקים rationalisirend *καὶ τῶν ἐν θαλάσσῃ μακράν*. 126, 1 כחלמים *ὡσεὶ παρακεκλημένοι* vgl. Syr. *sicut gaudentes*). 127, 5 אשפתו *τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ*.

Mehr noch als auf dem neutralen menschlichen und irdischen Gebiet findet diese Auflösung da statt, wo es sich um göttliche Dinge handelt. In Folge einer falschen Religiosität oder eigenthümlich beschränkter theologischer Anschauungen vermeidet es unser Uersetzer hin und wieder, ähnlich wie die meisten anderen, bildliche Ausdrücke von Gott zu gebrauchen, und er setzt an Stelle des konkreten Bildes seiner Vorlage blasse Abstrakta. So wird z. B. צור wo es Gott bezeichnet, regelmässig durch *θεός*, *βοηθός* u. dgl. wiedergegeben. Manches für die Veranschaulichung dieser Methode bietet *ψ* 18, obgleich eine Vergleichung gerade dieses Psalms mit der Uebertragung des Chaldäers zeigt, dass unser Uebersetzer jenem gegenüber immer noch ausserordentlich massvoll verfuhr, denn er scheut sich z. B. nicht, in anthropomorphischer Weise seiner Vorlage gemäss von Händen und Füssen Gottes zu sprechen. Anderseits finden z. B. folgende Auflösungen statt. 18, 3 סלעי ומצודתי *στερέωμά μου καὶ καταφυγή μου.* מגני *ὑπερασπιστής μου.* משׂגבי *ἀντιλήμπτωρ μου.* Dagegen ist *κέρας σωτηρίας* beibehalten, während der Chaldäer umschreibt *a quo datur mihi fortitudo et salus contra inimicos meos.* 18, 9 מפיו *ἐναντίον αὐτοῦ* u. a. ä. — Hierher gehört es auch wenn, der Uebersetzer 8, 6. 97, 7 אלהים durch *ἄγγελοι* wiedergiebt. An erster Stelle nahm er an dem behaupteten geringen Abstand Anstoss, der zwischen Gott und Menschen stattfinde, da doch gerade in seiner Zeit dieser Abstand möglichst erweitert wurde; an der zweiten Stelle verbot ihm sein monotheistisches Gottesbewusstsein eine wörtliche Uebertragung. Hiernach ist auch 95, 3 die Lesart von O[1] *ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν* gegenüber der Recepta *ἐπὶ πάντας τοὺς θεούς* für ursprünglich zu halten.

Durch solche dogmatische Beeinflussungen hat sich nun aber der Uebersetzer an einzelnen Stellen auch verleiten lassen, tendenziöse oder willkürliche Veränderungen seiner Vorlage vorzunehmen. Dieselben sind jedoch nicht gerade zahlreich und lassen sich verhältnissmässig leicht erkennen. 9, 6 אִבַּדְתָּ רָשָׁע *καὶ ἀπώλετο ὁ ἀσεβής.* Man könnte freilich versucht sein anzunehmen, der Uebersetzer habe gelesen אָבַד הָרָשָׁע, zumal da auch Hieronymus, der sich für gewöhn-

lich von Tendenz freihält, übersetzt *periit impius*; allein da sich weitere analoge Beispiele finden, so wird man vielmehr anzunehmen haben, dass der Uebersetzer sich scheute, die Vernichtung direkt auf Gott, den Lebenspender, zurückzuführen. Vgl. 51, 10 עצמות דכית ὀστᾶ τεταπεινωμένα. 11, 5 κύριος ἐξετάζει τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἀσεβῆ. ὁ δὲ ἀγαπῶν ἀδικίαν μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν. Für die erste Hälfte des Verses vgl. Matth. 5, 45; in der zweiten Hälfte änderte der Uebersetzer immerhin geistreich שָׂנְאָה נַפְשׁוֹ Prov. 29, 24. — Jos. 7, 21. 8, 33. 2. Reg. 15, 16. Micha 2, 12. Jes. 24, 2. Prov. 16, 4. Thren. 1, 19. — 17, 15 אחזה פניך ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου (vgl. 48, 3). 63, 3 חזיתך ὤφθην σοι, ebenso Hier. *apparui tibi*, während Symmachus nur mildert τὸ ὅραμα* und Syr. Chald. hier wörtlich übersetzen. 78, 33 ויכל καὶ ἐξέλιπον; ebenso Syr. vgl. zu 9, 6. 78, 36 ויפתוהו καὶ ἠγάπησαν αὐτόν. Allerdings liest Alex. hier καὶ ἠπάτησαν αὐτόν, aber schon Syr. hat ܦܝܣܘܗܝ und Symmach. umschreibt καὶ ὡς παραλογιζόμενοι αὐτὸν ὑπελάμβανον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν* (letzteres für בפיהם).

Zum Schluss ist noch zu untersuchen ob der Uebersetzer seinen Text quantitativ verändert hat, d. h. ob er ihn gelegentlich kürzte oder willkürliche Zusätze machte. Im Grossen und Ganzen darf auch hier wieder bemerkt werden, dass die Uebersetzung auch in dieser Hinsicht eine treue ist, und wenn diese Behauptung durch die folgenden Stellen beeinträchtigt zu werden scheint, so ist daran zu erinnern, dass die den Sinn alterirenden Aenderungen nur vereinzelte sind, die als solche hervorgehoben werden, während der Uebersetzer sich in allem nicht Erwähnten davon freihielt.

105, 28 ist die Negation gestrichen ולא מרו καὶ [O[1] ὅτι] παρεπίκραναν. Ebenso Sexta Syr. Die Lesart des hexaplarischen Syrers καὶ οὐ* (derselbe am Rande καὶ οὔ) wird Korrektur sein. Umgekehrt ist die Negation 7, 3 ergänzt, wo sie im hebräischen Text fehlt μὴ ὄντος λυτρουμένου μηδὲ σώζοντος (darnach ebenso der Syr.), und O[1] 56, 3 ἡμέρας οὐ φοβηθήσομαι s. den Apparat.

Anderweitige Veränderungen des Textumfanges alteriren den Gedanken nicht in der Weise der vorhergehenden Bei-

spiele. Zunächst sind Verkürzungen sehr selten, und die Arbeit unseres Uebersetzers sticht in dieser Hinsicht vortheilhaft gegen die des Syrers ab (s. nachher). Die Auslassungen beziehen sich fast nur auf Partikel, welche für den Sinn gleichgültig zu sein scheinen, oder für die der Uebersetzer das betreffende griechische Wort nicht gerade zur Hand hatte. Im Apparat ist hierauf aufmerksam gemacht.

Häufiger sind Zusätze, Sinnergänzungen, welche sich bei der Breviloquenz der hebräischen Sprache für die Uebertragung theilweise unwillkürlich darboten. Von der Ergänzung des Pronomens ist schon oben die Rede gewesen. Sonstige Erweiterungen sind folgende. Nicht Selten ist das Subjekt *κύριος* ausdrücklich genannt, wo der Hebräer es errathen lässt. 5, 11 Ende (auch Hier.) 40, 17 nach מבקשׁיך. 44, 27 nach קומה. 48, 12 Ende (Ebenso Syr.). 51, 20 nach הביטה (auch Hier.). 55, 24 Ende. 97, 10 nach שׁמר (auch Chald.). 98, 1 nach עשׂה. 102, 26 vor יסדת (O[1] hinter יסדת). 103, 11 nach גָּבַר. 106, 44 nach וירא. 119, 68 nach אתה (auch Syr.). 119, 85 Ende. 119, 97 nach תורתך. 119, 168 Ende. 125, 3 *ἀφήσει κύριος*. 136, 23 nach לנו. 138, 1 nach אודך (ebenso Hier. Syr.). 139, 13 nach כליותי. 142, 8 nach שׁמך (O[1] wie MT). u. a.

Obgleich an einigen dieser Stellen auch andere Uebersetzungen den Zusatz haben, so spricht doch die Menge der Beispiele dafür, dass er vielmehr selbständige Ergänzung als integrirender Bestandtheil der Vorlage des Uebersetzers ist. Ebenso hat man zu urtheilen über ein häufig vorkommendes *πάντες*, dem kein כל entsprach. 24, 1 *καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες*. Ebenso 98, 7 O[1]. 34, 10 *πάντες οἱ ἅγιοι αὐτοῦ*. 36, 5 *πάσῃ ὁδῷ*. 36, 13 *πάντες οἱ ἐργαζόμενοι*. 76, 6 *πάντες οἱ ἀσύνετοι τῇ καρδίᾳ*. 99, 8 *ἐπὶ πάντα τά ἐπιτηδεύματα αὐτῶν*. 103, 20 *πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ*. 105, 33 *πᾶν ξύλον*. 118, 4 *πάντες οἱ φοβούμενοι*. 138, 4 *πάντα τὰ ῥήματα*. 147, 11 *ἐν πᾶσιν τοῖς ἐλπίζουσιν*.

Anderweitige Ergänzungen sind folgende. 12, 3 O[1] ידברו *ἐλάλησαν κακά*. 19, 7 *ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ*. 24, 5 *οὗτος λήμψεται* (so auch Syr.). 51, 3 *κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου* ebenso Theod. Hi. 52, 9 Anf. + *καὶ ἐροῦσιν*(ebenso Syr. Chald.). 72, 17

hinter שמו 1⁰ + εὐλογημένον (Chald. מברך). 73, 13 Anf. + καὶ εἶπα. 78, 42 ἐκ χειρὸς θλίβοντος. 104, 10 διελεύσονται ὕδατα. 106, 23 חמתו ἀπὸ θυμοῦ ὀργῆς s. meinen Apparat.

Hinzu kommen Ueberschriften bei einzelnen Psalmen; dieselben werden im Apparat mitgetheilt und theilweise auf ihren Ursprung zurückgeführt. Es ist jedoch nicht unmöglich, dass der Uebersetzer in seiner Vorlage diese Ueberschriften zum Theil vorfand.

Die vorstehenden Ausführungen werden dazu dienen, bei der Verwendung der Septuaginta für die Kritik des MT vorsichtig zu sein. Die unter den einzelnen Rubriken angeführten Beispiele sind nicht erschöpfend; in's Besondere sind manche von den Fällen, bei denen man über die Vorlage des Uebersetzers zweifeln kann, sowie nicht wenige auf Unkenntniss und Missverständniss beruhende Uebertragungen dem Apparat vorbehalten. Das hier mitgetheilte dient zum Beleg des oben ausgesprochenen Satzes, dass der Uebersetzer nicht ängstlich am Buchstaben haftete; die andere Behauptung, dass er trotzdem im Ganzen mit schlichter Treue übersetzt, konnte natürlich nicht mit derselben Ausführlichkeit bewiesen werden; ein solcher Versuch würde einen unverhältnissmässig grossen Raum in Anspruch nehmen, und es genügt, auf das Ganze der Uebersetzung zu verweisen.

Der Syrer (ס).

Bei einer früheren Gelegenheit[1]) habe ich eine kurze Uebersicht über die Geschichte des gedruckten syrischen Psalmentextes gegeben und auf die Hülfsmittel hingewiesen, welche für eine kritische Ausgabe vorhanden sind. Die Texteskorruptionen reichen jedoch zum Theil über die ältesten Handschriften hinaus und man ist daher auf Konjekturen angewiesen. Zu den a. a. O. S. 20 ff. mitgetheilten Verbesserungen nach Handschriften sind folgende Ergänzungen zu machen. Die zu Grunde gelegte Ausgabe ist die von Lee.

1) Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita, Kiel 1878; vgl. E. Nestle in der theologischen Literaturzeitung 1880 No. 1.

2, 3 lies ܘܠܚܡܪܐ für ܘܠܚܡܪܐ. 10, 6 ܕܠܐ für ܕܢܐ (O Hi ἄνευ). 10, 14 für ܘܣܚܪ ܕܐܠܗ lies ܕܐܠܗ ܚܒܠܐ ܘܪܘܚܐ ܣܪܐ ܐܠܗ. 21, 4 die Lesart der Ambros. und zweier Berliner Codd. ܕܡܪܕܠܩܘܗܝ mit Rêš statt Dâlad stammt nach Bar Hebrâyâ's Scholien aus O. 31, 5 ܚܣܐ (statt ܡܓܪܡܬܐ) der Recepta stammt nach Bar H. Schol. aus O; demnach wird man über 9, 16 ebenso urtheilen dürfen. 35, 15 lies ܢܓܘܬܐ oder ܢܓܘܬܐ statt ܢܓܘܬܐ nach *μάστιγες* der O. 38, 14 ܕܘܝܐ und ܚܪܫܐ für ܫܐܫܐ und ܕܘܝܐ bezeugt auch Bar H. Die Recepta stammt nach ihm aus der armenischen Version. 39, 4 ܡܠܠܬ statt ܢܩܠܬ stammt nach Bar H. aus O. 44, 3 lies ܘܚܪܬܢ für ܘܚܪܬܢ. 44, 20 lies ܕܬܢܝܢܐ für ܬܢܝܢܐ vgl. ZDMG 1849 S. 392. 49, 16 ܢܣܒܢܝ (Recepta) statt ܢܣܒܢܝ stammt nach Bar H. aus O; ebenso die folgenden Stellen. 51, 3. 11 ܚܛܗܝ (Rec.) statt ܚܛܗܝ. 51, 16 ܕܦܘܪܩܢܝ (Rec.) statt ܕܐܠܗܐ ܦܪܘܩܢܝ. 51, 16 ܢܫܒܚ (Rec.) statt ܢܫܒܚ. 63, 9 lies ܢܩܦܬ statt ܢܩܦܬ. 65, 10 lies ܐܫܦܥܬܗ statt ܐܫܦܥܬܗ. 66, 13 lies ܥܠܘܬܐ statt ܥܠܘܬܐ. 68, 11 lies ܬܩܢܬ statt ܬܩܢܬ. 74, 3 lies ܐܝܕܝܟ statt ܚܕܝܟ (nach O τὰς χεῖράς σου). 75, 4 lies ܚܙܩܬ ܥܡܘܕܝܗ mit Dâlad. 75, 10 lies ܐܙܡܪ statt ܐܙܡܪ. 76, 5 ܘܫܩܝܩܝܢ statt ܘܫܩܝܩܝܢ ist die Lesart der Nestorianer bei Bar H. (Abros. ܘܫܩܝܩܝܢ). 94, 19 lies ܒܘܝܐܝܗ statt ܒܘܝܐܝܗ. 102, 4 lies ܟܠܝܠܐ (so Nestor. bei Bar. H.). 110, 6 lies ܘܢܡܠܐ statt ܘܢܡܠܐ. 119, 131 lies ܠܦܘܩܕܢܝܟ statt ܠܦܘܩܕܢܝܟ.

Ehe nun der syrische Psalter für die Kritik des hebräischen Textes verwendet werden darf, sind einige Zuthaten zu entfernen, welche derselbe in späterer Zeit überkommen hat. Ich habe hierüber ausführlich in der oben angeführten Schrift gehandelt[1]) und beschränke mich hier auf eine kurze Rekapitulation.

Unberücksichtigt zu lassen sind eine Anzahl von Bemerkungen, welche sich auf Eintheilung und kirchlichen Gebrauch des syrischen Psalters beziehen und grösstentheils von der griechischen Kirche herübergenommen sind. Hierher gehört das die einzelnen Abschnitte bezeichnende ܡܪܡܝܬܐ (ܡܘܡܝܬܐ), ܫܘܒܚܐ und ܩܢܘܢܐ. Unberücksichtigt zu lassen

1) A. a. O. S. 10ff.

sind ferner die Ueberschriften, welche die einzelnen Psalmen in der syrischen Bibel führen. Diese Ueberschriften fehlen in einzelnen Manuskripten ganz, in anderen sind sie von den hebräischen und unter sich gänzlich verschieden. Sie bilden keinen ursprünglichen Bestandtheil der syrischen Psalmen, sondern sind exegetische Bemerkungen, Argumente, welche auf Theodor von Mopsueste einerseits und auf Eusebius-Origenes anderseits zurückgehen. Wie dergleichen Argumente entstanden, ersieht man aus Handschriften des psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi. ψ 1 führt hier bei RU[1]) die Ueberschrift *psalmus david de ioseph dicit qui corpus Christi sepelivit.* Den Ursprung dieser Ueberschrift zeigt Hieronymus im Kommentar zu ψ 1, wo es heisst: „Tertullianus in libro de spectaculis asserit, hunc psalmum et de Joseph posse intelligi, qui corpus domini sepelivit et de his qui ad spectacula gentium non conveniunt.“[2]) Da also die jetzigen Argumente keinen ursprünglichen Bestandtheil der syrischen Psalmen bilden, an die hebräischen Ueberschriften sich aber kaum Anklänge finden, so wird man annehmen dürfen, dass diese vom Uebersetzer nicht mit übertragen wurden. Ebenso liess er rein liturgische Bemerkungen des hebräischen Textes aus: das Halleluja am Anfang und Ende von ψ 104—106. 111—113. 115—117. 135. 147—150; endlich סלה und הגיון סלה. Auch in einem Theil der griechischen Manuskripte fehlt διάψαλμα durchgehends.

Der von späteren Zuthaten und einigen groben Korruptionen gereinigte syrische Text ist nunmehr auf die Methode und die Hülfsmittel zu untersuchen, welche bei seinem Entstehen massgebend waren.

Der Syrer wolllte keine Paraphrase, sondern eine wörtliche Uebersetzung seiner Vorlage geben. Er folgte daher dem hebräischen Text, soweit seine Kenntnisse es ihm erlaubten und dogmatische Vorurtheile nicht eine wörtliche Uebersetzung verboten. Wenn er hiernach im Allgemeinen dieselbe Methode zu befolgen scheint wie die Alexandriner,

1) Die Bedeutung der Siglen bei de Lagarde, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi.

2) Vgl. meine Untersuchungeu S. 13 und Nestle dazu

so ist doch von vornherein darauf aufmerksam zu machen, dass seine Arbeit weit hinter der griechischen Uebersetzung zurücksteht. Seine hebräischen Kenntnisse waren nicht bedeutend, und wo er Schwierigkeiten fand, verfuhr er mit grosser Freiheit und oft mit Willkür. Er begnügte sich nicht damit dem Geiste seiner Sprache gemäss zu übersetzen und weit öfter als O den kurzen hebräischen Ausdruck durch kleine Ergänzungen des Pronomens u. dgl. verständlicher zu machen, sondern wo er auf sprachliche oder sachliche Schwierigkeiten stiess, half er sich häufig genug dadurch, dass er entweder einen allgemeinen Sinn ausdrückte, welcher ihm in den Zusammenhang zu passen schien, oder er scheute sich auch nicht, seine Vorlage vor der Uebertragung willkürlich zu ändern. Endlich hat er nicht durchgängig selbstständig übersetzt, sondern in einer Reihe besonders schwieriger Psalmen die Septuaginta um Rath gefragt. Da dies Alles von entscheidender Bedeutung für den textkritischen Werth des Syrers ist, so sind die aufgestellten Behauptungen hier ausführlich zu beweisen. Dieser Nachweis dient zugleich als Rechtfertigung dafür, dass im Apparat nicht jede einzelne Abweichung des Syrers notirt ist; ein solcher Versuch würde, da fast kein einziger Vers sich genau mit dem Original deckt, zu unverhältnissmässiger Breite führen, ohne einen entsprechenden Nutzen zu gewähren. Später nicht angemerkte Abweichungen sind demnach mit unter die hier aufgeführten Kategorien zu subsumiren und nach ihnen zu beurtheilen.

Die Beobachtung, welche bei der griechischen Uebersetzung gemacht wurde, dass nämlich das griechische Sprachgefüge durch Beibehaltung von Wendungen des Originals ein eigenthümliches hebraistisches Gepräge erhalten habe, drängt sich hin und wieder auch bei der Peschita auf. Bei der nahen Verwandtschaft der syrischen und hebräischen Sprache tritt diese Erscheinung hier allerdings nicht so deutlich hervor, dennoch ist sie an manchen Stellen aus den Scholien des Bar Hebrâyâ leicht nachweisbar. 40, 13 wird das komparative מן in משׂערות ראשׁי buchstäblich wiedergegeben durch ܡܢ ܣܥܪܐ ܕܪܝܫܝ, was Bar H. durch den genuin syrischen Ausdruck ܝܬܝܪ ܡܢ erklärt. Ebenso ist

ܠܐ ܗܦܟܢ ܠܒܣܬܪ für לא נסוג אחור לבנו 44, 19 nicht eigentlich syrisch und Bar H. erklärt es daher durch ܠܐ ܦܢܝܢ ܠܒܣܬܪ. Aehnliche Beispiele lassen sich in grösserer Anzahl nachweisen, allein solche wörtliche Uebertragungen sind vielmehr eine unwillkürliche Folge der hebräischen Vorlage als absichtliche Buchstabentreue. Man erkennt diess daraus, dass weit häufiger zum Zweck der Deutlichkeit und Gefälligkeit das straffere Gefüge des Originals verlassen ist. — Wo die Gedanken und Empfindungen sich mit solcher Macht vordrängen, wie diess im hebräischen Psalter der Fall ist, da verschmäht die Sprache häufig die anknüpfende und zusammenhaltende Kopula und unvermittelt tritt ein Gedanke neben den andern. Aber der Uebersetzer empfand nicht mit der Lebhaftigkeit des Dichters, und die willkürliche Ergänzung der Kopula ist daher eine sehr häufige Erscheinung in der Peschita. Allerdings schwanken die Handschriften in Bezug auf diesen Punkt ausserordentlich; dennoch ist es zweifellos, dass bei weitem der grösste Theil dieser Ergänzungen auf den Uebersetzer selbst und nicht auf Abschreiber zurückzuführen ist. Vgl. 2, 2 *et meditati sunt.* V. 7 *et ego hodie.* V. 9 *et sicut vasa.* V. 10 *et erudimimi.* 3, 4 *et gloria mea.* V. 8 *et dentes.* V. 9 *et super populum tuum.* 4, 5 *et super cubilia vestra meditamini.* 16, 3 *etiam sanctis.* 40, 12 *etiam tu ... sed misericordia tua.* 51, 14 *sed redde.* 78, 2 *ecce enim aperiam* u. v. a. Weit seltener wird umgekehrt die Kopula ausgelassen, wo sie dem Uebersetzer überflüssig schien, vgl. z. B. 2, 10 *nunc.* 9, 7 *urbes*; theilweise nicht ungeschickt, wie wenn das Perf. consec. 1, 3 והיה durch ܢܗܘܐ wiedergegeben wird.

Das durch das Griechische beeinflusste Syrische liebt die indogermanische Hypotaxe. Die straffere Zusammenziehung der einzelnen Sätze durch Kausal-, Final- und andere Partikel ist in der syrischen Uebersetzung danach weit häufiger als in der griechischen selbst. 9, 9 *ut iudicet.* V. 21 *ut sciant.* 18, 5 *quoniam circumdederunt me.* 33, 20 *quia ipse salvator noster est.* 36, 2 *quia non est timor.* V. 13 *quoniam ibi.* 37, 35 *quoniam vidi.* 47, 4 *qui subiecit.* 51, 15 *ut doceam.* 72, 4 *ut iudicet.* 78, 10 *quia non custodierunt* u. a.

Uebrigens ist auch hier zu bemerken, dass das Dâlad, durch welches manche dieser Fälle von Subordination angezeigt werden, bisweilen in Handschriften fehlt oder mit Wau wechselt.

Der hebräische Singular, besonders der kollective, wird ähnlich wie bei O häufig durch den Plural wiedergegeben. 12, 4 *linguas magniloquas.* 27, 14 *confidite . . . cor vestrum.* 42, 9 *laudes eius.* V. 10 *inimicorum meorum.* 44, 7 *non enim in arcubus nostris confidimus neque in hasta nostra ut salvet nos.* 51, 6 *in iudiciis tuis.* 109, 6 *super eos* (und so im Folgenden immer der Plural). Der Singular für hebräischen Plural ist wie beim Griechen seltener. 10, 5 *iudicium tuum.* 12, 7 *verbum domini verbum mundum.* 42, 7 *Hermon.* 45, 10 *filia regis in laude stetit.* 51, 15 *viam tuam.* 65, 4 *peccata mea.* V. 6 *responde mihi* u. a.

Die Ergänzung des Pronomens ist beim Syrer viel häufiger als beim Griechen; als Beispiele mögen folgende Stellen gelten, die bedeutend vermehrt werden könnten. 2, 12 *de via eius.* 3, 8 *maxillas eorum* (auch Chald.). 4, 2 *in angustiis meis.* V. 8 *laetitiam tuam.* 5, 12 *et laetentur in te* (auch O). 5, 12 *laudabunt te.* 7, 6 *et adprehendat eam.* 8, 3 עז *gloriam tuam.* 10, 12 *deus meus.* 16, 11 *viam tuam.* 17, 3 *visitasti me* (auch Chald.). 18, 15 *et fulgura sua.* 19, 6 *viam suam* (auch O). 20, 3 *de sanctuario suo* (auch Chald.). 20, 10 *dominus salvet nos et rex noster.* 22, 3 *invocabo te.* 22, 5 *confisi sunt in te.* 22, 20 *ne longe fias a me.* 22, 25 *audivit eum.* 26, 7 *vocem laudis tuae.* 17, 11 *in semitis tuis.* 31, 9 *inimicorum meorum.* 31, 21 בסכה *in umbra tua.* 32, 5 *abscondi a te.* 32, 7 *et ab inimicis meis.* 38, 16 *tu exaudisti me.* 44, 10. 24 זנחת *oblitus es nostri.* 45, 11 *filia mea.* 49, 13 *in gloria sua.* 51, 10 *gaudium tuum et laetitiam tuam.* 51, 14 *gaudium tuum et salutare tuum . . . spiritus tuus.* 64, 11 *laudabunt eum.* 69, 29 *a libro tuo.* 77, 6 *dies meos* u. v. a.

Willkürliche Auslassung des Suffixes ist auch hier seltener als die Ergänzung; Beispiele sind 17, 14 *et reliquum.* 24, 6 *quaerens.* 26, 3 באמתך *in fide.* 28, 7 *et carmine.* 31, 16 *tempora.* 33, 18 יראיו *iustos.* 49, 12 *nomina.* 69, 20 *coram* (נגדך) *omnibus inimicis meis.* 69, 27 *interfecti.* 81, 4 *diebus*

solemnitatis. 85, 13 *terra.* 86, 11 *in veritate.* 86, 16 *fortitudinem.* 89, 50. 96, 13 *in fide.* 91, 2 *deus.* 105, 22 *principes.* 109, 5 *pro amore.* 110, 3 *fortitudinis.* 113, 8 *populi.*

Einzelne Aenderungen der Konstruktion durch Vertauschung der genera verbi, Wahl eines andern Pronomens u. dgl. wurden oben auch beim Griechen beobachtet. Der Syrer geht hierin unendlich viel weiter, und sein Verfahren artet bisweilen in eine Willkür aus, welche den ursprünglichen Sinn geradezu umkehrt. Eine besondere Eigenthümlichkeit des Uebersetzers ist es, dass er die rhetorische Frage fast regelmässig in die Negation oder Affirmation umsetzt. 14, 4. 53, 5 *neque cognoverunt omnes operantes iniquitatem.* 30, 10 *non confitetur tibi ... non adnuntiat.* 35, 17 *domine iam diu vides* (mit Verkehrung des Sinnes). 44, 24. 25 למה *neque.* 49, 6 *non timebo.* 50, 13 *non comedo* (ebenso Chald.). 56, 9 *et in librum tuum.* 56, 14 *et pedes meos* (wie Hier.). 77, 14 *neque est magnus.* 85, 7 הלא ܠܐ. 88, 11 הלמתים ܐܘ ܠܡܝ̈ܬܐ. 88, 12 *et narrabunt.* 88, 15 *ne abicias ... neque abscondas.* 89, 48 על מה *neque enim.* 94, 20 *non habitabit tecum.*

Eine andere Eigenthümlichkeit ist es, dass der Uebersetzer da, wo der Zusammenhang es zu fordern schien oder auch ohne jeden ersichtlichen Grund die Stellung zweier Worte des Originals in der Uebertragung vertauschte. Solche Umstellungen sind 1, 1 בעצת und בדרך, weil das „Gehen“ besser zum Wege zu passen schien. 3, 8[a] *surge domine deus meus et salva me.* 5, 5 *quoniam deus es tu neque vis iniquitatem.* (Um die mögliche Blasphemie לא אל zu vermeiden, korrigirte er אל לא.) 7, 15 און und עמל. 18, 17 יקדמני und ימשני. 22, 14 טרף und שאג (auch Chald.). 32, 4 יומם und לילה. 40, 11 אמונתך und תשועתך. 44, 5 מלכי und אלהים. 52, 7 לנצח nach ויסחך. 56, 7 יגורו und יצפינו. 60, 11[a] und 11[b] umgestellt. 74, 20 מחשכי und נאות. 80, 18 *manum dexteram tuam super virum.* 82, 3 עני und רש. 102, 6 *caro mea ossibus meis.* 104, 25 קטנות und גדלות. 106, 27 ולהפיל und ולזרות. 111, 7[b] nach 8[a]. 119, 171 und 172 umgestellt. 139, 10 תנחני und תאחזני. 144, 6 תפיצם und תהמם. 144, 14 פרץ und יוצאת. 149, 3 במחול und בתף.

Sonstige Aenderungen der Konstruktion, die besonders

in der willkürlichen Wahl einer andern Person bestehen, sind folgende. 3, 3 *non est tibi salus in deo tuo.* 8, 4 *quia viderunt coeli tui opus manuum tuarum.* 13, 3 *pones.* 14, 6 *confuderunt.* 20, 7 *notum est.* 23, 3 *animam meam refice . . . propter nomen tuum.* 24, 5 *a deo salvatore nostro.* 25, 6 *recordare domine miserationum tuarum quae a sempiterno sunt et bonitatis tuae.* 30, 13 *propterea cantabo tibi gloriam nec tacebo.* 31, 7 *in te domine.* 31, 22 *qui elegit sibi electum.* 37, 33 *sed* (און für ולא) *condemnabit eum.* 37, 36 *quum transirem non erat et quaesivi eum neque inveni eum.* 38, 23 חשׁרעתי *et salva me.* 41, 4 *vertit.* 55, 18 וישׁמע *et audire faciam.* 67, 3 *vias eius . . . salutare eius.* 69, 32 ותיטב *et placebo.* 71, 16 *ego solus.* 74, 9 *signa sua non viderunt.* 75, 4 *tu firmasti.* 75, 5 *tu dixisti.* 78, 5 מספרים *narrabimus.* 78, 23 *et portae coelorum apertae sunt.* 78, 55 *et habitaverunt.* 89, 2 *fidem eius.* 89, 18 *fortitudinis nostrae.* 89, 20 *tunc locutus est per visiones sanctis suis et dixit: posui adiutorium viro.* 103, 16 *cognoscitur locus eius.* 118, 13[a] *impulsus sum ut subverterer et caderem.*

An anderen Stellen, besonders in schweren Psalmen, geht diese Willkür noch weiter, und der Uebersetzer begnügt sich mit einer freien Umschreibung seiner Vorlage oder legt sich auf's Rathen und drückt einen Sinn aus, der ungefähr in den Zusammenhang zu passen schien. 31, 24[c] *et retribuit improbis opera eorum.* 35, 7 *quia absconderunt mihi laqueos et rete pepanderunt animae meae.* 36, 3 *quia exosum est in oculis eius ut dimittat peccata sua et oderit ea.* 54, 5 לא שׂמו אלהים לנגדם *neque laudant te.* 55, 3[b] *et convertere ad clamorem meum et exaudi me.* 58, 9. 10 *sicut cera tabefacta et cadens coram igne destruentur. Cecidit ignis* (zweite Uebersetzung) *neque viderunt et solem non cognoverunt. Erunt spinae eorum ramnus et ira conturbabit eos.* 64, 7 *Meditati sunt improbi et defecerunt scrutando iniquitatem ex interiore hominis et ex corde profundo.* 110, 6 *caput multorum in terra.*

Die in einzelnen dieser Beispiele, für die sich in schweren Psalmen eine Menge von Analogien finden, hervortretende Unkenntniss des Hebräischen verdient noch etwas mehr ins Licht gesetzt zu werden. 39, 14 השׁע ממני *salva me*, als ob es הֹשִׁעֵנִי wäre. 45, 5 ותורך נוראות ימינך *legem tuam in ti-*

more dexterae tuae. 56, 9 נדי *confessionem meam*, indem der Uebersetzer das Wort für eine Ableitung von הודה hielt. 65, 12[b] *et vituli tui saturabuntur gramine* (wobei er an עגל und דשא dachte). V. 14 כרים הצאן *pingues gregum.* 73, 13 אך ריק *ego solus* (רַק). 83, 12 שׁיתמו נדיבמו *destrue eos et dele eos.* 90, 15 כימות עניתנו *quoniam mortua est* (כי מת) *iniquitas nostra.* 93, 3 דכים ܡܪ̈ܟܒܬܐ. 102, 4 נחרו ܚܡܝܘ (als ob von חָרַר).

Eine Eigenthümlichkeit des Uebersetzers, auf welche vielleicht schon einige der eben angeführten Stellen zurückzuführen sind, ist folgende. Er korrigirte das hebräische Wort seiner Vorlage durch Streichen und Umsetzen einzelner Buchstaben oder durch Wahl eines ähnlich lautenden oder wenigstens ähnlich aussehenden Wortes. 7, 7 בעברות *super cervicem* (עֹרֶף). 13, 3 עצרתן *dolorem* (עצבות). 39, 2 מחכום *de iniquitate* (מחמס). 59, 4. 73, 15 הנה *ipsi* (המה). 69, 5 מצמיתי *prae ossibus meis* (מעצמותי). 118, 25 הצליחה נא *salva me* (הצילה). 139, 16 גלמי *retributionem meam* (גמלי*). 139, 16 ימים יצרו *ecce dies decurtati sunt* (יקצרו mit Beziehung auf Matth. 24, 22). Diese Erscheinung lässt sich, manchmal etwas modificirt, besonders auch da beobachten, wo es sich um Wiedergabe eines bildlichen Ausdrucks beim Hebräer handelt. Man könnte, wenn man eine einzelne dieser Stellen in's Auge fasst, geneigt sein, anzunehmen, der Uebersetzer habe wirklich anders gelesen; die Induktion beseitigt jedoch jeden Zweifel und zeigt deutlich die nicht selten raffinirte Willkür des Uebersetzers. Das unter dieser Rubrik an einzelnen Stellen neu Hinzukommende besteht darin, dass der Uebersetzer bei bildlichen Ausdrücken ein dem hebräischen gleich- oder ähnlich lautendes syrisches Wort wählt, das aber eine ganz andere Bedeutung hat als das des Originals. Die Methode wird durch folgende Beispiele klar werden. 5, 13 תעטרנו ܬܟܠܠܢ. Es liegt nahe, hieraus auf eine Vorlage תעטפני zu schliessen; dass dies jedoch falsch wäre, zeigt 8, 6, wo sich dieselbe Uebersetzung findet, und 103, 4, wo der Uebersetzer eine andere Umschreibung ܡܣܡܟ ܠܟ wählt. Das syrische Wort wurde gewählt, um den bildlichen Ausdruck durch den eigentlichen oder weniger bildlichen wiederzugeben; zugleich aber suchte der Uebersetzer ein möglichst gleich-

lautendes syrisches Wort. Auch aus dem Singularsuffix darf man bei der sonstigen Willkür des Uebersetzers nicht auf תעטרני seiner Vorlage schliessen. — 7, 5 ואחלצה ܘܐܠܨܢܝ. 17, 10 lässt er חלבמו aus, venbindet סגרו mit פימו und übersetzt ܣܟܪܘ ܦܘܡܗܘܢ als ob er סכר gelesen. 31, 4 תנחני *consolare me*, als ob er תנחמני gelesen hätte; aber ebenso übersetzt er 43, 3. 61, 3. 73, 24. 143, 10. — 66, 2 שׂימו *cantate* (שׂירו). 71, 13 יכלו ܘܢܬܥܕܪܘܢ (יכלמו). 73, 4 אולם *stultitia eorum* (אִוַּלְתָּם). 74, 1 יעשׁן ܘܐܬܚܡܬ. 78, 61 עזו ܚܝܠܗ. 94, 17 דומה ܠܫܝܘܠ. 97, 3 תלך ܬܐܟܘܠ (תאכל). 104, 32 יגע ܘܙܐܥܐ (יגער); ebenso 144, 5. — 119, 58 חליתי *expectavi* (יחלתי). 139, 9 שׁחר *sicut aquila* (כנשׁר). 141, 4 במנעמיהם *cum ipsis* (mit Streichung der drei ersten Buchstaben).

Man erkennt in einem Theil dieser Beispiele (5, 13; 8, 6; 31, 4 u. s. w. 74, 1; 119, 58) deutlich das Bestreben, die im Original ausgesagte menschliche Thätigkeit Gottes zu vergeistigen und doch die Vorlage, wenigstens scheinbar, möglichst genau wiederzugeben. Einfache Auflösung des Tropus ohne diese letzte Vorsichtsmassregel findet sich an einer weiteren Reihe von Stellen, besonders wiederum da, wo es sich um bildliche Bezeichnungen Gottes handelt. Die hier in Betracht kommenden Stellen sind jedoch kaum zahlreicher als die entsprechenden der Septuaginta und viel seltener als die Auflösungen des Chaldäers, von denen später die Rede sein wird. Ich führe folgende Beispiele an.

3, 4; 7, 11 מגן בעדי *adiutor meus*. 18, 3 סלעי *fiducia mea*. V. 19 למשׁען *salvator*. V. 31 מגן *et adiuvans*. V. 47 צורי *confortans me*. 20, 2 ישׂגבך *et adiuvet te*. 31, 6 בידך *et tibi*. 39, 6 טפחות *mensurabiles*. 40, 3 היון *corruptionis*. 44, 24 הקיצה *memor sis nostri*. 76, 5 *de monte tuo fortissimo*. 78, 47 יהרג *fregit*. 84, 7 מדוד תעברנה *e captivitate solvisti*. 84, 12 שמשׁ ומגן *nutritius noster et adiutor noster*. Weiter sind hierher zu ziehen folgende Abschwächungen und Verallgemeinerungen. 7, 14 כלי מות *vasa irae*. 12, 7 צרוף *electum*. 14, 1 נבל *improbus*. 18, 45 יכחשׁו *subicientur*. 21, 4 פז *laudatum*. 22, 10 גוחי *fiducia mea*. 26, 4 נעלמים *viles*. 26, 9 תאסף ··· נפשׁי *deleas me*. 28, 3 תמשׁכני *adnumeres me*. 31, 23 נגרזתי *perii*. 34, 22 יאשׁמו *peribunt*. 35, 10 מחזק ממנו

ab inimico eius. 35, 12 שכול לנפשי *et delerunt animam meam ex hominibus.* 36, 5 רע לא ימאס *ut malefaciat.* 37, 4 והתענג *et confide.* 38, 18 לצלע *ad miseriam.* 45, 9 *e templo primario.* 50, 19 *os tuum locutum est.* 52, 10 *oliva gloriosa.* 55, 4 מקול und מפני *propter.* 57, 4 שאפי *inimicos meos.* 68, 10 תניף *dedisti.* 68, 17 תרצדון (*quid*) *vultis* (תרצון). 84, 11 להסתופף *habitare.* 89, 8 נערץ *stetit.* 105, 40 שלו *escam.* 109, 11 ינקש *surget.*

Die im Vorhergehenden in verschiedener Weise sich geltend machenden dogmatischen Rücksichten lassen sich endlich noch durch folgende Beispiele vermehren und erläutern. 7, 12. 13 *Deus iudex verus, non* (וְאַל) *irascitur toto die sed* (ܐܠܐ für אם לא) *convertitur.* 82, 1 wird אל und אלהים 2° durch „Engel" wiedergegeben. 86, 2 חסיד אני *bonus es tu.*

Auch der Umfang des Textes ist vom Syrer theilweise durch Zusätze, in weit höherem Maasse aber durch Verkürzungen alterirt. Was den ersten Punkt anbelangt, so kommt hier zunächst eine Anzahl doppelter Uebersetzungen in Betracht, von denen die eine vielfach aus dem Hebräer, die andere aus O genommen ist. Es lässt sich hier noch nicht sicher entscheiden, ob solche Doppelübersetzungen auf späterer Korrektur beruhen oder vom Uebersetzer selbst herstammmen; letzteres ist aus später zu erörternden Gründen wahrscheinlich. 11, 1 נודי ܢܘܕܝ ܘܫܢܝ, das zweite nach O *μεταναστεύου* = *μετοίκει* (Hesychius bei Rosenm.) 12, 8 תצרנו ܬܛܪܢ ܘܬܦܨܝܢ. 64, 8 וירם אלהים ܢܬܪܡܐ, ܐܠܗܐ ܘܢܬܥܠܐ ܥܡܗܘܢ das erste nach O *καὶ ὑψωθήσεται.* 87, 7 ܪܘܫܢܐ ܕܡܠܟܘ̈ܬܐ ܥܡܡ̈ܐ ܠܥܠܡ ܘܟܠ ܕܐܬܟܬܒܘ ܥܡܡ (מְעִינַי und מְעוֹנַי). 95, 8 כמריבה ܐܝܟ ܡܡܪܡܪܢܘܬܐ ܐܝܟ ܠܡܡܪܡܪܢܘܬܗ. 106, 45 ויִנחם ܘܦܢܐ ܠܚܛܗܝܗܘܢ ܘܪܚܡ ܐܢܘܢ (ויִנחמם).

Andere Ergänzungen und Erweiterungen, für die sich beim Griechen an einzelnen Stellen Analoga finden, sind folgende. 4, 2 *Deus meus et salvatvor iustitiae meae.* 9, 11 *omnes scientes* (auch Alex. unter Obelus). 15, 5 *qui fecerit haec iustus est neque cet.* 19, 7 *ad fines coelorum* (wie O). 19, 14 *ne dominentur mei improbi.* 20, 4 *memor sit dominus.* 20, 5 *det tibi dominus* 22, 30 *et adorabunt coram domino.* 24, 1 *et omnes habitantes* (auch O). 25, 7 כחסדך *sed secundum multitudi-*

nem miserationum tuarum. 31, 15 *tu domine.* 33, 17 *salvabit equitem suum.* 35, 23 *et vide oppressionem meam.* 37, 22 *quia qui benedicti fuerint a domino.* 39, 8 *quis est spes mea nisi tu domine.* 45, 9 *delectant omnia vestimenta tua.* 49, 7 *omnes confidentes.* 50, 21 *haec omnia.* 52, 8 ועליו ישׂחקו *et confident in domino.* 52, 8 Ende + *et dicent* (auch O Chald.); ebenso 66, 5 Anfang, und 77, 8 *et dixi.* 57, 10 *et nomini tuo cantobo.* 60, 6 *ne fugiant* (mit Umkehrung des Sinnes). 62, 10 *omnes homines.* 64, 10 *et opus manuum eius.* 68, 2 *omnes inimici eius.* 68, 9 *mons Sinai.* 68, 19 לשׁכון *non habitabunt.* 69, 36 *et habitabunt ibi servi eius.* 71, 22 *et veritatem tuam cantabo.* 74, 20 *respice domine.* 75, 2 *omnia mirabilia tua.* 78, 17 *et addidit ultra populus.* 92, 4 Anfang + *ego psallam.* 107, 3 *et ex omnibus terris.* 108, 4 *et nomini tuo psallam.* 112, 3 *divitiae multae erunt.*

Wie schon bemerkt, sind noch häufiger als solche Zusätze zum Text die Verkürzungen des Syrers. Sie finden sich besonders da, wo Synonyma wiederzugeben waren, für die der Uebersetzer in seiner Sprache nicht genügende Ausdrücke fand oder wo sich andere Schwierigkeiten in den Weg stellten. Er liess aber auch überflüssig scheinende Wiederholungen aus und hat endlich eine Anzahl ganzer Verse gestrichen. Um den Umfang dieser Verkürzungen anschaulich zu machen, gebe ich sie hier in möglichster Vollständigkeit. An allen hier angeführten Stellen ist der Text bei den übrigen Uebersetzern unverkürzt.

7, 9 עלי. 7, 11 על. 9, 7 המה. 9, 21 יהוה. 10, 9 יארב במסתר כאריה בסכה. ibid. יחטף עני. 10, 10 ישׁח. 17, 10 חלבמו. 18, 3 יהוה. 18, 29 כי. 19, 11 רב. 19, 14 אז איתם. 25, 7 ופשׁעי. 25, 20 אל אבושׁ. 27, 8 אבקשׁ. 27, 11 למען שׁררי. 27, 14 חזק. 28, 4 כמעשׂה bis zum Ende des Verses. 28, 7 ונעזרתי. 30, 4 יהוה. 30, 12 לי. 31, 4 ותנהלני. 31, 12 מאד. 31, 14 מגור מסביב. 31, 19 בגאוה. 31, 20 פעלת. 31, 21 לשׁנות. 31, 24 כל. 33, 18 (fast immer) הנה. 34, 10 ganz. 34, 11 כל. 34, 18 מכל צרותם. 35, 15 קרעו ולא דמו. 35, 24 אלהי. 35, 25 אל יאמרו 2°. 35, 26 וכלמה. 36, 4 להשׂכיל. 37, 14 לטבוח (dafür einfaches *et*). 38, 7 שׁחותי. 38, 11 גם הם. 38, 23 אדני. 39, 8 תחלתי לך היא. 40, 15 יחד. 40, 17 וישׂמחו.

42, 3 לאלהים. 42, 6 עלי. 42, 10 סלעי. 44, 11 מני צר. 44, 19
לבנו. 44, 22 הלא. 44, 24 למצה. 45, 15 לך. 47, 7 זמרו 4°.
48, 6 נחפזו. 48, 7 שם. 49, 16 אך und כי. 52, 7 יחתך. 55, 5
לבי יחיל בקרבי. ibid. מות. 55, 6 יראה ורעד יבא בי. 55, 9
מסער. 55, 16 במגורם. 55, 19 בשלום. 56, 5 דברו. 56, 10
ביום אקרא. 57, 2 חנני 2°. 57, 7 כפף. 57, 9 עורה 1°. 58, 12
אך 2°. 59, 5 לקראתי. 59, 16 המה. 60, 3 תשובב. 60, 14
ganz. 62, 2 אך. 62, 4 כלכם. 62, 7 אך. 62, 10 בני איש.
64, 8 היו מכותם. 64, 9 עלימו. 66, 7 למו. 66, 14 לי. 66, 19
הקשיב. 68, 17 אף. 68, 21 אדני. 68, 24 מנהו. 69, 5 אז.
69, 20 וכלמתי. 69, 33 דרשי אלהים. 69, 37 וזרע עבדיו ינחלוה.
70, 5 וישמחו. 71, 2 ותפלטני. 71, 3 לצור. 71, 13 וכלמה
71, 14 כל. 71, 18 וגם und אלהים und לכל. 73, 1 אך. 73, 15ᵇ
und 16ᵃ ganz. 73, 18 אך. 73, 23 ganz. 74, 10 אויב. 74, 18
זאת. 75, 9 אך. 77, 12 אזכיר מעללי יה. 78, 32 עוד. 80, 6
שליש. 81, 3 זמרה ותנו. 82, 4 הצילו. 85, 10 אך. 86, 5 וסלח
87, 5 עליון. 89, 3 בהם. 89, 6 אף. 89, 7 כי. 89, 9 יה. 89, 32
ganz. 89, 41 כל. 89, 52 אשר 2°. 91, 12 באבן. 94, 18 אם.
96, 13 כי בא. 97, 3 סביב. 97, 5 מלפני 2°. 98, 5 בכנור 2°.
98, 6 בחצצרות. 102, 27 תחליפם. 103, 20 לשמע בקול דברו.
104, 9 בל ישובון. 104, 28 טוב. 105, 10 ויעמידה. 105, 20
ויפתחהו. 105, 35ᵇ ויאכל. 106, 38 אשר. 106, 45 להם. 107, 5
בהם. 107, 9 טוב. 107, 25 ויאמר. 107, 41 מעוני. 108, 12
אלהים 2°. 109, 3 וילחמוני. 109, 10 ganz. 109, 14 אל יהוה.
109, 17 ותבואהו und ותרחק ממנו. 109, 19 יחגרה. 109, 27
יהוה. 109, 28 קמו ויבשו. 109, 29 בשתם. 109, 30 מאד.
113, 7 מעפר und ירים אביון. 113, 8 עם נדיבים. 116, 8 את
עיני מן דמעה. 119, 22 ובוז. 119, 33 עקב. 119, 39 אשר
יגרתי. V. 40 הנה. V. 43 עד מאד. V. 51 עד מאד. V. 73
הבינני. V. 80 תמים. V. 86 עזרני. V. 91 ganz. V. 128
על כן. V. 138 מאד. 122, 3 יחדו. 123, 2 הנה. 124, 3. 4. 5
אזי. 126, 6 משך. 128, 4 הנה. 129, 5 יבשו. 130, 4 למען
תורא. 131, 1 ובנפלאות. 131, 2 ודוממתי. 133, 2 הטוב. 134, 1
הנה. 137, 3 שמחה. 139, 20 למזמה. 139, 21 הלא. 140, 7
יהוה. 140, 8 אדני. 140, 10 ראש מסבי. 140, 11 במהמרות.
141, 1 בקראי לך. 141, 3 דל. 141, 5 חסד. 141, 5 עוד ו.
143, 9 יהוה אליך כסיתי. 143, 12 כל. 144, 1 צורי. 144, 2
חסדי. 144, 7. 11 והצילני. 144, 12 אשר. 145, 2 ועד. 145, 9

לכל. 145, 10 כל. V. 12 הדר. V. 18 לכל אשר יקראהו. 147, 1 כי. Hierzu kommen noch hin und wieder Zusammenziehungen und das schon oben bemerkte Auslassen der Ueberschriften und liturgischer Bemerkungen.

Um nun ein abschliessendes Urtheil über die syrische Uebersetzung fällen zu können, ist es schliesslich noch nothwendig, die oben ausgesprochene Behauptung zu beweisen, dass der Syrer nicht durchgängig nach dem hebräischen Original gearbeitet hat, sondern dass er an einer ganzen Reihe von Stellen die Septuaginta heranzog und entweder wörtlich aus ihnen übersetzte, oder sie doch bei der Uebersetzung des hebräischen Textes berücksichtigte. Es ist hier zunächst die Thatsache selbst zu konstatiren, dass Uebersetzungen nach O bei dem Syrer vorkommen; ob diese Uebersetzungen einen ursprünglichen Bestandtheil der Peschita bilden oder aus späterer Interpolation stammen, soll im Anschluss hieran untersucht werden. Die folgenden Beispiele sind so gewählt, dass die Abhängigkeit des Syrers sofort in die Augen springt; andere, bei denen beide möglicher Weise eine gemeinsame Tradition oder dieselben exegetischen Grundsätze befolgten, sind bei Seite gelassen.

2, 3 עבותימו ܢܝܪܗܘܢ *τὸν ζυγὸν αὐτῶν.* 9, 21. 84, 7 מורה ܣܝܡ ܢܡܘܣܐ *νομοθέτην.* 11, 3 כי השתות יהרסון ܡܛܠ ܕܡܐ ܕܬܩܢܬ ܣܚܦܘ *ὅτι ἃ κατηρτίσω καθεῖλον.* 12, 7 בעליל ܕܒܚܝܪ *δοκίμιον.* 18, 9 מפיו תאכל ܡܢ ܦܪܨܘܦܗ ܐܬܓܡܪܬ *ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ κατεφλόγισεν.* 18, 36 וענותך ܘܡܪܕܘܬܟ *καὶ ἡ παιδεία σου.* 25, 21 תם וישר יצרוני ܬܡܝܡܐ ܘܬܪ̈ܝܨܐ ܢܩܦܘ ܠܝ *ἄκακοι καὶ εὐθεῖς ἐκολλῶντό μοι.* 28, 7 עזי ומגני ܡܥܕܪܢܝ ܘܡܣܬܡܟܢܝ *βοηθός μου καὶ ὑπερασπιστής μου.* 31, 18 ידמו ܢܚܬܘܢ *καταχθείησαν.* 34, 11 כפירים ܥܬܝܪ̈ܐ *πλούσιοι.* 36, 4 חדל ܘܠܐ ܨܒܐ *οὐκ ἐβουλήθη.* 37, 7 והתחולל ܘܒܥܝ *καὶ ἱκέτευσον.* 40, 8 במגלת ܒܪܝܫ *ἐν κεφαλίδι.* 43, 4 שמחת גילי ܕܡܚܕܐ ܠܛܠܝܘܬܝ *τὸν εὐφραίνοντα τὴν νεότητά μου.* 45, 10 שגל ܘܡܠܟܬܐ *ἡ βασίλισσα.* ibid. בכתם ܒܠܒܘܫܐ ܕܕܗܒܐ *ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ.* 49, 11 בער ܐܝܟ ܒܥܝܪ̈ܐ *ἄνους.* 50, 10 בהררי אלף ܕܒܛܘܪ̈ܐ ܘܬܘܪ̈ܐ *ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ βόες.* 51, 8 ובסתם חכמה תודיעני ܘܟܣ̈ܝܬܐ ܕܚܟܡܬܟ ܐܘܕܥܬܢܝ *καὶ τὰ κρύφια τῆς σοφίας σου ἐδήλωσάς μοι* (Hier. *et arcanum sapientiae tuae mani-*

festasti mihi). 51, 10 דכית ܡܡܟܟܐ τεταπεινωμένα. 53, 6 עצמות חנך ܓܪܡܝܗܘܢ ܕܐܠܝܢ ܕܫܦܪܝܢ ܠܒܢܝܢܫܐ ὀστᾶ ἀνθρωπαρέσκων. 55, 15 ברגש ܒܐܘܝܘܬܐ ἐν ὁμονοίᾳ. 55, 23 יהבך ܝܨܦܟ τὴν μεριμνάν σου. 56, 14 להתהלך ܕܐܫܦܪ τοῦ εὐαρεστῆσαι. 57, 5 נפשי בתוך לבאם אשכבה לוהטים ܘܦܪܩ ܢܦܫܝ ܡܢ ܟܠܒܐ ܘܕܡܟܬ ܟܕ ܫܓܝܫ ܐܢܐ καὶ ἐρρύσατο τὴν ψυχήν μου ἐκ μέσου σκύμνων, ἐκοιμήθην τεταραγμένος. 58, 11 פעמיו ܘܐܝܕܘܗܝ τὰς χεῖρας αὐτοῦ. 60, 9 מחקקי ܡܠܟܝ βασιλεύς μου. 61, 3 בצור ירום ממני ܕܥܠ ܫܘܥܐ ܐܪܝܡܬܢܝ ἐν πέτρᾳ ὕψωσάς με. 63, 11 יגירהו ܢܫܬܠܡܘܢ παραδοθήσονται. 64, 2 בשיחי ܟܕ ܐܬܟܫܦ ܠܟ ἐν τῷ δέεσθαί με πρὸς σέ. 65, 2 דומיה ܝܐܐ πρέπει. V. 8 המון ܢܬܕܠܚܘܢ ταραχθήσονται. V. 10 דגנם ܡܬܪܣܝܢܘܬܗܘܢ τὴν τροφὴν αὐτῶν. 68, 7 צחיחה ܒܝܬ ܩܒܘܪܐ ἐν τάφοις. V. 10 ונלאה אתה כוננת ܐܬܡܚܠܬ ܘܐܢܬ ܬܩܢܬܗ ἠσθένησε σὺ δὲ κατηρτίσω αὐτήν. V. 28 רגמתם ܘܡܕܒܪܢܝܗܘܢ ἡγεμόνες αὐτῶν. V. 32 חשמנים ܐܝܙܓܕ̈ܐ πρέσβεις. V. 35 גאותו ܪܒܘܬ ܫܘܒܚܬܐ ἡ μεγαλοπρέπεια. 73, 6 ענקתמו גאוה ܐܚܕܬ ܐܢܘܢ ܡܫܬܪܗܒܘܬܐ ἐκράτησεν αὐτοὺς ἡ ὑπερηφανία. ibid. יעטף שית חמס למו ܘܐܬܥܛܦܘ ܥܘܠܗܘܢ ܘܪܘܫܥܗܘܢ περιεβάλοντο ἀδικίαν καὶ ἀσέβειαν αὐτῶν. V. 8 ימיקו ܐܬܚܫܒܘ διενοήθησαν. 74, 5. 6 ܘܝܕܥܘ ܐܝܟ ܡܥܠܢܐ ܕܠܥܠ. ܐܝܟ ܒܚܘܫܐ ܕܩܝܣܐ ܒܢܪܓܐ ܠܚܕܐ ܬܪܥܝܗ: ܐܦܣܩܘ ܩܘܒܠܐ ܘܩܘܒܠܝܢܐ ܘܐܦܣܩܘ. (καὶ οὐκ ἔγνωσαν) ὡς εἰς εἴσοδον ὑπεράνω. ὡς ἐν δρυμῷ ξύλων ἀξίναις ἐξέκοψαν τὰς θύρας αὐτῆς ἐπιτοαυτὸ ἐν πελέκει καὶ λαξευτηρίῳ κατέρραξαν αὐτήν. 78, 36 ויפתוהו ܘܪܚܡܘܗܝ καὶ ἠγάπησαν αὐτόν. 80, 16 בן ܒܪܢܫܐ υἱὸν ἀνθρώπου. 83, 2 אל דמי לך ܡܢܘ ܕܕܡܐ ܠܟ τίς ὁμοιωθήσεταί σοι. 88, 16 נשאתי אמיך אפונה ܐܬܬܪܝܡܬ ܘܐܬܡܟܟܬ ܘܬܘܪܬ ὑψωθεὶς δὲ ἐταπεινώθην καὶ ἐξηπορήθην. 90, 3 דכא ܡܘܟܟܐ ταπείνωσιν. V. 9 הגה ܥܟܒܝܬܐ ἀράχνη. V. 10 כי גז חיש ונעפה ܡܛܠ ܕܐܬܐ ܥܠܝܢ ܡܟܝܟܘܬܐ ܘܐܬܪܕܝܢ ὅτι ἐπῆλθε πραΰτης ἐφ' ἡμᾶς καὶ παιδευθησόμεθα. 104, 12 עפאים ܟܐ̈ܦܐ τῶν πετρῶν. 105, 28 ולא מרו ܘܡܪܡܪܘ καὶ παρεπίκραναν. 106, 15 רזון ܣܒܥܐ πλησμονήν. 107, 17 אוילים ܥܕܪ ܐܢܘܢ ἀντελάβετο αὐτῶν. 108, 9 מחקקי ܡܠܟܝ βασιλεύς μου. 109, 22 חלל ܐܬܕܠܚ τετάρακται. 116, 9 אתהלך ܐܫܦܪ εὐαρεστήσω. 119, 16. 24. 47 אשתעשע ܪܢܐ μελετήσω. V. 113 סעפים ܒܛܠܐ παρανόμους. V. 131 ואשאפה ܘܢܫܒܬ ܪܘܚܐ καὶ εἵλκυσα πνεῦμα. 120, 5 כי

גרתי משך ܕܬܘܬܒܘܬܝ ܐܪܝܟܬ *ὅτι ἡ παροικία μου ἐμακρύνθη* (Hier. *quia peregrinatio mea prolongata est*). 137, 3 ותוללינו ܘܕܫܒܘܢ *καὶ οἱ ἀπαγαγόντες ἡμᾶς.* 139, 8 אציעה ܐܚܘܬ *καταβῶ.* V. 13 תסכני ܘܣܒܠܬܢܝ *ἀντελάβου μου.* V. 17 מה (zwei Mal) ܛܒ *λίαν.* V. 20 נשׂוא לשׁוא עריך ܘܢܣܒܘܢ ܠܣܪܝܩܘܬܐ ܩܘܪܝܟ *λήψονται εἰς ματαιότητα τὰς πόλεις σου.* V. 23 שׂרעפי ܫܒܝ̈ܠܝ *τὰς τρίβους μου.* 141, 1 חוּשׁה לי ܐܠܐ ܥܢܝܢܝ *εἰσάκουσόν με.* 141, 5 שמן ראש אל יני ראשׁי ܡܫܚܐ ܕܚܛܝܐ ܠܐ ܢܦܛܡ ܪܝܫܝ *ἔλαιον δὲ ἁμαρτωλοῦ μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου* (Hier. *oleum amaritudinis non impinguet caput meum*). 144, 12 מחטבות ܡܨܒܬܢ *περικεκοσμημέναι* (Hier. *ornati*).

Diese Berührungen, welche durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen, zeigen zunächst unwiderleglich dass viel Septuagintagut in den syrischen Psalmen vorhanden ist, ja sie gehen bisweilen soweit, dass man trotz entgegenstehender alter Zeugnisse[1]) vermuthet hat, die Peschitapsalmen seien gar nicht durchgängig nach dem Hebräer gearbeitet, sondern einzelne, besonders wichtige Stücke seien frühzeitig aus dem Griechischen übertragen und später der Peschita einverleibt. Diese Ansicht kann sich auf Ueberschriften der Psalmen in syrischen Handschriften berufen. Cod. Ambros.: „Die Psalmen Davids ܕܡܙܡܘܪܐ; aus der palästinischen Sprache; man hat sie aus dem Hebräischen in das Griechische übertragen und aus dem Griechischen in das Syrische.“ Wright Catalogue No. 169: „In der Kraft Jesu Christi beginnen wir zu schreiben David ܕܡܙܡܘܪܐ, welche übertragen sind aus der palästinischen Sprache in die hebräische und aus der hebräischen in die griechische und aus der griechischen in die syrische.“ Aehnlich No. 179. Abgesehen von dem Widersinn hinsichtlich der Uebertragung aus dem Palästinischen in das Hebräische ist jedoch auch der andere Theil der Behauptung, nämlich, dass die Psalmen der Peschita aus dem Griechischen in das Syrische übersetzt seien, in seiner Allgemeinheit ohne weiteres von der Hand

---

1) Bar Hebrâyâ, Hist. Dynast., angeführt bei Prager, De veteris tastamenti versione syriaca quam Peschittho vocant quaestiones criticae, p. 7. — Theodorus Mopsuest. bei Mai Nov. Patrum biblioth. tom. VII p. 268 in Soph. c. I. p. 271 in Habac. c. II.

zu weisen, denn in einer Reihe von Peschitapsalmen (1. 3. 38. 67. 85. 92. 94. 98. 99. 100. 103. 112. 113. 117. 121. 123—131. 133—136. 138. 143. 149) lässt sich überhaupt ein Einfluss der O nicht sicher nachweisen. Aber auch in den Psalmen, welche eine besonders auffallende Berührung mit O zeigen (10. 28. 31. 34. 35. 37. 45. 49. 50. 53. 55. 57. 58. 65. 73. 74. 78. 88. 89. 90. 139. 145 und unter diesen in erster Linie wieder 55. 56. 74. 78) ist es immer nachweisbar, dass der Hebräer die Grundlage bildete. *ψ* 55, 2 lauten Peschita und hexagl. Syrer buchstäblich übereinstimmend ܨܘܬ ܐܠܗܐ ܠܨܠܘܬܝ ܘܠܐ ܬܬܛܫܐ ܡܢ ܒܥܘܬܝ. V. 3 Peschita ܘܐܬܦܢܝ ܡܬܬܢܚܢܐ ܡܬܬܢܚܢܐ ܘܡܬܬܢܚܢܐ ܠܬܢܚܬܝ hexap. Syr. dagegen ܗܦܘܟ ܒܝ ܘܡܬܬܢܚܢܐ ܐܬܬܥܝܩܬ ܒܡܫܥܝܬܝ ܕܠܚܬ. — V. 9 hat Pesch. *τὸν σώζοντά με* für מְפַלֵּט לִי ܠܡܦܨܝܢܝ ܕܦܪܘܩܐ ܠܝ, von *ὀλιγοψυχίας* keine Silbe; V. 20 stimmt wieder fast buchstäblich mit Hexapl. gegen Hebräer, V. 21 hat O für בשלמיו *ἐν τῷ ἀποδιδόναι*, Pesch. ܠܗ ܦܘܪܥܢܗ. — V. 22 hat Pesch. *ἀπὸ ὀργῆς τοῦ προσώπου αὐτοῦ* und für פתחות dasselbe Wort wie Hexapl. (ܠܡܠܬܐ O *βολίδες*), daneben von *διεμερίσθησαν* und *καὶ ἤγγισεν ἡ καρδία αὐτοῦ* in demselben Verse keine Spur. V. 23 stimmt Pesch. wieder buchstäblich mit dem hexapl. Syrer, V. 24 wenigstens mit dem Griechen bis auf *ἡμισεύσωσι*, wofür ܢܡܠܘܢ steht. —

Ebenso stimmen O und ܦ *ψ* 74 vielfach mit einander überein, daneben finden sich aber ebensoviel und mehr Abweichungen, vgl. V. 1 *ἀπώσω* ܛܪܕܬܢ. ibid. *ὠργίσθη* ܘܐܬܚܡܬ. V. 3 *εἰς τέλος* ܒܫܘܠܡܗܘܢ. — V. 4. 5. 6 fast wörtlich nach LXX, aber doch immer noch mit kleinen Abweichungen. V. 8 *ἡ συγγένεια αὐτῶν.* ܕܒܢܝܗܘܢ ܐܟܚܕ (hebr. נִינָם). V. 9 *καὶ ἡμᾶς οὐ γνώσεται ἔτι.* ܘܠܝܬ ܐܦ ܠܘܬܢ ܢܒܝܐ. Es ist nicht nöthig, dies Verzeichniss weiter auszuführen; wenn in den Psalmen, welche die meiste Verwandtschaft mit den O zeigen, zugleich eine solche Abweichung stattfindet, und zwar in ein und demselben Verse, so kann nicht mehr die Rede davon sein, dass der Syrer auch nur abschnittsweise direkt auf den Griechen zurückgehe.

Auch die Annahme eines Mittelgliedes zwischen ܦ und O, auf die man sich endlich noch berufen könnte, stösst auf

ähnliche Hindernisse. Land hat im 4. Bande seiner Anecdota Fragmente einer nach den O angefertigten palästinensischen Psalmenübersetzung veröffentlicht, welche mit der syr. hexapl. Version ausser Verbindung steht. Erhalten sind, theilweise jedoch sehr verstümmelt 43 (Hebr. 44), 12—27. 44. 45. 46. 48, 15—Ende. 49, 1—9[a]. 55, 7—Ende. 56, 1—7 77, 22—65. 81. 82, 1—10. 89 (sehr verstümmelt). 90, 1—12. Geschrieben sind diese Stücke im 10. oder 11. Jahrhundert; über ihre Abfassung ist Nichts bekannt und von vornherein hindert Nichts der palästinensischen Uebersetzung ein höheres Alter beizumessen als der Peschita. Die Uebersetzer der Peschita hätten dann Stücke aus jener ersten Version herübernehmen und nur dialektische Aenderungen vornehmen können. Wirklich stimmen beide Uebersetzungen an manchen Stellen ziemlich genau überein, z. B. 45, 6 Pesch. ܓܐܪ̈ܝܟ ܫܢܝܢܝܢ ܘܥܡ̈ܡܐ ܬܚܬܝܟ ܢܦܠܘܢ ܒܠܒܐ ܕܒܥܠܕܒ̈ܒܘܗܝ ܕܡܠܟܐ. Paläst. ܓܐܪ̈ܝܟ ܫܢܝܢܝܢ ܥܡܡܐ ܬܚܬܝܟ ܢܦܠܘܢ ܒܠܒܗܘܢ ܕܒܥܠܕܒܒܐ ܕܒܥܠ ܕܡܠܟܐ. V. 9 Pesch. ܡܘܪܐ ܘܩܣܝܐ ܘܐܣܛܐܟ̈ܣܐ Paläst. ܡܘܪ ܘܐܣܛܐܟ̈ܣܐ ܘܩܣܝܐ. V. 14 Pesch. ܟܠܗ ܫܘܒܚܗ ܕܒܪܬ ܡܠܟܐ ܡܢ ܠܓܘ Pal. ܟܠܗ ܬܫܒܘܚܬܗ ܕܒܪܬܗ ܕܡܠܟܐ ܡܢ ܠܓܘ. Allein diese Stellen, welche ziemlich wörtlich dem hebräischen Text entsprechen, können für Verwandtschaft Nichts beweisen; es sind demnach solche aufzusuchen, in denen beide auf dieselbe Weise vom Hebräer abweichen. Auch solche Stellen sind nun vorhanden, vgl. ψ 90, 9 כמו הגה Pesch. ܐܝܟ ܓܘܓܝܢ Paläst. ܗܓܝܓܐ ܩܘܩܡܐ. V. 10 ורהבם Pesch. ܘܫܢܝܗܘܢ. Paläst. ܫܢܝܗܘܢ. ibid. כי גז חיש ונעפה Pesch. ܡܛܠ ܕܐܬܐ ܒܠܒܢ ܡܟܝܟܘܬܐ ܘܐܬܪܕܝܢ Paläst. ܕܐܬܝܐ ܒܠܒܢ ܡܟܝܟܘܬܐ ܘܐܬܢ ܡܬܪܕܝܢ. ψ 83, 2 אל דמי לך. Pesch. ܡܢܘ ܕܕܡܐ ܠܟ. Pal. ܠܐ ܬܕܡܐ ܠܟ. ψ 78, 64 תִבְכֶּינָה Pesch. ܐܬܒܟܝ̈. Pal. dasselbe. Solche und ähnliche Stellen, die sich noch mehrfach aufweisen lassen, scheinen die Abhängigkeit der einen Uebersetzung von der anderen vorauszusetzen, und es wäre demnach zu untersuchen, welche von der andern beeinflusst wäre. Und doch ist jener Schluss zu früh gemacht; die angeführten Stellen nämlich und alle ähnlichen, welche noch aufgefunden werden können, sind solche, bei denen sich die Uebereinstimmung vorläufig ebensogut aus gemeinsamer Abhängigkeit von den O erklären

lässt. Soll wirklich die Peschita vom palästinensischen Syrer direkt abhängig sein (oder umgekehrt), so muss einerseits die Uebereinstimmung eine durchgehende sein, anderseits müssen sich auch Spuren auffinden lassen — etwa eine falsche, auch in die Peschita übergegangene Uebertragung der O beim Palästinenser oder Aehnliches — welche beweisen, dass der Zusammenhang zwischen den beiden Syrern ein engerer ist, als der jedes einzelnen von ihnen mit den O. Beides ist nun nicht der Fall. Freilich haben ψ 44, 13 Pesch. ܒܫܘܚܠܦܗܘܢ, Paläst. ܒܫܘܚܠܦܝܢ, wo O *ἐν τοῖς ἀλαλάγμασιν αὐτῶν* (Cod. Alex. *ἡμῶν*) lesen, allein letzteres ist nichts als falsche Lesart für *ἀλλάγμασιν* vgl. Vulg. *in commutationibus nostris.* — Derselbe Umstand ferner, welcher vorhin hinderte anzunehmen, dass die Peschitapsalmen direkt aus den O übersetzt seien, macht sich hier geltend; überall wo Pesch. von O abweicht, weicht sie auch vom Palästinenser ab, und die grosse Anzahl dieser Stellen lässt sich bei der Annahme einer direkten Uebertragung der Psalmen aus dem Palästinensischen schlechterdings nicht erklären, während die hinter den Abweichungen weit zurückstehende Uebereinstimmung ihre hinreichende Erklärung einerseits in der sprachlichen Verwandtschaft, andererseits in der gemeinsamen, wenn auch verschiedenartigen Abhängigkeit von den O findet. —

Die vorhin gehegte Erwartung ist demnach getäuscht; das Resultat ist ein negatives: die aus den Fragmenten bei Land erkennbare syrisch-palästinensische Uebersetzung der Psalmen ist kein Mittelglied zwischen O und Peschita, und hat auf letztere überhaupt keinen Einfluss ausgeübt. Wann jene Uebersetzung entstanden ist, kann demnach für die vorliegende Untersuchung auf sich beruhen.

Wie steht es denn nun aber mit jenen oben erwähnten Angaben in den Psalmenüberschriften der Manuskripte? Eine letzte Möglichkeit dieselben zu retten wäre noch die, anzunehmen, eine andere jetzt gänzlich verloren gegangene altpalästinensische Uebersetzung sei dort in's Auge gefasst. Eine solche Uebersetzung hat Böhl[1]) nachweisen wollen.

1) Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu. — Ders., Die alttest. Citate im neuen Testament.

Nach ihm wären die O bald nach ihrem Entstehen nach Palästina gekommen und dort in die Volkssprache übersetzt. Ist diese Uebersetzung irgendwie vom Verfasser der Peschitapsalmen benützt?

Die vorstehende Untersuchung ist auf manche Fragen eingegangen, die nur ein negatives Resultat ergaben, um von vornherein solche Annahmen, wie sie aufgestellt sind, in ihrer Unhaltbarkeit nachzuweisen; von jetzt an darf das Verfahren ein kürzeres sein.

Mag eine solche palästinensische Volksbibel existirt haben oder nicht, die Peschitapsalmen sind direkt nach dem Hebräer angefertigt und die vielen Spuren der O erklären sich aus einer eklektischen Benutzung dieser Version von Seiten des oder der Uebersetzer, etwa in der Weise, wie Luther sich bei seiner Uebertragung des alten Testaments der Vulgata bediente. Der Beweis für direkté Uebertragung aus dem Hebräischen ist der, dass manche oder vielmehr bei weitem die meisten Uebersetzungen in der Peschita sich nur dann erklären, wenn der Syrer den Buchstaben des hebräischen Textes vor sich hatte. In ψ 90, 9 ist wiederholentlich auf כמו הגה aufmerksam gemacht, welches O *ὡς ἀράχνη* und nach ihnen Pesch. ܐܝܟ ܓܘܓܝܬܐ, Pal. ܗܡܣܘܣܬܐ ܕܥܟܒܝܬܐ wiedergegeben; in demselben ψ V. 15 כימות״עניתנו O *ἀνθ' ὧν ἡμερῶν ἐταπείνωσας ἡμᾶς*. Pesch. ܡܛܠ ܕܡܘܬ ܥܢܝܬܢ. Diese Uebersetzung ist unmöglich anders zu erklären als so, dass der Syrer das Wort כימות in zwei trennte כי מות, dass er מ[ו]ת für מתי ansah (nicht las) und ebenso עניתנו für עִוַּלְתָּנוּ. Aehnliches lässt sich in den oben angeführten Psalmen nachweisen, welche noch mehr Berührungen mit den O zeigen. ψ 55 zeigen sich zunächst beim Syrer auffallend viele Auslassungen und Verkürzungen solcher Stellen, welche bei den O sämmtlich vollständig wiedergegeben sind. Aus früher erörterten Gründen sah sich der Syrer veranlasst, die hebräischen Worte unübersetzt zu lassen. V. 10 konnte פלג nur dann mit ܗܘܦܟܐ wiedergegeben werden, wenn der Verfasscr der Peschitapsalmen die hebräischen Konsonanten mit zwei Segol aussprach (O dagegen *καταδίελε*); V. 19 ברבים ܒܣܓܝܐܐ = בְּרַבִּים (LXX *ἐν πολλοῖς*) u. s. w.

Diese Stellen, deren Anzahl leicht vermehrt werden kann, beweisen unwiderleglich, dass die Uebertragung der beiden bezeichneten Psalmen direkt nach dem hebräischen Text stattgefunden hat. Gilt aber dies Verhältniss von den Psalmen, in welchen sich die meisten Spuren der O zeigen, so genügt ein einfacher Schluss a majori ad minus, um dasselbe für die Theile des syrischen Psalters zu beweisen, in denen sich weniger oder nur vereinzelte und gar keine Anklänge finden.[1]) —

Es ist nun ergänzungsweise noch die Frage zu erledigen, wie sich diese letzte Erscheinung erklärt, nämlich dass in einzelnen Psalmen sich viel Einfluss der O zeigt, in anderen weniger, in einer Anzahl überhaupt keiner.

Der bisherige Gang der Untersuchung wird, wie ich meine, zunächst zur Genüge gezeigt haben, dass wo eine Uebereinstimmung mit den O stattfindet, diese auf Abhängigkeit des Syrers von den O hinweist, und dass nicht, wie Prager a. a. O. S. 28 anzunehmen geneigt ist, die Uebereinstimmung für eine unabhängige anzusehen ist. Um diese Annahme zurückzuweisen, genügt eine Verweisung auf Stellen wie 9, 21 מורה ܣܐܡ ܢܡܘܣܐ *νομοθέτην*. 53, 6 ܐܝܠܝܢ ܕܫܦܪܝܢ ܠܒܢܝܢܫܐ *ἀνθρωπαρέσκων*. 68, 35 ܪܒܘܬܗ ܫܘܒܚܬܐ *μεγαλοπρέπεια*. Vgl. 119, 131. 74, 5. 6.

Eine andere Frage ist nun aber die, ob die Abhängigkeit auf den Uebersetzer selbst zurückzuführen, oder ob das Ganze aus späterer Interpolation zu erklären ist. Wäre dies der Fall, so würde man annehmen können, dass eine Ueberarbeitung der syrischen Psalmen nach den O (oder dem hexaplarischen Syrer) stattgefunden habe, dass sie aber nicht gleichmässig durchgeführt sei, womit die Frage nach dem

---

1) Hinsichtlich der Ueberschriften in den Manuskripten, von denen diese Untersuchung ausging, ergiebt sich demnach das Resultat, welches auch N(öldeke), Lit. Centrbltt. 1878 No. 27, ausspricht: „sie sind, so oft sie auch vorkommen, positiv falsch. Ihren Ursprung mögen sie vielleicht darin gefunden haben, dass die vielfache Berührung mit den O bemerkt wurde.“ Uebrigens ist schon oben darauf hingewiesen worden, dass den Schreibern derselben jede Ahnung von geschichtlichen Verhältnissen abhanden gekommen war.

verschiedenen Grade des Einflusses der O erledigt wäre. Diese Annahme bedarf um so mehr der Prüfung, als die Ansichten gerade hier nach entgegengesetzten Seiten auseinandergehen. Credner[1]) ist der Ansicht, die Verfasser der Peschita hätten die O selbst benützt; Richard Simon,[2]) Bertholdt,[3]) Hirzel,[4]) Herbst[5]) meinen das Gegentheil. Letzterer sagt a. a. O. „Benützung der LXX hat nicht stattgefunden, denn das wichtigste Merkmal gegenseitiger Benützung, Uebereinstimmung in schweren Stellen fehlt ... . Dagegen sind die Psalmen vielfach aus den LXX interpolirt.“ Auch Nöldeke scheint dieser Ansicht zuzuneigen.[6]) Prager endlich, welcher a. a. O. S. 28 meint, die Uebereinstimmung mit den LXX sei wenigstens zum grössten Theil aus gemeinsamer Abhängigkeit von palästinensischer Tradition zu erklären, sagt S. 13 „Nec latet circa Ephraemi aetatem Simplicem et LXX interpp. versionem inter se esse collatas ..... Quodsi Jacobus Edessenus IX annos operam navasse Pesch. emendandae Bar-Hebraeus expresse narrat, quanti contextus Simplicis ad nostram memoriam deductus sit faciendus, quantaque hic diligentia sit adhibenda, luce est clarius.“ — Nun steht zunächst in der That geschichtlich fest, dass Jacob von Edessa im 8., Dionysius Bar Salibi im 12., endlich Bar Hebraeus im 13. Jahrhundert die Peschita bearbeiteten[7]), und zwar dem Zeitgeschmack gemäss so, dass sie genauer mit den O übereinsimmte. Allein diese Bearbeitungen gehen nicht über das 8. Jahrhundert zurück; wir besitzen aber zwei Codices aus dem 6. Jahrhundert,[8]) welche im Grossen und Ganzen bereits vollständig dieselben Spuren der O zeigen wie die jüngeren. Hieraus folgt, dass

1) De prophet. min. vers. syr. cet., Gott. 1827, p. 109.
2) Histoire crit. du vieux. test., 1678, p. 277.
3) Hist. krit. Einleitung cet., 1812—1819, II. 597.
4) De pentat. vers. syr. cet., 1825, § 24.
5) Histor. krit. Einleitung cet., I. 196.
6) Vgl. Lit. Centrbltt. 1872, No. 49: „Mit dem blossen Nachweis, dass ein Buch der Peschita nach dem gedruckten Text von den LXX abhängig ist, ist wenig geleistet.“
7) Vgl. Berthold, a. a. O. II. 597.
8) Cod. Ambrosianus und Wright No. 168.

die Stellen, welche im syrischen Psalter mit den O übereinstimmen, mit unbedeutenden Ausnahmen bereits im 6. Jahrh. so lauteten wie jetzt, dass sie nicht auf die Korrekturen eines Jacob von Edessa, Dionysius Bar Salibi und Bar Hebraeus zurückgeführt werden dürfen und dass von einer durchgehenden Bearbeitung des Textes unsererer Peschitaausgaben zunächst nach dem hexaplarischen Syrer, welcher erst 617 entstand, überhaupt keine Rede sein kann.

Allein schon zur Zeit Ephraem's, in welcher die Peschita nach Prager[1]) von den Christen angenommen wurde, sollen solche Korrekturen direkt nach den O vorgenommen sein.[2]) — Es ist Prager entgangen, dass die Homilien des Aphraates einerseits den allgemeinen kirchlichen Gebrauch der Pesch. vor Ephraem beweisen, und dass dieselben andererseits die Möglichkeit darbieten zu untersuchen, wie der Text der Uebersetzung um die Jahre 330—340 beschaffen war.

Eine Vergleichung der bei Aphraates vorkommenden Psalmenstellen zeigt nun, dass mit verhältnissmässig unbedeutenden Ausnahmen[3]) auch er denselben Text las wie wir. So stimmt buchstäblich mit der Lee'schen Ausgabe 22, 17—19.[4]) 79, 1—3 sind die einzigen Abweichungen ܘܛܡܐܘ für ܘܛܡܐܘܗܝ bei Lee, was graphische, höchstens grammatische Abweichung ist. — ܠܟܣܝܘܗ für ܡܟܣܝܘܗ Lee's. 88, 10 f. wörtlich. 90, 1 f. ܠܥܠܡ graphisch unterschieden von ܠܥܠܡܝܢ; ferner ܘܡܢ für ܡܢ. — Dieselbe Uebereinstimmung mit O wie Lee zeigt ausser 22, 17—19 z. B. 41, 1—3, wo die einzigen Abweichungen ܘܡܣܟܢܐ für ܡܣܟܢܐ und ܘܡܥܕܪܢܗܝ

1) p. 5 „Ceterum est res audaciae plena, argumentis gravissimis non allatis, versionem nostram jam ante Ephraemum in summa dignitate omniumque usu fuisse colligere, praesertim cum multa expresse dicta contra pugnare infra ostendamus." — p. 6 „Quae res non levem scrupulum animo iniicit, num versio syriaca tum tanta auctoritate usuque ecclesiastico, quantum illi volunt, floruerit."

2) Vgl. die oben angeführte Stelle bei Prager pag. 13.

3) So machte z. B. 51, 13 dogmatischer Sinn ܪܘܚ ܩܘܕܫܐ aus Aphraates' Lesart ܪܘܚ ܩܘܕܫܟ. —

4) Da Wright seiner Ausgabe einen Stellennachweis beigegeben hat, so kann der Leser leicht selbst die Richtigkeit des Gesagten prüfen.

ܡܟܪܙܐ ܠܡܬܩܢܘܬܗܘܢ für ܠܡܬܩܢܘܬܗܘܢ sind, letzteres weil Aphraates nach dem Gedächtniss citirte, vgl. Wright, Vorrede S. 16. Ausserdem findet sich wieder eine oder die andere Abweichung. Vgl. ferner speziell für O 62, 5; 69, 27; 110, 3 u. v. a.

Endlich ist eine sehr bemerkenswerthe Stelle zu erwähnen; die Peschita unserer Ausgaben und Handschriften soll nach den O interpolirt sein, aber der Einfluss der O ist bei Aphraates grösser als in späteren Büchern. 37, 35 geben die O כאזרח רענן wieder *ὡς τὰς κέδρους τοῦ λιβάνου*; Aphr. ܐܝܟ ܐܪܙܐ ܕܠܒܢܢ, Lee und die von mir verglichenen Handschriften und Ausgaben ܐܝܟ ܐܠܢܐ ܕܥܒܐ. Es ist schwer zu sagen, wie diese Erscheinung zu erklären ist, ob etwa aus einer, wenn auch nur vereinzelten Korrektur nach dem hebräischen Original; das beweist sie jedenfalls, dass in unseren Ausgaben nicht ungleich mehr Septuagintagut vorhanden ist als in den Handschriften, welche um 330 benützt wurden.

Man wird mir antworten, wenn der Text seit 330 derselbe geblieben sei, so könne er doch früher nach den O interpolirt sein. Ich gebe zunächst anheim zu bedenken, ob wohl vor 330 die Syrer Zeit und Neigung zu kritischen Studien gehabt haben werden. Allein man braucht sich nicht einmal auf allgemeine Gründe zu berufen, denn schon die Art der Uebereinstimmung zwischen Peschita und O weist vielfach darauf hin, dass der Uebersetzer selbst es war, welcher den Griechen zu Rathe zog. Ein Interpolator hätte sicher die Worte der O einfach übersetzt, nicht aber nur ihren allgemeinen Sinn wiedergegeben, wie es in den Peschitapsalmen thatsächlich mehrfach der Fall ist. Allerdings kommt häufig genug eine buchstäbliche Uebersetzung vor, wie oben des weiteren nachgewiesen ist, daneben aber finden sich andere Stellen, welche ein verschiedenartiges Gepräge haben. Diese Stellen sind nicht so beschaffen, dass man aus ihnen auf eine gemeinsame Abhängigkeit des Syrers und der O etwa von palästinensischer Tradition schliessen müsste, sondern sie zeigen deutlich, dass der syrische Uebersetzer neben dem hebräischen Text die O vor sich hatte, sie bei schweren Stellen zu Rathe zog, aber zu gleicher Zeit selbstständig urtheilte, indem er einerseits nur den allge-

meinen Sinn, welchen er bei ihnen vorfand, wiedergab, anderseits auch, wo sie ihm zu weit vom hebräischen Text abzuweichen schienen, sich nur zum Theil an sie hielt oder aber umgekehrt noch weiter ging. — 144, 12 geben die O כזוית wieder *κεκαλλωπισμέναι*, weil sie an chald. זיו „Glanz" arab. زيّ „Schmuck" dachten, der Syrer ܐܝܟ ܡܨܒܬܐ; die „geschmückten Töchter" waren ihm Bräute; zugleich aber hielt er sich an den Hebräer, indem er die Vergleichungspartikel und das Substantiv ausdrückte; ein Interpolator hätte statt dessen einfach gesagt ܡܨܘܪܬܐ (vgl. Hexapl.). — 90, 10 ist nach O übersetzt, vgl. oben; das dort vorkommende *καὶ παιδευθησόμεθα* hätte der Interpolator ܘܡܪܕܘܬܐ übersetzt, nicht aber ܘܐܬܪܕܝܢ. Vgl. 110, 3 *πρὸ ἑωσφόρου* ܩܕܡ ܨܦܪܐ. 55, 15 *ἐγλύκανας ἐδέσματα* ܚܠܝܬ ܡܐܟܘܠܬܐ. V. 18 *καὶ ἀπαγγελῶ* ܘܐܡܪ (Hexapl. ܘܐܘܕܥ) vgl. 35, 14; 39, 12; 73, 12. Beispiele für Korrekturen der O sind 45, 13; 49, 7; 69, 27; 74, 5. 6; 75, 2; 105, 4 u. a.

Ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, dass bei der Uebersetzung selbst die O benutzt sind, so rechnet nun schliesslich die Frage auf eine Antwort, woraus der oben nachgewiesene abgestufte Einfluss derselben zu erklären sei.

Aus den bisherigen Beispielen ergiebt sich, dass die Uebereinstimmung mit den O hauptsächlich an den Stellen hervortritt, welche einem Uebersetzer Schwierigkeiten machen konnten; in der verschiedenen Schwierigkeit des hebräischen Textes wird also zunächst ein Grund für die ungleichmässige Benutzung zu finden sein. Allein jedoch reicht dieser Grund für die Erklärung nicht aus, denn es kommen schwierige Psalmen vor, in denen kein oder ein verhältnissmässig nur geringer Einfluss der O bemerkbar ist, z. B. 36. 38. 39. 59. 77. — Diese Erscheinung scheint darauf hinzuweisen, dass die syrische Uebersetzung der Psalmen nicht aus einer Hand hervorgegangen ist; es kann aber nicht die Aufgabe sein, diese Frage hier weiter zu verfolgen.

Ob ausser den O bei der Abfassung der syrischen Uebersetzung vereinzelt auch Symmachus benutzt ist, lässt sich nicht sicher nachweisen; die folgenden beiden Anklänge,

ausser denen ich keine gefunden habe, sind nicht ganz beweisend. 12, 6 אשית בישע יפיח לו ܘܐܣܝܡ ܦܘܪܩܢܐ ܓܠܝܐܝܬ *τάξω σωτήριον ἐμφανές*. 49, 15 לבלות שאול ܬܒܠܐ ܫܝܘܠ *παλαιώσει ᾅδης*. 141, 4 hat ein *ἄλλος* für אלחם *συναλισθῶ*, ס ܐܬܠܚܡ.

Dagegen führt eine ziemlich grosse Anzahl von Stellen darauf, dass eine frühere Gestalt des Targum's Einfluss auf die syrische Uebersetzung gehabt hat. Das Targum in seiner jetzigen Redaktion gehört allerdings einer sehr jungen Zeit an,[1]) ebenso sicher ist aber, dass seine Anfänge, wenn auch nur in der Gestalt mündlicher Tradition in das erste Jahrhundert n. Chr. zurückgehen. Man erkennt diess aus der Paraphrase ψ 68, 19 סליקתא לרקיע משה נביא שביתא שבייתא אלפתא פיתגמי אוריתא יהבתא להון מתנן לבני נשא, einer Deutung, auf welcher Ephes. 4, 8 beruht *ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*. ס übersetzt nun die Psalmenstelle dem Chaldäer entsprechend folgendermassen ܣܠܩܬ ܠܡܪܘܡܐ ܘܫܒܝܬ ܫܒܝܬܐ ܘܝܗܒܬ ܡܘܗܒ̈ܬܐ ܠܒܢܝ̈ ܐܢܫܐ[2]). Diese Uebersetzung könnte an und für sich freilich auf die Stelle des Epheserbriefes zurückgehen, allein diese Annahme ist deswegen unwahrscheinlich, weil sich eine ziemlich grosse Anzahl weiterer

---

1) ψ 83, 7 wird הגרים mit Ungarn (הונגראי) übersetzt; dieselbe Kombination findet sich auch bei abendländischen Chronisten, und Ekkehard erklärt sich dagegen: *qui autem Ungros Agarenos putant longa via errant*, vgl. Zeuss, die Deutschen und die Nachbarstämme, S. 746. Die Kombination erklärt sich aus dem wilden Charakter der Ungarn, vgl. Regino bei Zeuss a. a. O. *Gens .... Hungarorum ferocissima et omni bestia crudelior*. Die Ungarn liessen sich Anfang des 9. Jahrhunderts an der Mündung des Dnjeper nieder, Zeuss 749. 754, früher kann die Kombination הגרים — הונגראי abgesehen von allem Anderen schon deswegen nicht entstanden sei, weil der Name Ungri (Ugri) slavischen Ursprungs zu sein scheint (Zeuss 745 Anm.), die Ungarn aber vorher nicht mit den Slaven in Berührung kamen. Nun waren die in der Krim ansässigen Juden Anf. Saec. 9 die nächsten Nachbarn der Ungarn, also ist die jetzige Gestalt des Targum's zu den Psalmen nicht älter als Saec. 9 und vielleicht in der Krim redigirt.

2) Die Lesart ܘܝܗܒܬ im Psalterium Mausiliense ist trotz der vom Herausgeber angeführten Zeugen Korrektur.

Anklänge zwischen Syrer und Chaldäer finden, welche sich wenigstens zum Theil beim Syrer als Verkürzungen zu erkennen geben.

5, 7 איש דמים ܓܒܪܐ ܕܐܫܕ ܕܡܐ אנש שדי דם. 6, 9 און ܫܘܩܪܐ שקר. 8, 3 עוללים ܥܠܝܡܐ עולימיא. 9, 5 משפטי ܦܘܪܥܢܝ פורענותי. 18, 32 מי ܠܝܬ לית (zwei Mal). V. 35 ונחתה ܘܢܚܬ ܐܝܟ היך ומתקיף. V. 36 ישעך ܕܦܘܪܩܢܐ ופורקן. V. 36 und ψ 20, 3 תסעדני ܬܣܡܟܢܝ תסייענני. V. 41 נתת לי ערף ܝܗܒܬ ܩܕܠܐ תברתא קדמי V. 42 ואין ܘܠܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ולית להון. ibid. על יהוה ܢܨܠܘܢ ܥܠ ܡܪܝܐ מצלן קדם יהוה: 21, 10 פניך ܕܐܦܝܟ רוגזך. 22, 16 כחרש ܐܝܟ ܚܨܦܐ ܕܦܚܪܐ היך פחר. 24, 4 נשא לשוא נפשו ܝܡܐ ܒܢܟܠܐ אומי על שקרא. 27, 12 ויפח ܘܡܡܠܠܝܢ וממללי. 35, 25 האח ܕܐܬܬܢܝܚܬ חדיאת. 36, 9 עדניך ܒܦܘܢܩܟ בסימותך. 36, 13 און ܫܘܩܪܐ שקר. 37, 14 להפיל ܕܢܩܛܠܘܢ למקטול. V. 20 כיקר כרים ܡܦܪܣܢܐ היך יקר פלגיסין דמן אולא מתפטמין וסופיהון מתנכסין. V́. 32 צפה ܡܣܟܐ מסתכי. 40, 5 ושטי כזב ܘܠܐ ܠܡܡܠܠܐ ܕܓܠܐ וממללי כדיבותא. 41, 10 איש שלמי ܓܒܪܐ ܐܦ ܒܥܠ ܫܠܡܝ גבר דתבע שלומי. 45, 13 יחלו ܢܒܥܘܢ שחרון. V. 15 לרקמות ܒܡܘܪܩܡܬܐ בלבושיהון צוורין יקרבין קורבניהון. V. 18 אזכירה ܕܐܬܕܟܪ נדכר. 59, 3 און ܫܘܩܪܐ שקר. 68, 5 סלו ܫܒܚܘ קלסון. V. 19 s. oben. V. 23 מבשן ܡܢ ܒܬܢ ܚܝܘܬܐ צדיקיא דמיתו ואתאכלו מן חיות ברא. 69, 32 משור פר ܡܢ ܬܘܪܐ ܡܦܪܣܢܐ מן תור פטים. 73, 27 זונה ܕܛܥܝܢ דטעי. 74, 1 יעשן ܘܐܬܚܡܬ יתקף. 78, 24 וימטר ܐܚܬ ואחית. 89, 3 עולם חסד יבנה ܕܠܥܠܡܝܢ ܛܝܒܘܬܐ ܬܬܒܢܐ עלמא בחסדא יתבני. V. 45 השבת מטהרו ܒܛܠܬ ܡܕܟܝܘܬܗ בטילתא כהניא דמדכין על מדבחא ומדכין עמיה. 91, 3 יקוש ܕܡܬܩܠܢܘܬܐ ותיקלתא. 102, 8 ואהיה כצפור בדוד ܘܗܘܝܬ ܒܠܚܘܕܝ ܐܝܟ ܨܦܪܐ ܕܦܪܚܐ והויתי היך ציפר דפרח ונייד בלחודיה. 102, 29 ישכנו ܫܪܝܢ ܢܫܪܘܢ ישרון ארעא. 104, 3 עבים ܥܠ ܥܢܢܐ על ענניך. 105, 12 בהיותם ܟܕ . . . ܗܘܝܬܘܢ כד הויתון. V. 36 בארצם ܕܡܨܪܝܢ במצרין. 106, 29 ותפרץ בם מגפה ܘܣܓܝ ܒܥܒܕܝܗܘܢ ܡܘܬܢܐ ותקפת בהון מותנא. 107, 12 ויכנע ܐܬܒܪ ותבר. 118, 27 אל יהוה ויאר ܡܢܗܪ ܠܗܘܢ ܢܘܗܪܐ אלהא יהוה אנהר. 119, 122 ערב ܣܥܘܪܘܬܐ בסים. 129, 3 למענותם ܐܘܪܟܘ ܥܘܠܗܘܢ למורדותהון. 129, 6ᵇ ܕܡܢ ܕܢܦܩ ܗܘ ܝܒܫ ܫܠܦ ܘܝܒܫ דמן קדם דיציץ אתי רוחא קדומא נתיבן ביה ואתיבש. 138, 1 אלהים ܡܠܟܐ דיינא. 140, 3 יגורו ܓܪܝܢ מגרגין. 145, 21 בשר ܟܠ ܒܣܪܐ בני בסרא.

Ein Rückblick auf die vorhergehenden Untersuchungen ergiebt folgendes Resultat. Die mangelhaften hebräischen Kenntnisse des Uebersetzers, die Willkür in der Uebertragung und die selbständige Korrektur der Vorlage, endlich der Einfluss dogmatischer Vorurtheile machen die Peschitapsalmen für die Textkritik fast werthlos. Die vielfach hervortretende Unselbstständigkeit des Uebersetzers aber stellt diese Werthlosigkeit für eine grosse Reihe von Stellen nur noch in ein deutlicheres Licht. Insbesondere beweist die Uebereinstimmung des Syrers mit den O für sich allein Nichts für eine Verschiedenheit seines Textes von dem unsern, denn jene Uebereinstimmung charakterisirt sich durchgehends als Abhängigkeit, und zwar so, dass der Syrer entweder statt der ihm nicht verständlichen oder unrichtig scheinenden hebräischen Worte die Septuaginta einfach übersetzt, oder ihren allgemeinen Sinn ausdrückt. Die Möglichkeit einer theilweise unabhängigen Uebereinstimmung ist nicht zu leugnen, aber diese theoretische Möglichkeit wird da, wo keine anderen Zeugen vorhanden sind, praktisch fast werthlos, weil in der Regel die Kriterien fehlen, nach welchen Abhängigkeit und unabhängiges Zusammentreffen von einander gesondert werden könnten. Das Urtheil, welches Bar Hebrâyâ in sprachlicher Beziehung über die Peschita fällte, bleibt demnach aus anderen Gründen in Kraft: sie ist für die Textkritik der Psalmen ܪ̈ܒܝܐ ܡܫܐܬܐ.

Hieronymus (Hi).

Das Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi ist nach der von de Lagarde[1]) besorgten Ausgabe zu benutzen. Der Text dieser Recension weicht sowohl von früheren Ausgaben als auch von dem des Cod. Amiat. und ihm verwandter Zeugen vielfach ab und stützt sich im Wesentlichen auf Cod. 19 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Ueber eine nahe verwandte Handschrift und über den Grund, welcher dieser

---

1) Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi e recognitione Pauli de Lagarde. Lipsiae 1874.

Recension vor allen anderen den Vorzug giebt, habe ich an einer anderen Stelle berichtet.[1])

Die Methode, welche Hieronymus bei seiner Uebersetzung befolgte, beschreibt er selbst an verschiedenen Stellen Ep. 89 ad August. IV. 2. 627: Ut scirent nostri quid hebraica veritas contineret, non nostra con finximus, sed ut apud Hebraeos invenimus transtulimus. — Praef. Comment. in Eccles.: Hoc breviter admonemus, quod nullius auctoritatem secutus sum: sed de Hebraeo transferens magis me LXX interpretum consuetudini coaptavi, in his duntaxat quae non multum ab hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Theodotionis et Symmachi recordatus sum[2]) ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem nec rursus contra scientiam meam fonte veritatis amisso opinionum rivulos consectarer. — Praef. in Job.: Haec autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem sed ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum syro nunc verba nunc sensum nunc simul utrumque resonabit. — Ep. 135 ad Sunn. et Fret. II. 627. sqq.: Et hanc esse regulam boni interpretis ut *ἰδιώματα* linguae alterius suae linguae exprimat proprietate... Nec ex eo quis latinam linguam angustissimam putet quod non possit verbum de verbo transferre, cum etiam Graeci pleraque vasto circuitu transferant et verba hebraica non interpretionis fide sed linguae suae proprietatibus nitentes exprimere. — Ibid. p. 639: Non debemus sic verbum de verbo exprimere ut dum syllabas sequimur perdamus intelligentiam.[3])

Dass Hieronymus diese von ihm selbst aufgestellten Grundsätze wirklich befolgte, zeigt seine ganze Arbeit und braucht kaum im Einzelnen bewiesen zu werden. Dass er nicht immer buchstäblich übersetzte, sagt er selbst, doch hält er sich von sämmtlichen alten Uebersetzern am treuesten an seine Vorlage. Tropus und bildliche Ausdrücke behält er bei, auch wo sie von Gott gebraucht sind, und nur vereinzelt finden sich Auflösungen 39, 6 טפחות breves (wie כם).

---

1) Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1881, Heft 1. S. 105 ff.

2) An einigen Stellen auch der Quinta. S. unten.

3) Alles nach de Wette-Schrader Einleitung.

18, 32 צור fortis. V. 47 צורי deus meus. Auslassungen kleiner Worte finden sich nur ganz vereinzelt da, wo die ausdrückliche Uebertragung dem lateinischen Sprachgeist entsprechend überflüssig schien, wie 25, 2 לי bei vorhergehendem inimici mei. V. 7 אתה. 18, 34 במותי ohne Suff. (wie O ס). 37, 8 אך (wie O ס). 61, 8 מן (wie Σ). 83, 12 שׁיתמו ohne Suff. (wie O). 125, 4 בלבותם ohne Suff. (wie O). — Auch Zusätze sind weit seltener als bei O. 5, 11 Ende + *domine* (wie O). 27, 12 *ne tradas me domine.* 28, 2 *audi domine.* 49, 19 *laudabunt* (*inquient*) *te* (nach Σ). 51, 3 *secundum magnam misericordiam tuam* (wie O). V. 20 *bene fac domine.* 62, 5 *singuli benedicent.* 146, 4 *omnes cogitationes eius.* — Ergänzung des Pronomens ist in der Regel durch Anschluss an O hervorgerufen. 2, 8 *et dabo tibi* (wie O). 19, 13 *ab occultis meis* (wie O). 89, 20 *de populo meo* (wie O). 95, 10 *generatio illa* (wie O). 119, 158 *praevaricatores tuos.* 127, 1 *qui custodit eam.*

Etwas häufiger sind Aenderungen der Konstruktion 5, 7 *abominaberis domine* (nach 7 a). 20, 10 *rex audi nos.* 28, 5 *destrues eos et non aedificabis* (wie O). 30, 9 *ad dominum clamabo* (nach 9 b). 31, 9 *in manibus* (für den Singular, wie O). 35, 6 *lubricum* (für den Plural, wie O). V. 13 לבושי *induebar* (wie O ס ב). 46, 2 *inventus es.* 49, 20 *intrabunt* (nach 20 b). 62, 9 *populi.* 65, 7 *in virtute tua* (nach 7 a, wie O). 68, 12 *domine dabis.* 81, 17 *saturavit eos* (wie O ס). 84, 6 *in corde eius* (wie O). 96, 11 *laetamini.* 96, 13. 98, 9 ישפט *iudicare.* 116, 1 *audies domine.* 119, 130 מבין *doce* (wie ס).

Endlich hat auch dieser Uebersetzer sich nicht ganz von dogmatischen Aenderungen frei halten können. 9, 6 *periit impius* (wie O). 40, 7 *oblatione non indiges.* 51, 14, cf. 79, 9 ישעך *Jesu tui.* 54, 6 בסמכי *sustentans* (wie O Σ ס). 63, 3 *apparui tibi.*

Auch bei der Uebersetzung des Hieronymus ist hiernach vor der Verwendung derselben für die Kritik des hebräischen Textes jedesmal zu erwägen, ob eine Abweichung in der Uebertragung wirklich auf verschiedener hebräischer Vorlage beruht. Aber ehe diese Uebersetzung überhaupt verwandt werden darf, ist noch ein weiterer Punkt zu erörtern. Wie

Hieronymus oben selbst bemerkte, hat er sich bei seiner Uebertragung hin und wieder der O und der anderen griechischen Uebersetzungen bedient. Solche Stellen aber kommen für die Kritik erst in zweiter Linie in Betracht,[1]) und es würde daher die Aufgabe sein, genau festzustellen, wie weit der Einfluss jener Uebersetzungen bei Hieronymus reicht. Allein, da die griechischen Uebersetzer ausser den O nur in Fragmenten erhalten sind, so kann diese Aufgabe für Aquila u. s. w. nur theilweise gelöst werden; aber auch für die O lässt sich die Forderung vollständig nur in einer neuen Ausgabe des. Psalterium iuxta Hebraeos ausführen, in welcher nach de Lagarde's Angabe die entlehnten Uebersetzungen durch Kursivschrift angedeutet wären. Ich beschränke mich daher auf die Konstatirung der Thatsache selbst.

ψ 1. Entlehnt ist a) aus Psalterium Gallicanum V. 1 ganz, ausser *derisorum* für *pestilentiae* (falsche Uebersetzung der Vet. Lat. von λοιμῶν). V. 2 ganz, ausser *meditabitur* für *meditatur*. V. 3 *arbor transplantata iuxta rivulos aquarum quae* selbständig (aber *transplantata* nach Aquila μεταπεφυτευμένον); ebenso *omne quod fecerit prosperabitur* für *omnia quaecunque faciet prosperabuntur;* das Uebrige aus Psalt. Gall. V. 4 ganz entlehnt, nur dass zweites *non sic* und *a facie terrae* ausgelassen sind. V. 5 *propterea* für *ideo* und *congregatio* für *consilio*, sonst aus Psalt. Gall. V. 6 ganz entlehnt. Man sieht, der grösste Theil dieses Psalms ist nicht neu übersetzt. Anders stellt sich das Verhältniss bei schwereren Psalmen, oder solchen, in denen O und Psalt. Gall. sich allzuweit vom hebräischen Text entfernten. ψ 16 ist fast durchgängig ohne Berücksichtigung jener übertragen; mit Psalt. Gall. stimmen nur folgende Stellen überein. V. 1 *quoniam speravi in te*. V. 5 *dominus pars haereditatis meae et calicis mei.* V. 8 *ne commovear*. V. 9 *laetum est cor meum*. V. 10 ganz, ein Vers, der wegen Actor. 2, 27 nicht geändert werden durfte.

Es ergiebt sich, dass Hieronymus bei richtig übertragener Vorlage des Psalterium Gallicanum und bei dog-

---

1) de Lagarde, a. a. O. p. IX.

matisch wichtigen Stellen eine Neuübersetzung häufig nicht für angezeigt hielt, und dass er anderseits, wo er eine ungenügende und falsche Uebertragung vorfand, sich nicht scheute, eine von der im kirchlichen Gebrauch verwendeten ganz unabhängige Uebertragung herzustellen.

b) Nach Aqua. [1]) 7, 13 אם לא ישׁוב *τῷ μὴ μετανοοῦντι non convertenti.* 16, 1 מכתם *τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἁπλοῦ humilis et simplicis* (so immer). 28, 3 דביר *χρηματιστήριον oraculum.* 37, 26. 119, 29 חונן *δωρεῖται donat.* 38, 9 נפוגותי *ἐξένηψα evigilavi.* 42, 2 כאיל תערג *ὡς αὐλὼν πεπρασιασμένος sicut areola praeparata.* V. 11 ברצח בעצמותי *ἐν τῷ φονεῦσαί με ἐν ὀστέοις μου cum me interficerent in ossibus meis.* 45, 13 ובת צר *καὶ θυγάτηρ ἰσχυροῦ et filia fortissimi.* 48, 3 יפה נוף *καλῷ βλαστήματι specioso germini.* V. 6 נחפזו *ἐθαμβήθησαν admirati sunt.* V. 8 קדים *καύσωνος uredinis.* 50, 11 וזיז *καὶ παντοδαπία et universitas.* cf. 80, 14 *παντοδαπόν et omnes bestiae.* 50, 20 דפי *ψόγον obprobrium.* 60, 10. 108, 10 עלי פלשׁת התרעעי *ἐπ' ἐμὲ Φυλιστιαία ἡταιρήσατο mihi Palaestina foederata est.* 62, 4 תהותתו *ἐπιβουλεύετε insidiamini.* 66, 11 מועקה *τρισμόν stridorem.* 68, 14 בין שׁפתים *μεταξὺ τῶν ὁρίων inter medios terminos.* 68, 28 רדם *ἐπικρατῶν αὐτῶν continens eos.* 74, 4 מועדך *τῆς συνταγῆς σου pacti tui.* 80, 6 שׁלישׁ *τρισσόν* tripliciter.* 105, 31 ערב *πάμμικτος musca omnimoda* (78, 45 *omne genus muscarum*).

Aus dieser Uebersicht, zu der im Apparat andere Stellen hinzukommen, ergiebt sich zugleich, dass Hieronymus den Aquila nicht immer wörtlich übersetzte, sondern theilweise deutete.

c) Nach Symmachus. 7, 1 שׁגיון *ὑπὲρ ἀγνοίας pro ignoratione.* V. 15 והרה *καὶ κυήσας et concepto (dolore).* 11, 3 השׁתות *οἱ θεσμοί leges.* 30, 6 ברצונו *ἐν τῇ διαλλαγῇ αὐτοῦ*

---

1) Aus Aquila und Symmachus führe ich an dieser Stelle grösstentheils nur solche Uebertragungen an, bei denen es von vornherein klar ist, dass sie denselben hebräischen Text wie wir vor sich hatten. Diese Stellen werden daher auch im Apparat nicht weiter berührt. Die mit einem Sternchen (*) bezeichneten Stellen sind Konjecturen Field's nach dem hexaplarischen Syrer.

in repropitiatione eius. 31, 10 עָשְׁשָׁה ἐθολώθη *caligavit.* V. 11 עָשֵׁשׁוּ εὐρωτίασαν *contabuerunt.* V. 14 מגור מסביב *congregationem in circuitu* (beide). 32, 6 לעת מצא καιρὸν εὑρὼν *tempus inveniens.* 32, 6 רק לשטף ὥστε ἐπικλύζοντα *ut cum inundaverint.* 35, 14 'כרע ג ὡς πρὸς ἑταῖρον ὡς πρὸς ἀδελφὸν ἀνεστρεφόμην *quasi ad amicum quasi ad fratrem meum sic ambulabam.* V. 15 נכים πλῆκται *percutientes.* V. 16 בחנפי לעגי מעג ἐν ὑποκρίσει φθέγμασι πεπλασμένοις *in simulatione verborum fictorum.* 37, 7 מזמות ἃ ἐνθυμεῖται* *quae cogitat.* 49, 3 בני איש οἱ υἱοὶ ἑκάστου ἀνδρός *filii singulorum.* 50, 23 ושם דרך καὶ τῷ εὐτάκτως ὁδεύοντι *et qui ordinate ambulat.* 55, 15 'אשר יחדו ג *A* οἳ ὁμοῦ ἐγλυκάναμεν ἀπόρρητον. *Σ* οἵτινες ἐκοινολογούμεθα γλυκεῖαν ὁμιλίαν *qui simul habuimus dulce secretum.* V. 22 וקרב לבו πολεμεῖ δὲ ἡ καρδία ἑκάστου αὐτῶν *pugnat autem cor illius.* 58, 10 'בטרם יבינו ג πρὶν ἢ αὐξηθῶσιν αἱ ἄκανθαι ὑμῶν *antequam crescant spinae vestrae.* 59, 8 כי מי שמע ὡς οὐδενὸς ἀκούοντος *quasi nemo audiat.* 60, 10 ἐπὶ τὴν Ἰδουμαίαν ἐπιβήσομαι τῷ ὑποδήματί μου *super Idumaeam incedam calciamento meo.* 61, 3 בצור ירום ממני תנחני ὅταν στερεὸς κατεπαίρεταί μου ὁδηγήσεις με *cum fortis elevabitur adversum me tu eris ductor meus.* 62, 10 מהבל ματαιοῦνται *fraudulenter agunt.* 73, 4 כי אין 'חרצבות ג ὅτι οὐκ ἐνεθυμοῦντο περὶ θανάτου αὐτῶν στερεὰ γὰρ ἦν τὰ πρόπυλα αὐτῶν *quod non recogitaverint de morte sua et firma sint vestibula eorum.* 73, 21 כי יתחמץ συνεστέλλετο δὲ (*A* ὅτι ἐτυροῦτο*) *quia contractum est.* 74, 3ᵃ τὸ ὕψωμα τῶν ποδῶν σου ἠφανίσθη εἰς νῖκος *sublimitas pendum tuorum dissipata est usque in finem.* 87, 4 רהב ὑπερηφανίαν *superbiae.* 119, 112 לעולם עקב εἰς μισθαποδοσίαν αἰώνιον* *propter aeternam retributionem.* V. 120 סמר ὀρθοτριχεῖ *horripilavit.* 139, 12 כחשיכה כאורה ὅμοιον τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς αὐτῆς *similes sunt tenebrae et lux.* V. 16 גלמי ἀμόρφωτόν με *informem adhuc me.* 140, 11 במהמרות εἰς βοθύνους *in foveas.*

d) Theodotion scheint wenig benutzt zu sein, da er sich in der Regel an Θ anschliesst. 58, 9 בל חזו οὐκ εἶδεν *quod non vidit.*

e) Nach Quinta. 56, 8 על און פלט למו ὑπὲρ τοῦ μὴ εἶναι

διασισωσμένον αὐτοῖς quia nullus est salvus in eis. 139, 15 רקמתי *ἐξεικονίσθην imaginatus sum.* 146, 8 פקח *φωτίζει inluminat.*

Das Targum (כ).

Für die Verwendung des Targums bei der Textkritik der Psalmen kann die Ausgabe de Lagarde's[1]) aus dem Grunde nicht als sichere Grundlage dienen, weil der kritische Apparat fehlt. Derselbe würde durch Vergleichung von Ausgaben und Handschriften einen grossen Umfang gewinnen ihn herzustellen fehlen mir die Mittel. Der Text der Biblia regia ist etwas kürzer als der bambergischeenthält eine; Anzahl offenbarer Fehler desselben nicht, scheint aber nach dem masoretischen Text korrigirt zu sein. Wenn daher einmal eine kritische Ausgabe nach Analogie des Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi vorliegen wird, mag dieselbe in vollkommenerer Weise als jetzt möglich ist, für die Textkritik verwandt werden. Mich hierdurch ganz von der Benutzung des Targums abhalten zu lassen schien mir trotzdem nicht angezeigt; ich musste mich aber damit begnügen, unter Benutzung von de Lagarde's Text hier und dort die Regia zu Rathe zu ziehen, doch nur da, wo dies für die Rekonstruktion des hebräischen Textes von Wichtigkeit war.

Die chaldäische Uebersetzung der Psalmen ist viel freier und doch in anderer Hinsicht in der Wiedergabe der hebräischen Vorlage viel treuer als der Syrer. Zunächst ist die Uebertragung ausschliesslich nach dem hebräischen Grundtext gemacht, ohne Benutzung anderer Uebersetzungen. Allerdings scheinen ganz vereinzelte Berührungen mit O vorzuliegen; allein in Wirklichkeit fand כ an solchen Stellen entweder einen vom MT abweichenden hebräischen Text vor, vgl. zu 118, 12; oder er trieb dieselbe Exegese wie O vgl. zu 2, 12. Wenn 16, 1 מכתם *στηλογραφία* גליפא תריצא nicht auf dieselbe Ursache zurückzuführen ist, so mag hier eine spätere Korrektur vorliegen, was um so wahrscheinlicher ist, als auch

1) Hagiographa Chaldaice, Lipsiae 1873. Die Psalmen sind hieraus mit Erlaubniss des Herausgebers wieder abgedruckt in Psalterium tetraglottum von Dr. E. Nestle 1877.

60, 1 פרשגן ursprüngliches מכיך ושלים (so an allen anderen Stellen) verdrängt zu haben scheint. Vgl. A Hi *ταπεινοῦ τελείου.*

Von der Willkür in der Vertauschung von Numerus und Person, wie sie bei ס hervortrat, finden sich bei כ nur ganz vereinzelte Spuren; so wenn er 23, 1, um dem Psalm zum Zwecke des Gemeindegottesdienstes eine grössere Allgemeinheit und Objektivität zu geben, die Konstruktion ändert und übersetzt *dominus qui pavit populum suum in deserto, non deest eis quicquam;* oder 42, 7 *propterea recordabuntur tui qui habitant ad ulteriorem ripam terrae Jordanis.* — Auch ergänzt er der Deutlichkeit halber hin und wieder das Suffix, aber lange nicht so häufig wie Oס, auch seltener als Hi. Von den willkürlichen Aenderungen und Verkürzungen des Syrers hat er sich ganz frei gehalten, und auch in seinen Umschreibungen ist das schwierige Wort des hebräischen Textes in der Regel noch wiederzuerkennen. Die hebräische Sprache versteht er, wie sich erwarten lässt, unendlich viel besser als ס, auch besser als O, und wo er unsicher ist, begeht er keine Gewaltstreiche, wie ס so oft, sondern legt die verschiedenen Auffassungen zur Auswahl vor.

In Bezug auf Umschreibungen, von denen sich der Syrer verhältnissmässig frei hielt, nimmt sich כ nun freilich ausserordentlich grosse Freiheit, besonders bei schweren Psalmen und da, wo seine dogmatischen Anschauungen ihm wörtliche Uebertragung verboten. Er giebt ein Wort durch zwei wieder, von denen das erste oft den eigentlichen, das zweite den übertragenen Sinn ausdrückt. 8, 2 אדיר *excelsum et laudabile.* 73, 12 חשׂגו חיל *assecuti sunt robur acquisiverunt divitias.* In diesen sehr häufig vorkommenden doppelten Uebersetzungen verbirgt sich zuweilen eine zweite Lesart, vgl. den Apparat. — Zur Verdeutlichung ergänzt כ oft Worte, welche zum Theil den Sinn der dichterisch gedrungenen Sprache richtig wiedergeben, zum Theil aber auch eigenthümlich beschränkte Auffassung und engen Horizont des Uebersetzers bekunden. 2, 2 על ר״ר ג׳ *ut deficiant a domino et certent cum Messia eius.* V. 6 על צירן *et constitui eum super Sion.* 2, 3 die direkte Rede wird angekündigt durch *dicunt;* dies sehr

oft. 7, 12 זעם + *adversum impios.* V. 13 ישׁוב + *ad timorem eius.* V. 14 לדלקים + *iustos.* 13, 4 *inlumina oculos meos* + *lege tua.* 36, 3 לשׂנא + *doctrinam.* Beliebt sind auch Deutungen und Ergänzungen aus der alten Geschichte .vgl. 18, 26. 27 *cum Abraham, qui repertus est pius coram te multiplicasti pietatem, et cum semine eius Isaac, qui fuit perfectus in timore tuo, perfecisti verbum voluntatis tuae; cum Jacob, qui ambulavit in puritate coram te — elegisti filios eius de cunctis populis et segregasti semen eius ab omni profano. Cum Pharaone et Aegyptiis, qui cogitaverunt cogitationes malas adversum populum tuum Israhel — conturbasti eos in cogitationibus.* — Während in diesen Ergänzungen das betreffende hebräische Wort doch grösstentheils genau übersetzt ist und nur einen Zusatz erfahren hat, zeigen andere Stellen schon freiere Umschreibungen. 2, 7 *dilectus sicut filius patri tu mihi mundus es ac si hodie creavissem te.* 4, 6 זבחו זבחי צדק *domate concupiscentias vestras et reputabitur vobis quasi sacrificium iustitiae.* 22, 21 מחרב *ab eis qui occidunt gladio.* 72, 7 עד בלי ירח *donec exstinguantur* (vgl. O) *qui colunt lunam.* — Sehr geflissentlich löst er Bilder auf. 18, 17 ימשׁני ממים רבים *et eripuit me de populis plurimis* vgl. 69, 2 מים *castra peccatorum*. Dass die Himmel reden können, vermag seine Phantasie nicht zu erfassen; er übersetzt daher 19, 2 *qui suspiciunt coelum enarrant gloriam domini et opera manuum eius adnuntiant qui speculantur in aëra,* vgl. 69, 35 *laudent eum angeli coeli et qui inhabitant terram.* 49, 3 sind ihm Reiche und Arme *mundus et profanus* u. s. w.

Diese prosaische Exegese, welche dem Fluge des Dichters nicht mehr zu folgen vermag, übt besonders da ihren Einfluss aus, wo Aussprüche über göttliches Wesen oder Thun zu übersetzen sind. Aus Scheu, die göttliche Majestät zu verletzen, werden die kräftigen Ausdrücke des Dichters abgeschwächt und die Plastik des Originals zeigt in der Uebertragung die Blässe des Gedankens. 5, 7 [יתעב] ירחק. 9, 7 נתשׁת *deseruisti ne habitarentur.* 7, 13[b] *arcus eius intentus et paratus* (um keine entwürdigende Thätigkeit von Gott auszusagen). 10, 14 ראיתה *notum est apud te.* 10, 12 נשׂא ידך *confirma iusiurandum manus tuae.* 10, 15[b] *requirantur im-*

pietates eorum nec reperiantur. 39, 14 'ג חשׁע *dimitte me et abibo.* 44, 24 חישׁן *eris sicut homo dormiens.* 50, 12 אם ארעב *si venerit tempus oblationis jugis.* Vgl. V. 13 mit Verkehrung des ursprünglichen Sinnes: *inde a die destructionis domus sanctuarii non accepi carnem immolationis pinguium et sanguinem hircorum non fuderunt sacerdotes coram me.* 65, 7[a] *qui praeparat cibaria ibicibus montium.* Hierher gehört, dass 8, 6 אלהים durch *angeli* wiedergegeben wird (wie Oס), dass 11, 4 nicht Jhvh. in seinem heiligen Tempel ist, sondern sein Wort; ebenso 14, 5 *verbum domini in generatione iustorum.* 16, 8 *posui verbum domini in conspectu meo semper.*

Diese Substituirung des Wortes Gottes an die Stelle Gottes selbst ist theologisch äusserst interessant, kann jedoch hier, wo es nur darauf ankommt, zum Zweck der Textkritik die Methode des Uebersetzers festzustellen, nicht eingehender untersucht werden. Es ist nur noch zu bemerken, dass die Bezeichnungen Gottes als eines Felsen, einer Burg, eines Rettungshornes ängstlich gemieden und durch mehr oder minder freie Umschreibung wiedergegeben werden. Nur das Prädikat מגן macht sonderbarer Weise hiervon eine Ausnahme und wird wörtlich durch תריסא übersetzt. Nach diesem System lautet z. B. 18, 3 in der Uebersetzung: *dominus fortitudo mea et fiducia mea et liberans me, Deus qui complacuit sibi in me; adduxit me ad timorem suum; scutum meum quoniam a praesentia eius datur mihi fortitudo et salus super inimicos meos, fiducia mea.* V. 11 *et apparuit in robore suo super Cherubim veloces et adduxit potentiam super alas turbidinis.*

Es ist klar, dass auf diese Weise gerade die echt dichterischen Stellen ihre eigenthümliche Färbung vollständig einbüssen und dass ihre Schönheit in der Uebertragung kaum wiederzuerkennen ist. So charakteristisch dies für die Zeit ist, in welcher die Uebersetzung entstand, und so wenig angenehm dieser nüchterne Rationalismus berührt, so ist doch auf der anderen Seite nochmals darauf hinzuweisen, dass für unsern Zweck, nämlich für die Prüfung des dem Chaldäer vorliegenden hebräischen Textes, hierdurch kein sonderlicher Nachtheil herbeigeführt worden ist. Bei einiger Uebung ist

es nicht schwer, festzustellen, welche Lesart jene Paraphrasen bezeugen. Auch darf nicht vergessen werden, dass diese umschreibende Uebersetzung nur an verhältnissmässig wenigen Stellen überwuchert, nämlich da, wo theologische Aengstlichkeit ihren Einfluss übte, wie ψ 18. 45, oder wo Kürze, Knappheit und Dunkel der hebräischen Diktion eine wörtliche Uebertragung unverständlich zu machen drohten. — Wo es nöthig scheint, wird im Apparat selbst auf anderes hierher Gehöriges Rücksicht genommen werden.

Für die Uebersetzungsmethode von Aquila (A), Symmachus (Σ), Theodotion (Θ), der Quinta (E), Sexta (S), Septima (Z) u. s. w. ist auf die Untersuchungen Field's in den Prolegomena zu verweisen.

(Fortsetzung folgt.)

Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium.

Von

Prof. Dr. H. **Holtzmann.**

4.

Die Frage nach der Echtheit.

Gleichzeitig mit unseren drei Artikeln brachten die „Theologischen Studien aus Württemberg“ (II, 1881, S. 186f.) eine Arbeit über „das Verhältniss zwischen dem Evangelium Johannis und den johanneischen Briefen“ von F. Roos, welche sich mit jenen insofern berührt, als die oben (S. 144) besprochene, aber zurückgewiesene Möglichkeit, alle sachlichen Differenzen beider Schriftstücke auf die Verschiedenheit des Standpunktes, welchen der Verfasser einnimmt, zurückzuführen, zum Fundamente einer Beweisführung erhoben wird, die nicht bloss auf die Identität des beiderseitigen Verfassers, sondern geradezu auf die Abfassung auch des Briefes durch den ephesinischen Johannes selbst, also nach traditioneller Annahme durch den Apostel, gerichtet ist. Zugegeben werden nämlich theils kleine Verschiedenheiten in der Handhabung der Worte und Ausdrücke, wie dass *αἴρειν* Joh. 1, 29 (36) Tragen, 1. Joh. 3, 5 Wegnehmen heisst (S. 201), theils die durchgehende Differenz der abstrakten und begrifflichen Redeweise des Briefes gegenüber der farbigen und bilderreichen Sprache des Evangeliums (S. 198). Es sind namentlich die Begriffe *φῶς* und *ζωή*, welche im Briefe die ganze Ausführung beherrschen, im Evangelium aber nur an einzelnen

Stellen bedeutsamer hervortreten (S. 193), und zwar so dass sie nur im Prolog an den theoretischen Ton des Briefes erinnern, sonst aber durch ihre Beziehung auf Heilung des Blindgeborenen hier, auf Auferweckung des Lazarus dort eine viel weitergehende Bedeutung erlangen (S. 199 f.). Daraus wird geschlossen, dass im Briefe wie im Prologe der Evangelist das Wort führe und seine allgemeinen Schlüsse ziehe aus den im Evangelium sachlich authentisch, wenn auch dem Ausdrucke nach vielfach frei wiedergegebenen Reden Jesu (S. 202. 206). Gerade aus dem bei aller Uebereinstimmung auch wieder mannigfach ungefügen Verhältnisse, in welchem Evangelium und Brief zu einander stehen, ergiebt sich für unseren Kritiker somit um so schlagender die Echtheit beider. Eben unter dieser Voraussetzung, und nur unter ihr, „stehen Evangelium und Brief in einem ganz naturgemässen Verhältniss zu einander" (S. 206). Die Reden Jesu im Evangelium verwandeln sich in die Betrachtungen des Briefstellers, „indem sie theils aus der bildlichen Form in eine unbildliche, theils aus der konkrete Beziehungen enthaltenden in eine mehr prinzipielle allgemeine Fassung gebracht worden sind" (S. 203). „Die Briefe Johannis und die Ausführung im Prolog zeigen, wie derselbe Verfasser das Lebensbild Jesu nach dieser von ihm besonders aufgefassten Seite sich innerlich angeeignet, seine Erkenntniss davon denkend verarbeitet, formal weiter gebildet und davon die Anwendung für die Bedürfnisse und Verhältnisse der christlichen Gemeinde gemacht hat" (S. 207). Aber auch die Verschiedenheiten in der Christologie selbst erklären sich ganz von selbst „daraus, dass das Evangelium in die Vergangenheit, das Erdenleben Jesu Christi zurückversetzt, die Briefe aus dem gegenwärtigen Stande der Christengemeinde heraus, wie er durch die Erhöhung Christi geworden ist, reden" (S. 197). Daher dort Alles göttlich und menschlich zugleich, hier der Eindruck des Göttlichen überwiegend ist (S. 196. 204 f.)

Das Alles ist nicht neu, wie zunächst eine gedrängte Uebersicht über die Kritik unseres Briefes erweisen wird. Derselben lag von vornherein eine Doppelfrage zur Beantwortung vor: erstens ob der Briefsteller der Evangelist,

zweitens ob er auch der Augenzeuge, der Apostel, überhaupt der noch bis um die Wende des Jahrhunderts in Ephesus lebende Johannes ist. Es zerfällt somit die Geschichte der Kritik des Briefes in drei Stadien, insofern zuerst von der zugestandenen Echtheit des Evangeliums aus gegen die Echtheit des Briefs (ältere Theologen), dann von der zugestandenen Identität der Verfasser gegen die Echtheit beider Schriften (Bretschneider) argumentirt, endlich aber geradezu die Existenz eines zweiten Pseudo-Johannes behauptet wurde (die Tübinger).

Nachdem Joseph Justus Scaliger erstmals alle drei Briefe dem Apostel Johannes abgesprochen hatte, gingen Samuel Gottlieb Lange,[1] Horst[2] und Cludius[3] speziell von der Ansicht aus, der Verfasser des Briefes habe den Evangelisten nachahmen wollen. Den Beweis dafür fand man in dem behaupteten Mangel an allem individuellen und okalen Gepräge, womit die Eigenthümlichkeit unseres Schriftstückes verkannt, und der Maassstab der paulinischen Briefe vorschnell an dasselbe angelegt war. Daneben wollte man, wie später auch Eichhorn und Ewald, Spuren von Altersschwäche im Briefe finden. Aber das scheinbar Tautologische gehört überhaupt zur johanneischen Schreibart (vgl. S. 130), und wer hätte denn darauf ausgehen sollen, gerade den altersschwachen Johannes nachzuahmen, wer es vermocht, sich in seine Altersschwäche glücklich hineinzuphantasiren?

Nachdem diese älteren Zweifel von C. F. Fritzsche, Bertholdt und Lücke mit leichter Mühe beseitigt worden, richtete Bretschneider[4]) seine aus der Kritik des vierten Evangeliums bekannten Angriffe auch gegen den Briefsteller. Hauptargument ist auch hier die 1. Joh. 1, 1—3 vorausgesetzte Logoslehre. Wie sie so führe gleichfalls schon an den äussersten Rand des apostolischen Zeitalters der Kampf gegen den Doketismus. Ausserdem sei der Verfasser des

---

1) Die Schriften Johannes, des vertrauten Schülers Jesu, III, 1797, S. 4 f.

2) Henke's Museum für Religionswissenschaft, I, 1803, S. 66. 87.

3) Uransichten des Christenthums, 1808, S. 52f.

4) Probabilia, 1820. S. 166 f.

ersten Briefes identisch mit dem des zweiten und dritten. Dieser aber nenne sich Presbyter. Ihm, dem Presbyter, schrieben daher ausser dem Genannten auch Paulus und Andere den Brief zu.

Nachdem Weber (1823) und Lücke (1825) gegen Bretschneder's Behandlungsweise des Briefes geschrieben hatten, sprach De Wette schon 1826 wieder den Zweifeln an der Echtheit desselben jegliche Bedeutung ab.[1] Ausserdem verrieth sich auch hier das eingeschüchterte kritische Bewusstsein in dem Hervortreten von Theilungshypothesen, die sich an Christ. Herm. Weisse's Bearbeitung der Evangelienfrage anschlossen. Diesem Gelehrten, mit welchem auf dem betreffenden Punkte Tobler[2]) mannichfach, Freytag[3]) fast ganz übereinstimmt, stand nämlich der erste johanneische Brief unantastbar fest, und von seiner Grundlage aus suchte er eine Scheidung von Echtem und Unechtem im Evangelium durchzuführen.[4]) Es ist somit lediglich eine, von entgegengesetztem, nämlich rein apologetischem Standpunkte unternommene Modifikation eines schon dagewesenen Experimentes, wenn heute Roos ebenfalls vom Briefe ausgeht, um im Evangelium zwar nicht Johanneisches und Unjohanneisches schlechtweg, aber doch die persönliche Dogmatik des Johannes und die Christustradition, deren Träger er war, auseinanderzuhalten. Es ist jetzt nicht unsere Absicht zu wiederholen, was gegen eine derartige Verwendung des Briefes schon Lücke[5]) und Hilgenfeld[6]) bemerkt haben, wie wir uns hier überhaupt auf die grosse Johannesfrage selbst in keiner Weise einlassen können. Begreiflicher und einfacher fand man es, wenn doch einmal die zwei

1) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung, II, S. 332.

2) Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannesfrage insbesondere, 1858, S. 125.

3) Die heiligen Schriften des N. T. 1861, S. 284f.

4) Evangelische Geschichte, 1838, I, S. 96f.; II, S. 183f.; Philosophische Dogmatik, I, 1855, S. 152f.; Die Evangelienfrage, 1856, S. 16f. 111f. 127.

5) Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes, 3. Aufl. I, S. 141f.

6) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859, S. 411f. 424f.

Schriften unter zwei Verfassern vertheilt werden sollten, jedem derselben eine ganze zuzutheilen. Diess der Standpunkt von Baur,[1]) Planck,[2]) Volkmar,[3]) Strauss,[4]) auch von Davidson[5]) und Hoekstra, welcher im Briefe eine nachträgliche Korrektur des Logosgedankens, ein Gegengewicht gegen die christologische Spekulation des Evangeliums erblickte.[6]) Trat er damit auf die Seite des Begründers der Tübinger Schule, welcher stets die Priorität des Evangeliums vor dem Briefe behauptet hatte, so wollte Hilgenfeld umgekehrt im Briefe den Uebergang von der Apokalypse zum Evangelium nachweisen, ja er ist von seiner ursprünglichen Ansicht, wonach zwei Verfasser anzunehmen,[7]) zuletzt zu der Voraussetzung eines einzigen Pseudojohannes vorgeschritten,[8]) während umgekehrt Zeller, der zuerst wie K. R. Köstlin[9]) und Georgii[10]) letztere Position eingenommen hatte,[11]) später die Einheit mit der Zweiheit vertauschte,[12]) wie diess dem Verfasser gegenwärtiger Artikel ebenfalls begegnet ist.[13])

Indem wir bezüglich des Prioritätsstreites auf VII, S. 700 und bezüglich des Identitätsstreites auf VIII, S. 128 verweisen, wo der Stand beider Fragen genauer bezeichnet ist, begnügen wir uns bezüglich des Streites über die Echtheit in dem engeren Rahmen, darin sich unsere Abhandlung bewegt, da-

---

1) Kritische Untersuchungen über die Evangelien, 1847, S. 350. Theol. Jahrbücher, 1848, S. 293f. 1857, S. 315f.

2) Ebend. 1847, S. 468 f. 473.

3) Religion Jesu, S. 415.

4) Leben Jesu, 1864, S. 63.

5) Introduction to the study of New Testament, 2. ed. 1882, II, S. 235f.

6) Theologisch Tijdschrift, I, 1867, S. 137 f. Vgl. S. 150. 168 f.

7) Theol. Jahrb. 1855, S. 471 f. Evangelium und Briefe Joh. 1849, S. 322 f. Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1859, S. 426 f.

8) Einleitung in das N. T. S. 682 f. 737 f.

9) Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Joh. 1843, S. 3f.

10) Theol. Jahrbücher, 1845, S. 9.

11) Ebend. 1842, S. 81f. 89. 700f. ist diess stillschweigend vorausgesetzt.

12) Ebend. 1845, S. 78f. 588f. 1847, S. 137.

13) Bibel-Lexikon, III, 1871, S. 350f.

mit, die Unlösbarkeit aller sog. Einleitungsfragen für den traditionellen Standpunkt zu behaupten.

Zunächst hat man unter Voraussetzung der apostolischen Echtheit von Evangelium und Brief sich bemüht, die Entstehungsverhältnisse des letzteren klarzulegen. Diejenigen, welche eine mit dem Evangelium gleichzeitige Abfassung vertheidigen (S. 152), nehmen in der Regel auch die gleiche Oertlichkeit für Abfassung beider Schriften an, nämlich Ephesus. Nur Wenige folgen einer anderen Tradition, und lassen Evangelium und Brief etwa um 95 in Patmos geschrieben sein, weil Johannes im 14. Jahre des Domitian dahin verbannt war.[1]) Hug findet diese Lokalität insonderheit darum passend, weil der Verfasser im zweiten und dritten Brief sagt, er wolle nicht mit Tinte und Papier schreiben. Hieraus schliesst dieser Gelehrte auf einen Mangel an Schreibmaterial auf jener öden Insel.[2]) Aber abgesehen von den Voraussetzungen, welche hier bezüglich der Apokalypse mit unterlaufen, und davon, dass die Gleichzeitigkeit des ersten Briefes mit dem zweiten und dritten blosse Behauptung ist, sagt der Verfasser von 2. Joh. 12; 3. Joh, 13 nicht, er könne nicht mehr schreiben, sondern er wolle nicht. Auch hätte er dann, trotz des Papiermangels, in Patmos richtig alle seine Werke geschrieben. Warum denn keins auf dem Kontinent, wo er wenigstens Tinte und Papier genug hatte? Da der erste Brief überdiess keine Andeutung über irgend welche bedrängte Lage giebt, hält man jetzt gemeinhin dafür, dass er entweder von einer Missionsreise aus nach Ephesus oder lieber von Ephesus aus als encyklisches Schreiben an mehrere, dem Verfasser befreundete Gemeinden Kleinasiens gerichtet sei.[3]) Auch Neander nennt ihn ein „Cirkular-Pastoralschreiben".[4]) In der That hat dieser Brief mit allen katholischen einen encyklischen Charakter gemein, mit welchen

1) Hug, Ebrard, Haupt, S. 314f.

2) Einl. in das Neue Test. 3. Aufl. II, S. 259f.

3) Feilmoser, Maier, Huther, Braune, Rothe, Bleek, S. 686. Beides zusammen bei Guericke: Neutestamentliche Isagogik, 3. Aufl. S. 470.

4) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 5. Aufl. S. 490.

er ohnediess schon die nachpaulinische Zeit und den polemischen Zug gegen den Antinomismus theilt.

Gleichwohl soll er noch in das apostolische Zeitalter gehören; man wollte in der „letzten Stunde“ (2, 18) eine Anspielung auf das Ereigniss vom Jahre 70 finden.[1]) Aber die Johanneische Eschatologie steht breits ausserhalb aller Beziehungen zur Zerstörung Jerusalems, und nach demselben Kanon müssten auch die Pastoralbriefe (1. Tim. 4, 1; 2. Tim. 3, 1) sich auf die Zerstörung Jerusalems beziehen. Dass letztere speziell im Brief gar nicht erwähnt wird, war für Andere, die einer entgegengesetzten Schlussweise huldigten,[2]) Grund zu gleichen Annahmen. Aber das Judenthum liegt eben überhaupt weit hinter der johanneischen Schriftstellerei. Die meisten Apologeten lassen den Brief daher mit Guericke[3]) erst gegen die Neige des Jahrhunderts entstanden sein, als ein Vermächtniss an die christliche Umgebung des Johannes, welcher dieselbe darin mit einer letzten schriftlichen Anrede bedacht habe, in die er alle beweglichen und erfassenden Gewalten des Evangeliums zusammenfassen wollte: eine Aufstellung, welche immerhin vor der Annahme gleichzeitiger Entstehung beider Schriften Vieles voraus hat (vgl. S. 152), aber in dem Augenblicke unhaltbar wird, da die Differenz der Gedankenwelt in ihrem ganzen, nicht etwa bloss in dem von Roos angenommenen Umfange zum Bewusstsein gekommen ist (S. 139f.). Als Zeit der Abfassung giebt neuestens Davidson etwa 130 an.[4])

Den Leserkreis hat schon die alte Kirche seit Clemens von Alexandrien dahin bestimmt, dass sie den Brief als einen katholischen, d. h. als eine Schrift fasst, die sich in Briefform an die ganze Kirche richtet. „Angeredet ist die Gesammtheit der kirchlich Gläubigen ohne irgend welche Beschränkung. Diese Annahme allein entspricht der losen Briefform, wie dem Inhalte des Schriftstücks etc. Dennoch hat es nicht

---

1) Grotius, Hammond, Lange, Michaelis, Hänlein, Düsterdieck: Die drei johanneischen Briefe, I, S. CIII.

2) Ziegler, Fritzsche, Henke's Museum, III, 1, S. 109f.

3) S. 472f.

4) S. 244.

an Versuchen gefehlt, spezielle Leserkreise ausfindig zu machen, wobei es schon um der Verbindung des Briefes mit den Evangelium, dann auch um seines ersten Hervortretens bei Polykarp und Papias, endlich um der darin bekämpften Gnosis willen, am nächsten lag, an Kleinasien zu denken, sei es an eine einzelne Gemeinde wie Ephesus (Hug), sei es an einen ganzen Kreis von Gemeinden (Lücke und Davidson),[1]) sei es an alle (Huther). In Wahrheit führen die erwähnten Motive nur auf eine Abfassung in Kleinasien; angeredet aber wird die ausserkleinasiatische Christenheit, welcher im Briefe das vierte Evangelium und seine Gedankenwelt annehmbar gemacht werden soll (S. 145. 340 f.).

Als einfach veraltet und schon um der Schlusswarnung willen unmöglich (vgl. S. 335) dürfen ohne Weiteres die Hypothesen bezeichnet werden, welche den Brief an Judenchristen gerichtet sein liessen, die man entweder in Syrien überhaupt,[2]) in Palästina insbesondere[3]) oder in Parthien[4]) suchte. Letztere Hypothese, welche in besonders abenteuerlicher Form bei Paulus Vertretung fand[5]), ist zwar an sich hinfällig — was sollte ein griechischer Brief dort ausrichten? —, gründet sich aber auf die seit Augustinus (Quaest. evang. 2, 39) vielfach in der abendländischen Kirche wiederkehrende Aufschrift ad Parthos. Dieselbe hängt nach herkömmlicher Meinung mit *παρθένος* zusammen und soll sich nach Gieseler[6]) und Lücke[7]) auf den bei Epiphanius, Augustinus u. s. w. begegnenden jungfräulichen Charakter und Beinamen seines Verfassers beziehen, nach Hilgenfeld[8]) dagegen Verstüm-

1) Wolf (Commentar S. 8) denkt an die sieben Apok. 1, 11.

2) Zuletzt so Wittichen: Der geschichtliche Charakter, S. 71.

3) Benson: Paraphrases and notes on the three epistles of St. John, 1749.

4) Von Grotius bis Guericke, S. 470.

5) Die drei Lehrbriefe des Johannes. Mit exegetisch-kirchenhistorischen Nachweisungen über eine magisch-persische Gnosis, gegen welche diese Briefe gerichtet waren, 1829.

6) Kirchengeschichte, 4. Aufl. I, S. 139.

7) S. 52 f. Ebenso Davidson, S. 245.

8) S. 682. Ebenso Thoma: Genesis des Johannes-Evangeliums, 1882, S. 812.

melung von πρὸς παρθένους sein, was an die jungfräuliche Christenheit Apoc. 14, 4 erinnert. In der That findet sich beim alexandrinischen Clemens die Unterschrift ad virgines wenigstens für den zweiten Brief, von dem sie durch irgendein Missverständniss zum ersten aufgerückt sein soll.[1]) Die Tübinger Schule hat den seltsamen Titel sogar für die von ihr statuirten montanistischen Tendenzen verwerthet, aus deren Zusammenhang der Brief erklärt werden wollte. Unter den 5, 16 erwähnten Todsünden zählte der Montanismus Mord, Abgötterei, Unkeuschheit auf. Den Mord fand man 3, 15, die Abgötterei 5, 21 und der Adresse „an die Jungfrauen" gab man eine Beziehung auf die (negirte) Unkeuschheit.[2]) Freilich bilden nach Tertullian (de pud. 19) nicht bloss jene drei Artikel die Kategorie der Todsünden, sondern gehören auch homicidium, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei hierher; und so gilt die Hypothese vom Montanismus in unserem Briefe als im Allgemeinen widerlegt (vgl. S. 339).[3]) Die Adresse an die Parther aber weist wohl darauf hin, dass der Brief als ein encyklischer πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους überschrieben worden ist, wie auch der Jakobussbrief bei Viktor von Capua eine ähnliche Ueberschrift trägt (ad dispersos).[4]) Aus der lateinischen Ueberschrift ad sparsos aber erklärt sich vorher noch das in einer Genfer Handschrift konservirte Missverständniss, als sei der Brief ad Spartos gerichtet gewesen; noch im heutigen Italienischen lautet das Partizip von spargere neben sparso auch sparto.

Ausserdem hat man aber auch von jeher aus dem Gesammteindruck des Briefs auf Leser geschlossen, welche den mündlichen Unterricht des Verfassers, mit dem sie in vertrautem Verhältniss stehen, bereits genossen haben und die

1) Hug, Braune, Huther, S. 31.

2) Planck: Theol. Jahrbücher, 1847, S. 469f. Baur: ebend. 1848, S. 322f. 1857, S. 331.

3) Durch de Wette, Huther, Hilgenfeld, Grimm: Theol. Studien und Kritiken, 1849, S. 295f.

4) Wetstein, Michaelis, Wegscheider: Einleitung in das Evangelium Joh. 1806, S. 37. So auch Mangold bei Bleek, S. 687.

er jetzt im Christenthum befestigen, vornehmlich aber vor Weltchristenthum und Antichristenthum bewahren wolle. Stets wird daher das Neue als bereits alt, die Unterweisung als schon bekannt, die Forderung als schon in Erfüllung begriffen behandelt. Gegenüber dem grundlegenden schöpferischen Charakter der paulinischen Briefe ist derjenige des ersten Johannesbriefes pflegender, erhaltender, erinnernder Natur.[1]) Die Veranlassung, sich mit solcher Rede an die Leser zu wenden, soll nun — nach der Ansicht der Mehrheit der Ausleger — in gewissen Gefahren gelegen haben, welche dem Christenstand der Leser drohten. Solche hat man zu konstruiren versucht aus den wenigen speziellen Beziehungen, welche unser Brief darbietet, und es ist dabei aufgefallen, dass sich hier nichts findet von Verfolgungen und Leiden, die etwa von aussen her droheten; wohl aber wird eine Reaktion des Bösen vorausgesetzt, welche aus dem eigenen Innern der Christenheit hervorgeht (S. 317f.). So sucht man denn seine Veranlassung insgemein in der Pastoralpflicht seines apostolischen Verfassers einerseits,[2]) in den sittlichen und religiösen Bedürfnissen des Leserkreises andererseits zu erkennen. „Der Standpunkt des ganzen Briefes ist der einer eindringenden Krisis, welche sich gegen die herrschende Halbheit und das Mischwesen in der Christenheit seiner Zeit richtet. In dieser Krisis bildet der sofort hervorgehobene Gegensatz zwischen der christlichen Gemeinschaft mit Gott und dem Weltleben das Hauptmoment. Beide werden einander schlechthin entgegengestellt."[3])

Auch diese Frage nach dem Zwecke haben wir jedoch schon berührt (S. 338) und nachgewiesen, dass eine auf die konkrete Sachlage, die hier vorausgesetzt wird, achtende Kritik sich vielmehr auf ganz andere Fährten gewiesen sieht, die weit über den, für einen Mann des apostolischen Zeitalters überschaubaren Horizont hinausführen und ein ganz neues, umfassenderes Interesse des Briefstellers darthun.

---

1) Haupt, S. 305.

2) Nach Wolf (S. 3) entstand der Brief geradezu aus „Anlass einer vorzunehmenden Kirchenvisitation".

3) Rothe, S. 11.

Nichts anders lautet der Befund, wenn wir nunmehr die Frage nach Inhalt und Anordnung berühren. Leicht zu erkennen sind zwar die Grundtöne, welche das Schreiben durchklingen: die Wirklichkeit und Leibhaftigkeit des in Christus erschienenen ewigen Lebens auf der einen, die durch die Gemeinschaft des Glaubens und der Heiligung bedingte Liebe als Kennzeichen aller Christen auf der anderen Seite. Dort Gott als das reine Licht und der Sohn, der fleckenlose und gerechte Heiland, als das Ur- und Musterbild der heiligen Liebe, hier die Unzertrennlichkeit von Glaube und Liebe, die Einheit der Gottes- und der Bruderliebe. An diesen Fäden spinnt sich Alles ab. Aber ein geordneter Gedankengang lässt sich nur auf Kosten der aus dem Herzen fliessenden Einfachheit und Ungezwungenheit der Ideenassociation nachweisen. Die aphoristische Redeweise des Briefes verbietet jede streng logische Gliederung. Der Verfasser denkt nicht dialektisch, wie Paulus, sondern contemplativ; er schreibt abgerissen, ohne ein Bedürfniss zu empfinden, die Verhältnisse der nur locker unter einander verbundenen Gedanken zu einander zu markiren. Was wir vor uns haben, ist „keine Abhandlung, keine beweisende und widerlegende Entwicklung, sondern eine Reihe von einzelnen unübertrefflichen Variationen über dasselbe Thema, die nur lose untereinander verschlungen sind.“ [1]) Bei unserem Briefsteller „kommt es nicht zu einer wirklichen, streng gegliederten Gedankenkette, sondern nur zu immer wieder erneuerten Ansätzen, für denselben Gedanken das treffende Wort zu finden. Die eigentliche Gedankenentwickelung fehlt ganz, und das, was wir im weiteren Sinne des Wortes so nennen dürfen, hat etwas Tautologisches, Wiederholendes, Einförmiges, nicht aus der Stelle Rückendes, Aphoristisches ..... Bei keinem neutestamentlichen Briefe ist es so gänzlich unmöglich, ihn zu disponiren.“ [2])

Bei diesem umsichtig abgewogenen Urtheil wird es sein Bewenden haben, wenn auch noch geraume Zeit über die Disposition des ersten Johannesbriefes als Doktorfrage behandelt werden mag. Früher (von Bengel bis auf Sander) ver-

1) Rothe, S. 13.
2) Rothe, S. 11f.

suchte man es besonders mit der trinitarischen Eintheilung. Auch noch Haupt dividirt eigentlich den ganzen Brief fortwährend mit drei bis in die kleinsten Untertheile hinein.[1]) Während Rickli Trinitarismus und Trichotomie wenigstens noch mit Bezug auf 1, 5—2, 11 durchzuführen versuchte,[2]) findet Späth,[3]) an die Ermahnung, sich zu erhalten in der Liebe des Vaters (2, 15—17), schliesse sich an die Warnung vor der Verleugnung des Sohnes (2, 18—28), endlich, was dem Lehrstücke vom Geist entsprechen würde, die Darlegung sich unbefleckt zu erhalten von dem Kainssinn der Welt (2, 29—3, 18). Die Haltlosigkeit und Willkürlichkeiten dieser und anderer Dispositionsversuche hat schon Luthardt treffend nachgewiesen.[4]) Die Unmöglichkeit seiner eigenen ist von Huther dargethan worden,[5]) welchem es sodann seinerseits beliebte, den Brief in drei Abhandlungen zu zerlegen: 1) Erweis der ζωὴ αἰώνιος ist περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί, gegenüber dem sittlichen Indifferentismus (1, 5—2, 28). 2) Nur ein gerechtes Leben in der Bruderliebe entspricht der Natur des Christen, welcher durch den Besitz der ζωή erneuert ist (2, 29—3, 22). 3) Der Glaube an Christus ist Grund des christlichen Lebens, die Verkündigung von ihm eine göttlich verbürgte.[6]) Am scharfsinnigsten und vielleicht mit der grössten Aussicht auf Erfolg haben Stockmeyer[7]) und H. Lüdemann[8]) die Aufgabe behandelt. Beide stimmen ungefähr in Folgendem überein. Der Brief will handeln von der Gemeinschaft der Christen mit Gott und untereinander, und zwar so, dass die Gemeinschaft mit Gott als durch diejenige mit Christus begründet erscheint, dagegen die Liebesgemeinschaft der Christen untereinander zur Folge hat. Dieser

---

1) Vgl. S. 304.

2) Johannis erster Brief erklärt und angewendet (1828).

3) Protestanten-Bibel, S. 899.

4) De primae Joannis epistolae compositione, 1860.

5) Die drei Briefe des Johannes, 4. Aufl. S. 7f.

6) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1873, S. 584f. Handbuch, S. 6f. 12f.

7) Die Structur des ersten Johannesbriefes, 1873.

8) Literarisches Centralblatt, 1874, Nr. 24.

Gedanke ist durchgeführt unter der wechselnden Beleuchtung gewisser Grundgegensätze, wie zunächst von φῶς und σκοτία 1, 5—2, 11 (darüber, dass hier in der That eine Gedankenreihe ausläuft, vgl. VII, S. 706 f.), von ψεῦδος und ἀλήθεια 2, 12—28 (auch hier wird in der Regel und wohl mit Recht ein Haltepunkt statuirt), der τέκνα θεοῦ und τέκνα διαβόλου 2, 29—3, 18, woran sich 3, 19—24 eine bis auf 2, 3 zurückgreifende Rekapitulation anschliesst. Dann folgt nach Lüdemann, 4, 1—5, 12 (Stockmeyer theilt dieses Stück wieder in 4, 1—13. 14—5, 12) die Ausführung des 3, 24 neu aufgetretenen Gegensatzes von πνεῦμα τῆς ἀληθείας und πνεῦμα τῆς πλάνης und wird als Unterscheidungsmerkmal der Glaube an Christi Mittlerschaft an die Hand gegeben.

Indessen bleibt es dabei. „Man kann über die Grenzen der Abschnitte, wenn man überhaupt solche fixiren will, rechten; es liegt in der Natur dieser johanneischen Darstellung in ineinandergreifenden Gedankenreihen, dass sich dieselben bald vorwärts bald rückwärts ziehen lassen“[1]). Es ist daher gleichviel, ob Düsterdieck, Hilgenfeld und Braune 2, Erdmann, Späth, De Wette, Wolf, Ewald, Huther 3, Baumgarten-Crusius, Davidson 4, Ebrard, Hofmann, Luthardt 5, Lücke sogar 8 Abschnitte annehmen.

Am leichtesten lassen sich Eingang (1, 2—4) und Schluss (5, 13 oder 18—21) unterscheiden. In der Mitte bewegen sich mancherlei mit einander eng verwandte Gedankenreihen auf und ab, welche in den Begriffen der Gerechtigkeit und der Liebe ihre Mittelpunkte haben; und zwar wird jene als sich mittheilendes Wesen Jesu Christi, diese als Gegenliebe gegen Gott aufgefasst, sodass in dem engen und unlöslichen Zusammenschluss alles lehrhaften und alles praktischen Inhalts des Evangeliums das Eigenthümliche dieses Briefs recht eigentlich zu suchen ist. Auf den allgemeinen Betrachtungen über den christlichen Stand und den damit verbundenen Segen der Sündenvergebung ruhen die Ermahnungen zur Treue, zur Dankbarkeit, zum Bestand im Glauben gegenüber den Irrlehrern. Als das zu bekämpfende Wesen des Anti-

1) Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861, S. 379.

christenthums erscheint daher auf der lehrhaften Seite die Leugnung der Messianität Jesu (2, 22; 4, 3. 15; 5, 1. 5. 10), speziell des im Fleisch erschienenen Messias (4, 2), auf der praktischen das Leben in Ungerechtigkeit (3, 4; 5, 17) und Lieblosigkeit (3, 15, 17; 4, 8. 20). Dagegen ist es das gläubige Bekennen des Namens Jesu und der gerechte Wandel im Licht, was dem Christen unerlässlich eignet.

Vergleicht man nun mit dieser, wenigstens im Grossen und Ganzen immer formlosen, undisponirbaren, nicht zu organisirenden Masse die fein durchgeführte Gliederung des Evangeliums,[1]) so kann doch wohl kein Zweifel darüber bestehen, dass dieses auf einen ganz anders arbeitenden, mit Vorliebe in planmässig festgestellten Geleisen sich bewegenden Geist hinweist. Dann kann aber aus demselben Grunde der Brief auch nicht dem Verfasser der gleichfalls sehr kunstvoll gruppirten Apokalypse zugeschrieben werden. Zwar schliessen sich die drei, vorzugsweise aber die zwei kleinen[2]) Briefe an die Apokalypse an, sofern auch diese Briefform trägt. Und wie sie der Irrlehre gegenüber zum Festhalten an dem Alten ermahnt (2, 25), so geschieht auch 1. Joh. 2, 7 f. Ja wenn der Briefsteller seine Leser als τεκνία anredet (2, 12. 13. 18. 28; 3, 7; 5, 21), so thut er diess vielleicht in der Rolle derselben Autorität, die sich in den apokalyptischen Briefen an die Gemeinden wendet und in den beiden kleinen Johannesbriefen den Titel ὁ πρεσβύτερος führt. Aber wie das Evangelium, so unterscheidet sich auch der Brief nach Sprache und Gedankenkreis gänzlich von der Apokalypse. Es ist durchaus nicht im Geiste dieses Buches, welches durchgängig auf Ausdauer und Standhaftigkeit dringt, den Kampf des Christen mit der Welt im Stadium der Unentschiedenheit vor Augen hat und auch vom Verlassen der rechten Liebe, Lauwerden und Rückfall weiss, wenn hier mit dem „Ausgottsein“ Alles schon entschieden ist und jegliches Thun

---

1) Vgl. „Ueber die Disposition des vierten Evangeliums.“ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 257 f.

2) Vgl. Wieseler: Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift und des Urchristenthums, S. 114.

einfach der eigenen Herkunft folgt.[1]) Die Vorstellung des eifrigen Gottes der Zornschalen und der Racheengel weicht hier dem Begriffe Gottes als der reinen Liebe (4, 8. 16). An die Stelle der apokalyptischen Strafgerichte über die Welt tritt hier der Sieg des Christenthums über die Welt (1. Joh. 4, 4; 5, 4), wenngleich „der Tag des Gerichts" (4, 17) nicht fehlt. Anstatt endlich des römischen Weltreiches tritt hier die christliche Irrlehre als die antichristliche Macht hervor (2, 18. 22; 4, 3), was die letzte Phase der Ausbildung der antichristlichen Idee im N. T. darstellt.[2])

Wer er auch sonst gewesen sein mag, so muss nun aber der ephesinische Johannes unter allen Umständen für den Verfasser der Apokalypse gehalten werden. Name ihres Verfassers, Ort und Zeit der Abfassung, Tradition — Alles verlangt unabweislich eine solche Kombination, und so werden denn auch von Roos im Interesse der johanneischen Abstammung des Briefes Parallelen zu letzterem aus der Apokalypse gesammelt (S. 195 f.). Was er aber findet, sind in Wahrheit nur wieder Parallelen des Briefes zum Evangelium, die viel besser seinem Verzeichniss von nach Inhalt und Form übereinstimmenden Stellen dieser beiden Schriften (S. 188 f.) hätten eingefügt werden können. Oder liegt es nicht näher zu 2, 7. 8; 3, 11. 23, wie oben (VII. S. 698 f. 706) geschehen, Joh. 13, 34; 15, 10, 12 zu citiren, als die „erste Liebe" Apoc. 2, 4? Die Betonung des Heilswerthes des Blutes Christi 1, 7 hat in Apoc. 1, 5 keine genauere Parallele als in zahlreichen Stellen der Synoptiker, der paulinischen und der katholischen Briefe, und speziell zum Blute des Lammes Apoc. 7, 14; 12, 11 steht allenfalls Joh. 1, 29. (36), nicht aber 1. Joh. 2, 2 in Beziehung. Eine gewisse Verarbeitung von Bildern und Begriffen der Apokalypse im vierten Evangelium hat gerade diejenige kritische Schule, welche bezüglich der Abfassung beider Schriften den disjunktiven Kanon feststellte, immer angenommen, und in diesem Sinne, d. h. also, so dass vorher noch auf Joh. 16, 33 ver-

---

1) Gass: Geschichte der Ethik, I, S. 40.

2) Hilgenfeld: Einleitung, S. 692. Unnütze Gegenrede bei Huther (S. 29), die nicht einmal den disjunktiven Kanon zu würdigen weiss.

wiesen wird (VII. S. 697), kann das schon längst von Zeller wohl beachtete[1]) νικᾶν 1. Joh. 2, 13. 14; 4, 4; 5, 4. 5 verglichen werden mit Apoc. 2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21; 12, 11; 15, 2; 21, 7. Am wenigsten aber sollte mit dem „Gesehenhaben mit Augen" 1. Joh. 2, 1. 2 das visionäre εἶδον Apoc. 1, 17; 14, 14 zusammengehalten werden. So bleibt als Berührungspunkt einzig und allein ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν 1. Joh. 3, 2 übrig, sofern es erinnert an Apoc. 22, 4 ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. Darüber aber ist schon oben (S. 144) bereits das Nöthige gesagt.

Uebrigens hat der Briefsteller nicht etwa bloss die Apokalypse, sondern fast die ganze neutestamentliche Literatur gekannt. Wir weisen namentlich hin auf:

1) die synoptischen Schriftsteller.[2]) Man vergleiche:

1, 1—4.	Luc. 1, 1—4.
(ἀπ' ἀρχῆς, τοῦ λόγου, γραφεῖν).[3])	
1, 1 ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν.	Luc. 24, 39 ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε.[4])
2, 7 ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.	Mat. 5, 43 ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥήθη, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου.
2, 12 ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι.	Mat. 9, 2. 5; Marc. 2, 5. 9; Luc. 5, 20; 7, 47. 48.
2, 19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν.	Act. 20, 30 ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται.
3, 15 πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.	Mat. 5, 21 ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις οὐ φονεύσεις. Mat. 5, 22 πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

1) Theol. Jahrb. 1842, S. 700. 712.

2) D. Schulze: Der schriftstellerische Werth und Charakter des Johannes, S. 235 f.

3) Hoekstra, S. 144.

4) Huther, S. 43.

3, 22 *ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ.*	Mat. 21, 22 *πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε .... λήμψεσθε.*
5, 3 *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν.*	Mat. 11, 30 *τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.*
3. Joh. 7 *μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν.*	Mat. 10, 8 *δωρεὰν δότε.*
3. Joh. 10 *οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει.*	Mat. 23, 13 *ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.*

2) Die Paulusbriefe. Man vergleiche:

1, 7 *ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν.*	Eph. 5, 8 *ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε.*
τὸ αἷμα Ἰησοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.	Hebr. 9, 14 *τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων.*
1, 9 *πιστός ἐστιν ἵνα ἀφῇ ... καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς.*	1. Thess. 5, 24 *πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς ὃς καὶ ποιήσει.*
2, 17 *ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ.*	1. Kor. 7, 31 *παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.*
2, 19 *ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν.*	1. Kor. 11, 19 *δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.*
2, 20 *ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντα.*	1. Kor. 2, 12 *ἐλάβομεν τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν.*
2, 28 *ἵνα ἔχωμεν παῤῥησίαν.*	Eph. 3, 12 *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παῤῥησίαν.*
3, 2 *οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα.*	Kol. 3, 4 *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ ἡ ζωὴ ἡμῶν τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.*

3, 8 ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (dazu 4, 2 ἐν σαρκί).	1. Tim. 3, 16 ἐφανερώθη ἐν σαρκί.
3, 21 παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν.	Hebr. 4, 16 προσερχώμεθα οὖν μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος.
3, 22 τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ.	1. Tim. 5, 4 ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.
3, 24 ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.	Röm. 8, 9 εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. 2. Kor. 1, 22 ὁ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.
4, 1 δοκιμάζετε τὰ πνεύματα.	1. Thess. 5, 21 πάντα δοκιμάζετε.
4, 9 ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.	Röm. 5, 8 συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν.
5, 21 τεκνία, φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων.	1. Kor. 10, 14 ἀγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας.
2. Joh. χάρις, ἔλεος εἰρήνη. =	1. Tim. 1, 2; 2. Tim. 1, 2; Tit. 1, 4.

In einem Briefe, welcher so ganz auf paulinischer Grundlage fusst, wird man die Annahme, dass die Aussagen von 1, 9; 2, 2 wenngleich zunächst auf Clem. ad Kor. 27, 1 (vgl. oben S. 151), so doch schiesslich auf Röm. 3, 25. 26 zurückgehen (vgl. VII, S. 701), nicht beanstanden. Dazu kommen noch mancherlei andere Momente des Lehrbegriffes. Wer schreiben konnte, ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν (3, 1), dem war die paulinische Begriffswelt geläufig, insonderheit der Römerbrief (5, 8;

8, 17) gegenwärtig. Auch als Erweisung einer wesenhaften Gotteskindschaft (5, 1. 4) ist der Glaube das Gebot Gottes nach seiner theoretischen Seite (3, 23), und dieser Glaube hat nicht nur das innere Zeugniss der Gewissheit, sondern auch das ewige Leben in sich (5, 10. 13). Der Gegenstand dieses Glaubens aber ist bereits bestimmt durch die Lehre von der Gottheit Christi (1, 1. 2; 2, 3. 14), mit welcher sich unser Verfasser an den späteren Paulinismus der Hebräer- und Kolosserbriefe, ja direkt an den Monarchianismus des zweiten Jahrhunderts anschliesst (vgl. S. 141 f.). Auf diesem Gebiete wird daher Hilgenfeld Recht behalten,[1]) wogegen sich auf Abenteuer betreffen lässt, wer mit Roos (S. 208) die Berührungen zwischen Paulus- und Johannesbriefen aus der gemeinsamen Grundlage der geschichtlichen Predigt Jesu erklären will, als ob diese den paulinischen Lehrbegriff zum Inhalt und hellenistische Ausdrucksweise zur Form gehabt hätte.

3) Die katholischen Briefe. Man vergleiche:

2, 15 ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.	Jak. 4, 4 ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν.
2, 18 ἐσχάτη ὥρα ἐστιν.	1. Petr. 4, 7 πάντων τὸ τέλος ἤγγικεν.
2, 22 ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.	2. Petr. 2, 1 ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι.
2, 25 αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.	Jak. 1, 12 λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.
3, 5 ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρη καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.	1. Petr. 2, 22 ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν. 1. Petr. 2, 24 ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν.

1) Einleitung, S. 692 f.

3, 17 ὃς δ' ἂν ἔχῃ τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ —

Jak. 2, 15 ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν καὶ λειπόμενοι ὦσι τῆς ἐφημέρου τροφῆς.
Jak. 2, 16 εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος —

4, 1 πολλοὶ ψευδοπροφῆται.
2. Joh. 7 πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστόν.

2. Petr. 2, 1 ἐγένοντο καὶ ψευδοπροφῆται ..... δεσπότην ἀρνούμενοι.

3. Joh. 15 εἰρήνη σοι.

1. Petr. 5, 14 εἰρήνη ὑμῖν.

Missverständnissen vorzubeugen sei bemerkt, dass diese Parallelen an sich verschiedenen Werthes und erst im Zusammenhang der ganzen Beweisführung von Gewicht sind, indem sie die Abfolge der neutestamentlichen Schriften, wie sie sich unter Voraussetzung unserer Resultate gestalten müsste, als durchaus denkbar erscheinen lassen.

Dass sich der Verfasser mit dem Evangelisten identifizirt, geht aus 1, 1. 3. 5; 4, 14 zur Genüge hervor (vgl. S. 152), und hinter dem ἡμεῖς 4, 6 hat man wohl mit Recht ein apostolisches Bewusstsein gesucht.[1]) Somit fällt nicht nur mit dem apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums auch derjenige des Briefes, sondern der letztere kann auch an und für sich nicht als apostolisch gelten, zumal da 2, 24 auf die Ueberlieferung der Apostel als auf das, was ἐξ ἀρχῆς zu hören war, verwiesen wird. Nirgends nimmt übrigens der Verfasser direkt und unumwunden apostolisches Ansehen in Anspruch.[2]) Gleichwohl ist es ein Jünger des Herrn, welcher hier wie dort redend eingeführt wird — ein geheimnissvoll Grosser, in dem den Johannes finden wird, wer zwar nicht

1) So Storr, Düsterdiek, Brückner, Rothe, Huther, S 210.
2) Hilgenfeld, S. 692. Vgl. auch Thoma, S. 813.

den letzten persönlichen, wohl aber den theologischen, schriftstellerischen, dichterischen Motiven des Verfassers auf den Grund zu sehen vermag. Es ist der Lieblingsjünger des vierten Evangeliums, welcher hier die Sätze „Gott ist Liebe, Gott ist Licht, Gott ist Leben“ vertritt. So fragelos er aber damit das originell christliche Gottesbewusstsein im Unterschiede zum religiösen Partikularismus des Judenthums und zum metaphysischen Schema des Heidenthums auf die bezeichnendsten Formeln bringt und der christlichen Verkündigung unerschöpfliche Themata darbietet, so wenig schliesst dieser kanonische Werth des Briefes mit irgend welcher Nothwendigkeit auch seine geschichtliche Qualität als urapostolisches Erzeugniss in sich. Im Munde des historischen Jesus ist die Formel des Evangeliums „Gott ist Geist“ so wenig denkbar als die obigen drei Formeln des Briefes, eben weil diess Alles schon Formeln sind; weil es mit anderen Worten ein Werk der vermittelnden Reflexion ist, wenn der Persönlichkeit des von Jesus verkündigten Vater-Gottes die Liebe zum Inhalt und die an den Sohn Gläubigen diesem Liebeswillen zu Objekten gegeben werden mit der Bestimmung, dass hinwiederum sie in ihrer Art und Begrenzung zu Organen desselben werden sollen.

Schliesslich noch ein Wort von der Ueberlieferung und Bezeugung unseres Briefes. Wie hinsichtlich des vierten Evangeliums, so bieten sich auch in Betreff seiner zunächst Berührungen mit der ungefähr gleichzeitigen Literatur, welche einer doppelten Auslegung fähig sind. Erst im Zusammenhang der ganzen Stellung, welche die apostolischen Väter in der Geschichte des Kanons einnehmen, gewinnen Urtheile Konsistenz wie die, dass der Clemensbrief, unter dessen Anklängen [1]) die bedeutendsten 27, 1; 60, 1 = 1. Joh. 1, 9, ferner 31, 2 = 1. Joh. 1, 6, endlich 49, 1 = 1. Joh. 5, 1—3 sein mögen, und der Barnabasbrief mit seinen Formeln *ἔρχεσθαι ἐν σαρκί* 5, 10. 11 und *φανεροῦσθαι ἐν σαρκί* 5, 6; 6, 7. 9. 14 (= 1. Joh. 3, 8; 4, 2. 3; 3. Joh. 7) [2]) dem Briefe vorangehen, während die Anklänge bei Ignatius (Smyrn. 5; Eph. 7) [3]) wohl

1) Vgl. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1877, S. 398 f,
2) Vgl. ebend. 1871, S. 387.
3) Vgl. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1877, S. 192 f.

bereits auf Bekanntschaft mit demselben schliessen lassen. Eine schwierige Mittelstellung nimmt Hermas ein. Unter den vielen in Betracht kommenden Stellen[1]) frappirt besonders die mit 1. Joh. 2, 3. 4; 3, 22—24; 5, 2. 3 stimmende Vorstellung, dass das Wohnen des Herrn in den Gläubigen identisch sei mit dem Halten seiner Gebote (ἐντολαί), welches für den so mit Christus verbundenen Gläubigen übrigens eine Leichtigkeit sei (vgl. II, 12, 3. 4 mit 1. Joh. 3, 6. 9; 4, 4; 5, 3. 5. 18). Daneben erinnert auch II, 9, 7 πίστευε τῷ θεῷ ὅτι πάντα τὰ αἰτήματά σου ἃ αἰτεῖς λήψῃ an 1. Joh. 3, 23; 4, 15 und stehen II, 12, 6 die „Werke des Teufels" den Werken Gottes gegenüber wie 1. Joh. 3, 8. Nur freilich nach dem Verfasser der Philosophumena (6, 26) baute Valentin sein System auf den Satz, dass Gott die Liebe ist (1. Joh. 4, 8. 16). Anklänge an den Brief wollte Ewald sogar in dem Spruchbuche des Xystus oder vielmehr Sixtus finden.[2]) Aber nach Gildemeister[3]) ist der Verfasser weder Sixtus II, auf welchen Rufinus hindeutet, noch gar Sixtus I., wie Ewald will, sondern ein erst bei Origenes vorkommender heidnischer Philosoph Sextus gewesen. Derselbe kannte wohl christliche Literatur, und Manches von christlicher Sprachweise kommt überdiess vielleicht auf Rechnung des Uebersetzers. Von um so grösserer Bedeutung aber ist, dass Papias und Polykarp, die man zum mindesten nicht als direkte Zeugen für das Evangelium verwenden kann, dafür den ersten Brief gekannt haben sollen. Von Ersterem versichert diess wenigstens Eusebius (K. G. III, 39, 17 κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς), aber so, dass an ein eigentliches und namentliches Citat bei Papias nicht zu denken ist. „Nichts steht fest, als dass er, nach Spuren bezüglich des Evangeliums forschend, solche nur bezüglich des Briefes gefunden zu haben glaubte."[4]) Ueber den Brief des Polykarp dagegen können wir noch

1) Vgl. ebend. 1875, S. 41 f. 44 f. 46. 49.

2) Geschichte des Volkes Israel, VII, S. 321 f.

3) Sexti sententiarum recensiones latinam graecam syricas conjunctim exhibuit, 1873.

4) Vgl. Zeitschr. für wissensch. Theologie, 1880, S. 68.

selbst urtheilen. Hier ist die Berührung an einer Stelle allerdings unbestreitbar (7, 1 *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστι*, vgl. 1. Joh. 4, 2. 3). Die mehrfach[1]) versuchte Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses kann zwar keineswegs als von vornherein unmöglich hingestellt werden. Aber bei der schriftstellerischen Art des Briefstellers, den negativen und positiven Ausdruck nebeneinander zu stellen (vgl. S. 130), kann der positive Satz des Johannesbriefes doch ebenso leicht originell sein, wie der negative, wenn auch der letztere, an welchen sich der Polykarpbrief ausschliesslich hält, logisch etwas vor dem ersteren voraus hat.[2]) Mit ungleich mehr Fug und Grund lässt sich daher dem Triumphe der Apologeten, dass Polykarp, welchem ja Irenäus seine Johannesschülerschaft bezeugt, richtig auch das charakteristisch formulirte Symbol des johanneischen Briefes im Munde führe, entgegenhalten, dass die betreffende Formel einen anonym kursirenden Kanon darzustellen scheint, welcher möglicher Weise längst vor der beiderseitigen Briefstellerei ausgeprägt sein konnte,[3]) dass von einer Zurückführung der Formel auf irgendwelchen Johannes im Polykarpbrief gar nicht die Rede ist und dass die Echtheit des letzteren noch lange nicht feststeht.[4]) Aus dem über Papias und Polykarp erhobenen Befund ergiebt sich daher höchstens eine Rechtfertigung unserer oben (VII, S. 702) geäusserten Vermuthung, dass der Brief dem Zeitalter verständlicher entgegengekommen sei und sich desshalb rascher Bahn gebrochen habe als das Evangelium.

Auch bei Justinus wollten Zastrau, Kirchhofer, Otto u. A. Spuren des ersten Briefes wahrgenommen haben.

1) Bretschneider, Lützelberger, Volkmar: Ursprung, S. 47 f.

2) Vgl. Keim, S. 138. Hoekstra, S. 187.

3) So nach Baur jetzt Lüdemann: Jahrbücher für protestantische Theol. 1879, S. 567. Nach Scholten (Aelteste Zeugnisse, S. 45 f.) hätten beide Verfasser den Satz frei gebildet.

4) Hilgenfeld: Apostolische Väter, 1853, S. 271 f. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1874, S. 103. 120 f. 318. 342 f. Lipsius: ebend. S. 208 f. Supernatural Religion, I, S. 274 f. Vgl. auch Mangold bei Bleek, S. 278

und in der That scheint die Stelle Dial. 123 καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ φυλάσσοντες eine amplifizirende Reproduktion von 1. Joh. 3, 1 (ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν)[1]) Ebenso klingt es wenigstens an 1. Joh. 3, 8 an, wenn Dial. 45 von der neuen Heilsanstalt die böse Schlange sammt den ihr gleichenden Engeln vernichtet wird.[2]) Unter allen Umständen bleibt ein bedeutendes Gemeingut des Briefstellers und Justin's bestehen. Dahin gehört der Gegensatz von Licht und Finsterniss, die Hervorhebung des Bekenntnisses gegenüber der Gnosis, der Beobachtung der Gebote des zum Behuf der Aufhebung der Satanswerke ins Fleisch gekommenen Christus, der reinigenden Macht seines Blutes, der Mysterien und des Gemeindebewusstseins. Im Brief an den Diognet ist namentlich das zehnte Capitel voll von Anklängen an unsern Brief (4, 11. 12. 19—21); besonders deutlich führt sich die Frage πῶς ἀγαπήσεις τὸν οὕτως προαγαπήσαντά σε auf 1. Joh. 4, 19 zurück. Auch eine viel besprochene Stelle des Apollinaris (Cron. pasch. ed. Dindorf, p. 14) bezieht sich möglicher Weise auf 1. Joh. 5, 6. 7.

Die oben (S. 340 f.) nachgewiesene Bedeutung des sog. Briefes als eines den Inhalt des Evangeliums in weiteren Kreisen einführenden Schriftstückes ist übrigens nicht bloss die richtige, sondern wahrscheinlich (vgl. S. 340) auch die älteste. Beide Schriftstücke hatten vielleicht noch kein halbes Jahrhundert existirt, als sie schon der Muratori'sche Fragmentist in diesem ihrem Verhältnisse richtig erkannte und darstellte. Dieser zieht nämlich, um das vierte Evangelium als Werk eines Augenzeugen, d. h. des Johannes, zu beglaubigen, die Stelle 1. Joh. 1, 1. 4 herbei als in epistolis suis befindlich, was sowohl auf mehrere Briefe[3]) als auf einen einzigen[4]) bezogen werden kann. Während die beiden Presbyterbriefe in dem Bibelexemplar des Fragmentisten besondere

1) Hilgenfeld: Einl., S. 69.
2) Ewald: Joh. Schriften, II, S. 395 f.
3) Hilgenfeld, S. 102.
4) Credner: Geschichte des Kanons, S. 155. Loman: Bijdragen, I, S. 60.

Ueberschriften hatten, scheint der grosse Johannesbrief einfach dem vierten Evangelium angeschlossen gewesen zu sein; sonst hätte ihn der Fragmentist, der sich keine Vorgriffe erlaubt, schwerlich nach dem Evangelium und vor der Apostelgeschichte behandelt.[1]) Aber nicht „eine Eigenthümlichkeit und wohl nur eine vorübergegangene Absonderlichkeit der katholischen Kirche in Rom"[2]) war es, wenn unser Brief nicht als selbständige Schrift, sondern als Begleitschreiben zum vierten Evangelium angesehen und diesem angeschlossen wurde, sondern es war diess vorher noch seine ursprüngliche Bedeutung, die Meinung seines Urhebers selbst. Die Bedenken von A. Harnack[3]) und Overbeck[4]) dürften sich doch wohl angesichts der Thatsache zerstreuen, dass der Codex Cantabrigiensis am vorderen Theile des Blattes, auf dessen Kehrseite die Apostelgeschichte anfängt, die lateinische Columne der letzten Verse des dritten Johannesbriefes aufweist, worauf dann die Worte folgen: epistulae Johannis III, explicit, incipit actus apostolorum. „Es liegt urkundlich hier vor uns, dass der Librarius ein altes Buch unter den Augen hatte, in welchem die johanneischen Briefe nach dem Evangelium, unmittelbar vor der Apostelgeschichte ihre Stelle einnahmen."[5]) In der Zeit zwischen dem Muratorischen Kanon und der Abfassung dieses Codex hat mithin der erste Brief, der sich von vornherein an das Evangelium angeschlossen hatte, die beiden kleineren, mittlerweile kanonisirten, an sich gezogen.

Es steht somit unser Brief in seiner apostolischen und kanonischen Würde schon vor Ende des zweiten Jahrhunderts fest. Diess bezeugen der Fragmentist in Rom, die syrische Bibelübersetzung am anderen Ende der Kirche, ausserdem kirchliche Schriftsteller wie Irenäus, Tertullian, Clemens, später auch Cyprian und Origenes. Wenn Letzterer ihn als einen kleinen (ἐπιστολὴ πάνυ ὀλίγων στίχων) bezeichnet

---

1) Hesse, Das Muratorische Fragment, S. 123. 237.
2) Hesse, a. a. O. S. 301.
3) Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, S. 380.
4) Zur Geschichte des Kanons, 1880, S. 122 f. 141.
5) Hug, S. 253.

(Tom. V, 3 in Ioan. Vgl. Euseb., K.-G., VI, 25, 10), was Guericke aus einem vergleichenden Seitenblick auf Evangelium oder Paulinen, Credner als einen Fehler des Abschreibers erklärte, der auf den ersten Brief bezogen hätte, was von den kleinen gelten sollte, so sind nicht bloss die Begriffe über Klein und Gross allezeit subjektiv gewesen, sondern in unserem Falle verschwindet auch jeder Anstoss angesichts der Thatsachen, dass der gleichfalls fünf Kapitel starke erste Petrusbrief sich selbst als klein bezeichnet (5, 12) und der Verfasser der Ignatiusbriefe sich beeilt, hinsichtlich des Volumens seiner Produkte ein Gleiches zu versichern. Der zweifelhafte und auf keinen Fall ins Gewicht fallende Widerspruch Marcion's und der Aloger ist zu beurtheilen wie beim vierten Evangelium, mit welchem der Brief überhaupt im Allgemeinen denselben Weg der Ueberlieferung und Bezeugung geht. Die Opposition der Aloger selbst beweist zunächst nur, dass der enge Zusammenhang zwischen Brief und Evangelium auch von den Verneinenden erkannt wurde. Reichen die Spuren der Existenz des Briefes vielleicht sogar noch weiter hinauf, so ist andererseits nicht ausser Acht zu lassen, dass Eusebius — was er beim Evangelium nicht für nöthig hält — die Apostolicität des Briefes mit alten Zeugnissen, wie aus Papias, zu stützen unternimmt.[1])

1) Vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1880, S. 64 f.

Paulinische Studien.

Von
O. Pfleiderer.

1. Ueber Adresse, Zweck und Gliederung des Briefes Pauli an die Römer.

Wenn ich zu dieser vielbehandelten Frage auch meinerseits einmal das Wort ergreife, so geschieht diess nicht mit dem Anspruch, völlig neue Gesichtspunkte zur Lösung der Frage beizubringen; von dem, was ich zu sagen habe, ist das Meiste auch anderwärts schon da und dort mehr oder weniger ähnlich gesagt worden.[1]) Aber da ich mir die Resultate keines einzigen unter den bisherigen Forschern völlig und in jeder Hinsicht anzueignen vermochte, so mag es ja wohl erlaubt sein, meine eigene Ansicht, wie sie sich mir aus wiederholter allseitiger Prüfung der verschiedenen Argumente mit immer klarer und zweifelloser werdender Gewissheit ergeben hat, der gelehrten Kritik zur Prüfung zu unterbreiten.

Wer waren die Leser des Römerbriefes? Ist die römische Gemeinde eine judenchristliche oder heidenchristliche gewesen? Die erstere Ansicht ist bekanntlich seit Baur die herrschende geworden. Ich gestehe, dass ich die Zweifel an ihrer Richtigkeit nie überwinden konnte; die Gründe für den überwiegend heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde, an welche Paulus schrieb, scheinen mir zu schwerwiegend, als dass man sie ignoriren, die Versuche ihrer Entkräftung zu unnatürlich, als dass man sie billigen könnte.

---

1) Die Dissertation von Lic. Grafe über denselben Gegenstand ist mir erst nach Absendung dieses Aufsatzes zu Gesicht gekommen. Da indess Grafe sich ganz an Weizsäcker's Ansicht anschliesst, so ist mein Urtheil nach Zustimmung und Abweichung seiner Abhandlung gegenüber hierin mitenthalten.

Für die Unbefangenheit und Klarheit der Untersuchung wird es zweckdienlich sein,[1]) zunächst die beiden Fragen nach dem nationalen Charakter und nach der religiösen Richtung der Leser unseres Briefes wohl zu unterscheiden; denn es wäre ja an und für sich ganz wohl möglich, dass dieselben zwar geborene Heiden, aber darum doch in ihrer christlichen Denkart Judaisten wären. Lassen wir also zunächst die dogmatische Richtung der römischen Gemeinde noch ganz bei Seite, und fragen nur nach ihrem nationalen Charakter, so scheint mir aus den mehrfachen Andeutungen des Briefes der Schluss unvermeidlich zu folgen, dass Paulus seine Leser überwiegend als Heidenchristen gedacht hat.

Er sagt 1, 5 f., dass er empfangen habe das Apostelamt, um Glaubensgehorsam zu bewirken *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς*. Sollte Paulus hier unter den *πάντα τὰ ἔθνη*, auf welche sich seine apostolische Mission beziehe, die Völker der Erde überhaupt, mit Einschluss der Juden, verstehen? Aber wie nichtssagend wäre dann der Zusatz, dass auch seine Leser zu den „Völkern überhaupt" gehören! Und lässt sich dieser verallgemeinerte Gebrauch des Wortes bei Paulus denn irgendwo nachweisen? Im Römerbrief einmal gewiss nicht. Gleich nachher in V. 13 f. werden die Leser gleichgestellt den *λοιπὰ ἔθνη* und diese spezialisirt als *Ἕλληνες καὶ βάρβαροι, σοφοὶ καὶ ἀνόητοι*, welchen allen Paulus verpflichtet sei, nämlich zum Aposteldienst. Diese *ἔθνη* müssen wohl die sämmtlichen Heidenvölker, griechische und nichtgriechische, gebildete und ungebildete sein, weil doch Paulus gewiss nicht die Juden als Barbaren und Unverständige bezeichnet haben würde, am wenigsten in einem angeblich an Judenchristen gerichteten Brief! In 9, 24. 30 f. 11, 11—26 stehen die *ἔθνη* durchweg gegenüber den Juden; wenn sich nun in diesem Zusammenhang 11, 13 Paulus direkt an seine Leser wendet als an die *ἔθνη* und dabei seinen speziellen Beruf als *ἐθνῶν ἀπόστολος* hervorhebt, der durch seine Wirksamkeit an den *ἔθνη* zugleich sein eigen Fleisch,

---

1) Woran Weizsäcker in dem Aufsatz über die älteste römische Christengemeinde (Jahrb. f. d. Theol. XXI, 248) sehr richtig erinnert hat.

d. h. die Juden (die soach nicht zu den ἔθνη gehören) zur Nacheiferung reizen wolle: so ist damit ganz klar, dass Paulus seine Leser zu den Heidenvölkern zählt, für welche er als Heidenapostel berufen ist. Die ἔθνη 1, 5 und 13, für welche Paulus das Apostelamt empfangen hat und zu welchen die römische Gemeinde mitgehört, können also schon darum nicht die Völker überhaupt, sondern nur die Heidenvölker sein, weil nach der parallelen Stelle 11, 13 die Bekehrung der Juden als blosse mittelbare Folge von der unmittelbar auf die ἔθνη gerichteten Amtsthätigkeit des ἐθνῶν ἀπόστολος aufs bestimmteste unterschieden und ausgeschlossen wird.

Auch in 11, 28 werden die Leser als diejenigen bezeichnet, zu deren Gunsten die Verfeindung Israels mit dem Evangelium erfolgt sei; sie sind nach 11, 17 die eingepropften Wildlinge, die an die Stelle der natürlichen Zweige Israels getreten sind, also immer die Heidenchristen, die anstatt des ungläubigen Israel zum Reiche Christi berufen sind. Sollte man nun bei allen diesen Stellen bloss an eine heidenchristliche Partei, an eine verschwindende Minderheit innerhalb einer überwiegend judenchristlichen Gemeinde denken dürfen? Mir will diese Annahme, so weit verbreitet sie jetzt ist, allzu gezwungen erscheinen. Woher käme es dann, dass der Apostel im ganzen Zusammenhang dieses Abschnitts, wo er das Verhältniss der Juden und Heiden zur Christengemeinde bespricht, die judenchristliche Mehrheit, die er eigentlich im Auge hätte, gar nie, die heidenchristliche Minderheit dagegen wiederholt anreden würde? Und wäre nicht schon diess recht wunderlich, wenn der Apostel einer meist aus Judenchristen bestehenden Gemeinde ein Langes und Breites über die Zurücksetzung der Juden hinter den Heiden in der Berufung zur Gemeinde schreiben und sie trösten würde wegen eines scheinbaren Verworfenseins Israels, zu dessen Annahme doch gerade ihr eigener Thatbestand keinerlei Anlass böte? Da ist es doch wohl viel natürlicher anzunehmen, dass die Heidenchristen, welche der Apostel 11, 20 ff. warnt, sich ihres Vorzuges nicht zu überheben, auch wirklich im Vortheile, d. h. in der Majorität in der römischen Gemeinde waren, und die Judenchristen, welche wegen

ihrer augenblicklichen Zurücksetzung getröstet werden, auch wirklich nur die Minderzahl der Gemeinde ausmachten.

Auf ganz dasselbe Resultat werden wir auch geführt durch Beachtung der praktischen Paränese in den Capp. 14 und 15. Da werden von vornherein zwar beide Parteien, die Schwachen und die Starken, zur gegenseitigen Verträglichkeit und Duldsamkeit ermahnt; aber bald (14, 14—15, 9) wendet sich die Mahnung ganz ausschliesslich an die Starken, sie sollen nicht in eitler Selbstgefälligkeit die Schwachen verletzen und die Eintracht der Gemeinde zerstören, sondern vielmehr die Schwachheit d. h. Gewissensbedenklichkeit der Engherzigen ertragen und lieber um des Friedens willen und um kein Aergerniss anzurichten sich selbst im Gebrauch ihrer zwar berechtigten Freiheit Schranken auferlegen; solches barmherzige Sichannehmen der schwachen Brüder entspreche der Barmherzigkeit Christi, der sich ihrer, der Heiden, ja auch aus blosser Barmherzigkeit, unverdienter und unerwarteter Weise, angenommen habe (15, 7 ff.). Diese Motivirung zeigt deutlich, dass die „Starken", welchen die Pflicht der Schonung der „Schwachen" auferlegt wird, Heidenchristen sind, woraus wieder folgt, dass die schonungsbedürftigen Schwachen Judenchristen gewesen sein werden. Auch ihre Charakteristik stimmt dazu. Die Enthaltung von Fleisch und Wein als „unreiner" Dinge (14, 14. 20) erklärt sich am einfachsten aus einer dem Essenismus analogen[1]) Steigerung

1) Dass unter den „Schwachen" eigentliche Essener im Unterschiede von den übrigen Judenchristen Roms (welche dann die „Starken" wären) zu verstehen seien, ist durchaus unwahrscheinlich. Denn 1) wie sollten sich die Essener, diese Einsiedler der jüdischen Wüste, welche schon den verunreinigenden Einfluss ihrer eigenen jüdischen Volksgenossen scheuten, in die Metropole des heidnisch unreinen Weltlebens gewagt haben? 2) Fanden häufigere Bekehrungen von Essenern bekanntlich erst nach der Zerstörung Jerusalems statt, woher also schon a. 59 eine ganze Partei essenischer Christen in Rom? 3) Wäre unter jener Voraussetzung nicht wohl erklärbar, wiefern denn das Halten von Feiertagen einen Kontroverspunkt zwischen den Starken und Schwachen gebildet haben sollte, da ja in diesem Punkte die Essener gar nichts eigenthümliches hatten, sondern nur die allgemein jüdische Sabbathgesetzlichkeit theilten, also ohne Zweifel auch mit einer judenchristlichen Gemeindemehrheit ganz in Uebereinstimmung sich befunden

der gesetzlichen Speiseverbote und das Halten von Tagen (V. 5 f.) kann nur auf die jüdische Beobachtung der Sabbath- und Festgesetze bezogen werden, bekanntlich einer der heikelsten Punkte für das jüdisch gebundene Gewissen, der sich auch in der Lebenssitte der Gemeinde am meisten fühlbar gemacht haben muss. Wenn nun also der Apostel hier die Schonung der schwachen, d. h. in jüdischer Gesetzlichkeit noch gebundenen, Gewissen empfiehlt und diese Kondescendenz der Starken zu der Schwäche der Unfreien als eine Pflicht barmherziger Liebe durch die herablassende Barmherzigkeit Christi gegen die Heiden motivirt, so scheint mir daraus unvermeidlich die Folgerung sich zu ergeben, dass die heidenchristlichen „Starken" die Majorität der Gemeinde zu Rom gebildet haben müssen und die judenchristlichen „Schwachen" die Minorität; denn wie seltsam wäre es sonst, einer selbst kaum geduldeten Minorität die Duldsamkeit gegen das Gros der Gemeinde zu empfehlen!

Auch die sonstige ethische Paränese unseres Briefes lässt meines Erachtens kaum verkennen, dass als Leser derselben vorzugsweise und in erster Linie ehemalige Heiden

---

haben würden. 4) Ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass Paulus eine Gemeindemehrheit von Judenchristen, deren sinnliche Befangenheit im alten Wesen des Buchstabens er sonst stets zu rügen hat, hier auf einmal als die Glaubensstarken auszeichnen würde, bloss desswegen, weil sie in etlichen Einzelheiten weniger skrupulös wären als die essenischen Pedanten. Was die beiden römischen Parteien (Schwachen und Starken) unterschied, war offenbar nicht ein blosses Mehr oder Weniger von Gesetzlichkeit (wie es sich allenfalls zwischen einer judenchristlichen Mehrheit und einer essenischen Minderheit denken liesse), sondern war die prinzipielle Gesetzesgebundenheit einer- und prinzipielle Gesetzesfreiheit andererseits, das aber ist eben der Gegensatz von Judenchristenthum und Heidenchristenthum. Waren nun also die „Starken" in der römischen Gemeinde in der Majorität — und nur als solche konnten sie zur Duldsamkeit gegen die Anderen ermahnt werden —, so wird sich der Schlussfolgerung nicht entgehen lassen, dass die römische Gemeinde in ihrer Mehrheit aus Gesetzesfreien, d. h. aus Heidenchristen, bestand. Diess Resultat ergiebt sich schon aus Röm. 14 so sicher, dass es der Bestätigung aus 15, 7 ff. nicht erst bedarf und somit auch durch den Zweifel an der Echtheit von Cap. 15 nicht erschüttert wird. Wer aber diesen Zweifel nicht theilt, wie Verf., für den ist allerdings schon in 15, 7 ff. die Entscheidung der Frage gegeben.

gedacht sind. Die Mahnungen, die Werke der Finsterniss abzulegen und nicht mehr die fleischliche Begehrlichkeit zu hegen, sich nicht mehr der sündigen Welt gleichzustellen, die Leiber Gott als lebendiges Opfer darzustellen, die eigenen Glieder nicht mehr in den Dienst der Unreinheit, sondern in Dienst der Gerechtigkeit zur Heiligung zu begeben (6, 19; 12, 1. 2; 13, 12—14) — diese vom Apostel so geflissentlich und wiederholt betonte Forderung christlicher Reinheit und Zügelung der Sinnlichkeit setzen offenbar Leser voraus, welche eben als ehemalige Heiden die Warnung vor der Hauptsünde des Heidenthums, vor sinnlicher Zügellosigkeit, am dringendsten nöthig hatten; bei einer vorwiegend judenchristlichen Gemeinde wären derartige Mahnungen weniger dringlich gewesen, da diesen nicht ebensosehr die Gewohnheiten eines heidnischen Sündenlebens anhingen.

Eher liesse sich an Judenchristen denken bei der Mahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit 13, 1—7. Wenn der Apostel hier das göttliche Recht jeder bestehenden Obrigkeit und die Allgemeingültigkeit der Pflicht des bürgerlichen Gehorsams betont, wenn er fordert, dass man in der Obrigkeit ein Werkzeug der göttlichen Weltordnung, das den Zwecken des Guten diene, anerkennen, gewissenshalber ihr Gehorsam leisten und insbesondere auch Steuer zahlen solle, so lässt sich hierin mit einigem Schein eine Polemik gegen die bekannte jüdische Unbotmässigkeit finden, welche in der Meinung wurzelte, dass ein heidnisches Regiment über Israel in Widerspruch stehe mit dem Wesen der Theokratie, also mit dem Willen Gottes, und dass insbesondere das Steuerzahlen an die heidnische Obrigkeit des Volkes Gottes unwürdig sei (vgl. die bekannte Frage der Pharisäer Mtth. 22, 17). Aber so naheliegend eine solche Beziehung zu sein scheint, für nothwendig möchte ich sie doch nicht halten. Man wird doch wohl unterscheiden müssen zwischen den Juden Palästina's, welche die Römer als Eindringlinge auf dem heiligen Boden der Theokratie betrachteten, und den Juden (resp. Judenchristen) Roms, welche als Gäste der heidnischen Hauptstadt sich doch nicht einfallen lassen konnten, die römische Obrigkeit zu befehden, zumal sie gerade zur Zeit unseres

Briefes einer durch kaiserliche Gunst geschützten und vortheilhaften Lage sich zu erfreuen hatten. Eine spezielle Beziehung auf Judenchristen ist daher an sich nicht wahrscheinlich, wird aber auch durch den Wortlaut von Röm. 13 nicht gefordert. Die Ermahnungen sind so allgemein gehalten, die Motivirung stellt so ganz den prinzipiellen christlichen Gesichtspunkt für Beurtheilung aller gesellschaftlichen Ordnung auf, dass man wird sagen können, der Apostel konnte diesen Punkt überhaupt nicht anders vor christlichen Lesern, gleichviel welcher Gemeinde, behandeln. Auch nach einer besonderen Veranlassung dieser Mahnung zur Erfüllung der Bürgerpflicht zu suchen, ist an sich nicht nothwendig, da sie im Zusammenhang mit Cap. 12 wohl motivirt ist, eigentlich nur die weitere Ausführung der Vorschrift 12, 17, dass man sich allen Menschen gegenüber der richtigen Haltung befleissigen soll; die richtige Haltung (das „Wohlanständige" καλά) gegenüber der Gesellschaft besteht ja eben in erster Linie in der gewissenhaften Beobachtung der bürgerlichen Rechtsordnung. Will man übrigens noch an speziellere Motive des Apostels bei diesem Abschnitt seiner Paränese denken, so genügt es schon sich zu erinnern, wie leicht in den chiliastisch-eschatologischen Hoffnungen der ältesten Gemeinde Anlass zur Geringschätzung der bestehenden irdischen Gesellschaftsordnung liegen konnte. Die augustinische Entgegensetzung der Kirche und des römischen Staats als der civitas Dei und civitas mundi s. diaboli lag von Anfang in der chiliastisch-dualistischen Weltanschauung der Christengemeinde tief begründet; damit war auch immer die Gefahr nahegelegt, dass dieser theoretische Gegensatz eine praktische und aggressive Wendung nehmen und zu politischen Exzessen verführen konnte. Gegen derartige im eigensten christlichen Gedankenkreis wurzelnde, somit von jüdischem Nationalitätsschwindel völlig unabhängige Gefahren eines weltflüchtigen Idealismus haben die besonnenen Lehrer den Gesichtspunkt der nüchtern realistischen Moral geltend gemacht, wornach auch die diesseitige Rechtsordnung im göttlichen Willen begründet ist und Anspruch auf Gehorsam Aller hat, insbesondere also auch der Christen, die sich in jedem Lebensverhältniss des

Wohlanständigen zu befleissigen verpflichtet sind. Röm. 13 enthält genau dieselbe Anschauung, die uns auch in 1. Petr. 2, 12 ff. und 1. Tim. 2, 1 ff. wieder begegnet und welche nach dem neu aufgefundenen Cap. 61 des I. Briefes des römischen Clemens an die Korinther in der römischen Gemeinde schon frühe sogar einen liturgischen Ausdruck erhalten zu haben scheint.[1]) Um so weniger sind wir veranlasst, die Motive für die Paränese von Röm. 13 in jüdischen Kreisen zu suchen; und damit fällt auch hier jeder Grund, an eine spezifisch judenchristliche Gemeinde als die Leser von Röm. 13 zu denken, hinweg.

Das Bisherige bestätigend und für die Frage nach dem nationalen Charakter der römischen Gemeinde entscheidend ist endlich die Art, wie Paulus dieselbe im Epilog seines Briefes anredet (an dessen Echtheit zu zweifeln nicht der geringste Grund vorliegt, da er mit allem Früheren und mit der ganzen Situation vortrefflich stimmt). 15, 14 ff. sagt der Apostel seinen Lesern, er wisse zwar wohl, dass sie auch selber (ohne ihn) im Stande seien, einander gegenseitig zurechtzuweisen vermöge ihrer Fülle an Güte und Einsicht; gleichwohl habe er etwas kühner (als es unter solchen Umständen eigentlich zu erwarten gewesen wäre) zum Theil an sie geschrieben, geleitet von der Absicht, sie zu „erinnern" (das im Allgemeinen zwar richtige, im Einzelnen doch noch entwicklungsbedürftige Verständniss der christlichen Wahrheit zum klareren Bewusstsein zu bringen und dessen Konsequenzen ans Herz zu legen); diess habe er gethan zufolge der ihm gegebenen Gnade, dass er ein Diener Christi zu den Heiden sein sollte, das Evangelium Gottes priesterlich verwaltend zu dem Zweck, dass die Opferdarbringung der

---

1) Dass aus diesem Kapitel kein direkter Beweis für den heidenchristlichen Charakter der röm. Gemeide vor Paulus' Wirksamkeit zu entnehmen sei, wird man zwar allerdings (mit Mangold gegen Weizsäcker) zugeben müssen; aber indirekt folgt doch aus I. Clem. 61 soviel, dass die Gedanken von Röm. 13, welche der heidenchristlichen Gemeinde des Clemens so wichtig waren, um sie in ihre Liturgie aufzunehmen, ebensogut auch schon von Paulus für heidenchristliche Leser bestimmt sein konnten.

Heiden (die in den Heiden bestehende, durch die Bekehrung der Heiden bewirkte Opferspende) Gott wohlgefällig werde als eine mit heiligem Geist geweihte; wie er denn überhaupt nie wagen werde etwas anderes zu reden als was Christus gewirkt habe durch ihn zur Unterwerfung der Heiden. Der Apostel will also hier die entschiedene Sprache, die er sich einer so rühmenswerthen Gemeinde gegenüber theilweise erlaubt habe, entschuldigen; er beruft sich dafür zuerst auf die Befugniss seines Heidenapostelamts überhaupt, welches ihm zur Pflicht mache, durch seinen Dienst am Evangelium die Heiden zu einer heiligen gottgefälligen Opfergabe für Gott zu bereiten; sodann beruft er sich auf die in ihm wirksame Kraft Christi, aus welcher auch all sein Reden zum Behuf der Unterwerfung der Heiden hervorgehe. Also des Paulus' Beruf als Heidenapostel ist's, der ihm auch das Recht giebt, zur römischen Gemeinde zu reden, und zwar so zu reden, wie es nöthig war, um auch hier aus dereinstigen Heiden ein heiliges Opfer für Gott zu bereiten; hat er zu diesem Zwecke schärfer gesprochen, als eine so hochstehende Gemeinde erwarten mochte, so war es nicht er, dieser menschliche Opferdiener, sondern es war Christus selbst, der durch ihn gerade so gesprochen hat, wie er jetzt brieflich zu ihnen sprach. Deutlich ergiebt sich aus dieser Stelle das Doppelte: 1) dass der Apostel seine Leser zu den Heidenchristen rechnete, denn Recht und Pflicht, an sie zu schreiben, leitet er ja eben aus seinem Heidenapostelamt ab; 2) dass er mit Art und Richtung ihres Christenthums im Allgemeinen einverstanden war, denn er lobt ja ihre vielfache Einsicht und will sie nur „erinnern", d. h. in ihrem christlichen Erkennen befestigen und vertiefen, nicht dasselbe aus Irrthum in Wahrheit völlig umwandeln. Demnach wird auch die theilweise „Kühnheit" seiner Sprache, die er hier rechtfertigt, nicht sowohl in der antijudaistischen Polemik zu suchen sein, denn 1) zeichnet sich diese thatsächlich gerade durch Milde, nicht durch antijudaistische Schärfe aus, und 2) konnten ja die heidenchristlichen Leser sich gerade von dieser Polemik nicht betroffen und also auch nicht unangenehm berührt fühlen; es hätte also einer Entschuldigung der Kühnheit dieser

Polemik gegen sie gerade nicht bedurft. Sondern wir müssen dieses τολμηρότερον ἀπὸ μέρους auf diejenigen zahlreichen Partien des Briefes beziehen, in welchen der Apostel seinen heidenchristlichen Lesern diejenigen Seiten und Konsequenzen des paulinischen Evangeliums zur Erinnerung bringt und an's Herz legt, welche sie bisher mehr oder weniger übersehen oder doch nicht ernstlich genug beobachtet und befolgt hatten; vor Allem also die ethischen Mahnungen zur Heiligung des Lebens, zur Selbstzucht, zur Demuth und Verträglichkeit gegen die judenchristlichen Mitbrüder. Solcher „Erinnerungen" bedurfte die römische Gemeinde, um wirklich zu einem gottgefälligen, mit heiligem Geist geweihten Opfer für Gott bereitet zu werden; es fehlte ihr nicht an gutem Willen (ἀγαθοσύνη) und nicht an allerlei Wissen (πᾶσα γνῶσις), aber es fehlte ihr noch die volle geistige Kraft, die sich in der Weihe des sittlichen Gemeindelebens bethätigt, was natürlich auch mit einem Mangel an Tiefe der Erkenntniss zusammenhing.

So stimmt dieser Epilog mit dem Eingang des Briefes völlig überein. Beidemal motivirt der Apostel sein Schreiben an die römische Gemeinde mit seinem heidenapostolischen Beruf, erklärt also damit diese Gemeinde für eine wesentlich und überwiegend heidenchristliche. Beidemal aber auch charakterisirt er den Zustand der Gemeinde als einen solchen, der zwar im Allgemeinen zu Dank gegen Gott und zu Lob vor Menschen[1]) Anlass gebe (1, 8 mit 15, 14)

---

1) Dass der Apostel mit der allgemeinen Richtung des Christenthums der Römer zufrieden war, darauf deutet auch 6, 17 hin: ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς. Unter diesem „Lehrgepräge" wird doch wohl nicht das Christenthum überhaupt, sondern eine bestimmte Form desselben zu verstehen sein. Dann aber natürlich eben die paulinische, da ja andernfalls Paulus nicht dafür Gott danken könnte, dass die Römer der (judaistischen) Lehrweise, der sie von Gott übergeben worden, von Herzen unterthan geworden seien, während er unter dieser Voraussetzung gerade beabsichtigen würde, sie von ihrer bisherigen Glaubensrichtung abzubringen. Mir scheint diese Stelle eine schwer zu beseitigende Instanz für den paulinischen (d. h. mindestens nicht-judaistischen) Charakter der rö-

der aber doch noch der vollen geistigen Kraft ermangele, daher der Apostel wünscht, durch persönlichen Besuch eine geistliche Gabe zu ihrer „Stärkung“ ihr mittheilen zu können (1, 11), inzwischen aber wenigstens brieflich durch offene rückhaltlose „Erinnerung“ in Kraft seiner apostolischen Amtsgnade ihnen zu der noch fehlenden christlichen Stärke und Weihe zu verhelfen (15, 15f.).

Mit diesem einstimmigen Resultat stehen übrigens diejenigen Stellen, in welchen direkt oder indirekt judenchristliche Leser vorausgesetzt sind, in keinem Widerspruch. Denn dass eine judenchristliche Minorität in der römischen Gemeinde sich befand, hat sich uns ja schon oben aus den Ermahnungen zur Duldsamkeit gegen die Schwachen ergeben. Es ist ganz naturgemäss, dass der Apostel diese Minderheit vorzugsweise (doch nicht ausschliesslich) im Auge hatte bei seiner dogmatischen Auseinandersetzung über das Verhältniss des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit zum alttestamentlichen Gesetze; nicht bloss 4, 1 der Zusatz zu Abraham: „unser Vorvater“ (der für sich allein nichts bewiese), sondern der ganze Inhalt von Cap. 4 weist unverkennbar darauf, dass es dem Apostel hier um eine Verständigung mit dem judenchristlichen Bewusstsein, um eine Vermittlung seines Evangeliums mit dem alttestamentlichen Offenbarungsglauben zu thun ist. Dasselbe ist wieder 7, 1—6 der Fall, nur von anderem Gesichtspunkte als Cap. 4; auch hier sucht der Apostel den Anstoss des Judenchristen an seiner Aufhebung des Gesetzes vom Standpunkt des Gesetzes selbst aus zu heben, und eben diess, dass er vom Standpunkt des Gesetzes selbst aus argumentire, deutet er in dem Zusatz 7, 1 an: γιγνώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ. Aus diesen Worten den judenchristlichen Charakter der ganzen römischen Gemeinde zu folgern, wäre gewiss irrig; es liesse sich eher

mischen Gemeindemehrheit zu sein. Und dies auch dann, wenn man τύπος διδαχῆς im weiteren Sinn = christliche Lehre überhaupt verstehen wollte; denn auch so bliebe es dabei, dass die herzliche Ueberzeugung einer judaistisch-gläubigen Gemeinde dem Paulus wohl kaum ein Gegenstand des Dankes gegen Gott gewesen sein könnte.

umgekehrt schliessen, dass dieser Zusatz eine Gemeinde voraussetze, bei welcher sich die Gesetzeskunde nicht so ohne weiteres von selbst verstand wie bei Judenchristen, also gerade eine heidenchristliche Gemeinde, die ja doch infolge der Schriftverlesung bei den gottesdienstlichen Versammlungen mit dem A. Testament vertraut geworden sein konnte. Indessen möchte ich nicht (mit Weizsäcker) so weit gehen, in den hier angeredeten ἀδελφοί geradezu die Heidenchristen Roms zu verstehen, denn nach dem Folgenden handelt es sich doch unverkennbar um Solche, die bisher in der engsten Verbindung mit dem Gesetz gestanden hatten und die desshalb gegen eine Lösung dieses Bandes in der Christusgemeinschaft wie gegen eine Untreue Gewissensbedenken hatten, also offenbar um Judenchristen. Auch in dem Abschnitte Capp. 9—11 hat der Apostel die Judenchristen stets im Auge; für eine bloss heidenchristliche Gemeinde hätte diese Auseinandersetzung wenig Interesse gehabt und wäre in Ton und Haltung ganz anders ausgefallen. Wenn nun gleichwohl, wie wir oben schon sahen, die direkte Apostrophe, in welcher diese Auseinandersetzung ihre praktische Spitze bekommt (11, 11 ff.), sich nicht an die Judenchristen, sondern gerade an die Heidenchristen wendet, wenn sie nicht sowohl (wenigstens nicht direkt) die Anmassung der jüdisch-nationalen Prärogative, als vielmehr gerade die heidenchristliche Ueberhebung gegenüber dem scheinbar verstossenen Israel rügt und der unverlierbaren Verheissungshoffnungen des letzteren sich mit entschiedenster Wärme annimmt, so ist diess überaus bezeichnend für die Rolle, welche die Judenchristen in der römischen Gemeinde zur Zeit unseres Briefes spielten.

Sie waren eben nicht die herrschende Majorität, die im stolzen Bewusstsein gesicherten Besitzstandes ihre nationalen Vorrechte geltend zu machen oder gar ihre gesetzliche Lebenssitte der Gesammtgemeinde aufzudrängen versucht hätte; sie waren im Gegentheil die gedrückte Minderheit, die angesichts der immer unverhältnissmässiger sich steigernden Zahl der bekehrten Heiden und des immer rücksichtsloser sich steigernden Selbstgefühls der Heidenchristen sich mehr und mehr zur untergeordneten

Nebenrolle in der Gemeinde verurtheilt sah, ja die Zeit immer näher rücken sah, wo das Volk der Verheissung aus dem Erbe des Messiasreiches vollends ganz verdrängt, und damit das harte Wort des Heidenapostels, dass er einst unter dem Eindruck judaistischer Parteiagitation an die Galater geschrieben (4, 30), wörtlich erfüllt sein würde. Auch aggressive Agitatoren, wie die Judaisten in Galatien, waren die römischen Judenchristen zur Zeit unseres Briefes gewiss nicht; einer propagandasüchtigen Agitation gegenüber würde der ganze Ton unseres Briefes anders geworden sein, wie ein einziger vergleichender Blick auf den Galaterbrief beweist. Hätte Paulus den Einfluss fanatischer Judaisten auf die römische Gemeinde zu fürchten gehabt, so würde er schwerlich so geflissentlich, wie er es im Römerbrief durchgehends thut, die feststehende verheissungs- und bündnissmässige Pärogative Israels, die Bestimmung des Heils Ἰουδαίῳ πρῶτον (1, 16; 3, 2; 9, 4f.; 11, 1. 18. 24. 29; 15, 8) betont haben, was ja nur hätte Wasser auf die Mühle der eben zu bekämpfenden Gegner sein können; er würde dann auch die gesetzliche Gebundenheit des jüdischen Gewissens im Halten des Sabbaths und in der Unterscheidung reiner und unreiner Speisen gewiss nicht so weitherzig als ein Adiaphoron behandelt haben, mit welchem es Jeder unbeschadet seines Christenthums halten könne nach Belieben und Bedürfniss; betrachtet er doch eben diese Dinge im Galaterbrief geradezu als einen Rückfall in die elementare Religionsstufe, wodurch seine ganze Arbeit an der Gemeinde verloren gehe (Gal. 4, 9—11). Man wird diese auffällige Verschiedenheit der Beurtheilung doch nicht bloss daraus erklären dürfen, dass die römische Gemeinde nicht ebenso wie die galatische von Paulus selber gestiftet war; ich glaube nicht, dass Paulus durch ein solches rein persönliches Moment sich würde haben bestimmen lassen, judaistische Gegner in Rom so ganz anders zu behandeln, als er dieselben Leute in Galatien behandelt hatte. Viel einfacher erklärt sich doch gewiss diese bedeutsame Differenz zwischen Galater- und Römerbrief daraus, dass eben in der römischen Gemeinde keine derartigen judaistischen Gegner vorhanden

waren, wie in Galatien, keine aggressive Agitation, von welcher zu fürchten gewesen wäre, dass sie die heidenchristliche Gemeinde unter das gesetzliche Joch beugen könnte, und gegen welche Paulus erst das Recht seines gesetzesfreien Evangeliums und den sicheren Bestand der heidenchristlichen Gemeinde hätte verfechten müssen. Wenn Weizsäcker bestimmte Spuren solcher Gegner in der „Polemik" des Römerbriefes finden will, so kann ich ihm hierin nicht beistimmen; gerade die Hauptstelle, auf welche er ein besonderes Gewicht legt (Röm. 6, 1), scheint mir eine spezielle Beziehung auf bestimmte Gegner um so weniger zu fordern, da ja (was Weizsäcker übersieht) diese Auseinandersetzung über die ethische Seite der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit im Zusammenhang völlig sachlich motivirt und sogar ein integrirendes Glied der Argumentation des ganzen Abschnittes von 3, 31 an ist, wie wir später sehen werden. Und wenn 3, 8 allerdings auf einen speziellen gegnerischen Vorwurf reflektirt wird, so ist darum doch keineswegs nothwendig, dass ein solcher Vorwurf gerade von römischen Gegnern des Paulus erhoben sein müsste; für ein oberflächliches Verständniss der paulinischen Gnadenlehre lag ein derartiger Vorwurf so sehr nahe, dass wir wohl annehmen dürfen, er werde dem Apostel während seiner ganzen bisherigen Wirksamkeit oftmals zu Ohren gekommen sein. Was aber vollends die Frage 3, 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;* betrifft, nun, so ist ja diess eben der einfache Angelpunkt aller Kontroverse des Paulus mit dem jüdischen Christenthum von Anfang an gewesen und somit ist es nur natürlich und nothwendig, dass diese Frage auch in einem Briefe, der sich die prinzipielle Verständigung mit dem Judenchristenthum und seine Versöhnung mit dem Heidenchristenthum zur Aufgabe setzte, eine kardinale Bedeutung bekam, ohne dass wir darum hierbei an eine Polemik gegen bestimmte judaistische Gegner des Paulus in Rom zu denken veranlasst sind.

Wir sind damit schon auf die Frage nach dem Zweck des Römerbriefs gekommen. Eine Polemik gegen das Judenchristenthum der römischen Gemeinde, wie Baur wollte,

kann der Zweck des Briefes darum nicht sein, weil eben diese Gemeinde nach dem, wie ich meine, völlig klaren Zeugniss des Briefes selber wesentlich nicht judenchristlich, sondern heidenchristlich gewesen ist. Aber auch nicht gegen judaistische Eindringlinge und Agitatoren, wie noch Weizsäcker annimmt, will unser Brief polemisiren. Er bezweckt eben überhaupt nicht sowohl Polemik gegen einen dem Heidenchristenthum gefahrdrohenden Judaismus, als vielmehr eine derartige Apologie des paulinischen Evangeliums, welche ebensowohl die Judenchristen mit demselben versöhnen, als die Heidenchristen in demselben vertiefen, und so einen höheren Standpunkt über beiden Theilen begründen und die durch oberflächliches Missverständniss von Seiten beider Theile gefährdete Einheit der christlichen Gemeinde retten und sichern sollte. Diese Auffassung des Zweckes unseres Briefes stimmt, wie mir scheint, am besten überein mit der ganzen Haltung desselben, mit seiner ruhig sachlichen Entwicklung der paulinischen Kardinallehren, welche mit dem persönlichen Pathos anderer paulinischer Briefe so auffallend kontrastirt, mit seiner konziliatorischen Haltung gegen die dogmatische und ethische Befangenheit des judenchristlichen Bewusstseins und mit seiner „theilweise kühneren" (15, 15) Sprache gegen heidenchristliche Extravaganzen. Es entspricht aber auch diese Fassung des Zwecks auf's trefflichste derjenigen Situation der römischen Gemeinde, auf welche uns die Andeutungen des Briefes selber schliessen liessen. In der römischen Gemeinde herrschte, wie wir sahen, numerisch das Heidenchristenthum und mit dieser numerischen Ueberlegenheit verband sich naturgemäss ein sehr energisches antijudaistisches Selbstgefühl der Mehrheit, welche soweit entfernt war, sich judaistischen Einflüssen hinzugeben, dass sie vielmehr im Gegentheil ihre christliche Superiorität über alles Jüdische auch den judenchristlichen Mitbrüdern gegenüber nur allzu schroff geltend machte und dadurch die Letzteren, die ohnediess schon in ihrer Minorität sich gedrückt fühlten, immer mehr abstiess und entfremdete. Nicht die römische Gemeinde von dem Judaismus erst abzuwenden, aber auch nicht sie vor drohender Judaisirung zu schützen,

konnte unter solchen Umständen Zweck eines paulinischen Briefes an die Römer sein; denn dieses heidenchristliche Gros der Gemeinde dachte ja selber entfernt nicht daran, sich judaisiren zu lassen; das unter ihr herrschende energische antijudaistische Selbstbewusstsein machte jeden Gedanken an eine derartige Gefahr unmöglich; der heidenchristliche Typus dieser Gemeinde war schon jetzt so völlig fraglos gesichert, dass der Apostel keinerlei Grund hatte zu Besorgnissen nach dieser Richtung; in dieser Beziehung konnte er vielmehr dieser Gemeinde nur das beste Zeugniss ausstellen (6, 17), konnte zu ihrer „allseitigen Einsicht" (15, 14) das beste Zutrauen haben. Aber die Gefahr lag nach anderer Seite hin. Bei der Rücksichtslosigkeit, mit welcher die kaum bekehrten Heiden den älteren judenchristlichen Stamm der Gemeinde, der jetzt mehr und mehr zur bedeutungslosen Minorität herabsank, behandelten, drohte die eine Gemeide in ihre beiden Elemente sich wieder aufzulösen; die Judenchristen vermochten sich kaum mehr mit einer Christusgemeinde einszufühlen, deren heidenchristlicher Charakter mit dem Verheissungsglauben, deren Gesetzesfreiheit mit der Gesetzespietät des jüdischen und judenchristlichen Bewusstseins in so starkem Zwiespalt lag; im Innersten verletzt, verstimmt und enttäuscht fingen sie naturgemäss an, sich vom Gros der Gemeinde zu separiren, ja es mochten wohl schon Einzelne den Blick wieder rückwärts wenden und die Gottesdienste der Synagoge den christlichen Gemeindeversammlungen vorzuziehen anfangen. Im Römerbrief selbst ist zwar von solchen Abfallsgelüsten der Judenchristen noch nichts angedeutet, wohl aber legt einige Zeit später der wahrscheinlich von einem römischen Pauliner geschriebene Hebräerbrief davon Zeugniss ab, und die Anfänge zu einer derartigen Entwicklung der Dinge müssen schon zur Zeit des Römerbriefes vorhanden gewesen sein. Wie nun der Verfasser des Hebräerbriefes die Judenchristen nicht sowohl zu bekämpfen als vielmehr zu versöhnen und bei der Christengemeinde festzuhalten sucht, indem er ihnen das Christenthum als die wahre Erfüllung des Judenthums darstellt, ganz ebenso ging auch schon die Absicht des Paulus

bei Abfassung des Römerbriefes darauf, die der heidenchristlichen Gemeindemajorität gegenüber verstimmten und entfremdeten Judenchristen Roms mit dem Inhalt des paulinischen Evangeliums sowohl als auch mit der Thatsache des siegreichen Heidenchristenthums zu versöhnen, und zwar nicht etwa um dieses Heidenchristenthum in seinem Recht und Bestand gegen judaistische Angriffe zu vertheidigen — dessen bedurfte es in Rom nicht mehr —, sondern um diese Judenchristen selbst als das einstweilige partielle Unterpfand der einstigen Gesammtbekehrung Israels bei dem wahren universalen Christenthum zu erhalten und die Einheit der Gesammtgemeinde vor Zerfall zu bewahren.

Um aber die Einheit der römischen Gemeinde zu erhalten, genügte es noch nicht, die Anstösse der Judenchristen an dem gesetzesfreien Evangelium und am Vortritt der Heiden im Christusreich durch dogmatische Verständigung und Auseinandersetzung mit ihrem alttestamentlichen Glauben zu entkräften. Was halfen alle theoretischen Argumentationen zur Harmonisirung des gesetzesfreien Heidenchristenthums mit der alttestamentlichen Offenbarung, so lange das Gebahren der Heidenchristen selbst von der Art war, dass die Bedenken der Judenchristen daraus immer neue Begründung erhielten? Der Grund der Entfremdung der römischen Judenchristen lag nicht bloss in ihrem jüdisch befangenen Denken, das ihnen die richtige Würdigung der paulinischen Theorie und Praxis erschwerte; er lag kaum weniger auch in dem heidnisch zucht- und lieblosen Denken und Treiben der Heidenchristen, welche allzu geneigt waren in der paulinischen Gnadenlehre einen Freibrief für Fortsetzung ihrer heidnischen Lebensgewohnheiten zu sehen und dabei noch zudem in eitler Selbstgefälligkeit ihrer Erhabenheit über die „Schwachheit“ der skrupulösen Judenchristen sich zu rühmen und auf Israel überhaupt als auf ein verstocktes und verworfenes Volk hochmüthig herabzusehen. Diese heidnische Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit in der Auffassung des Evangeliums war für ein ge-

deihliches Gemeindeleben überhaupt und für ein friedliches Zusammenleben der beiden Theile der Gemeinde insbesondere ebenso störend und unheilvoll, wie die jüdische Engherzigkeit und Befangenheit in den väterlichen Traditionen. Aus diesem Sachverhalt ergab sich nun naturgemäss für Paulus die doppelte Aufgabe: nicht bloss die Judenchristen von der Wahrheit seines Evangeliums durch eine Apologie desselben vom Standpunkte des alttestamentlichen Offenbarungsglaubens aus zu überzeugen und mit der Thatsache des siegreichen Heidenchristenthums zu versöhnen, sondern auch den Heidenchristen die tiefere Erkenntniss der Bedeutung seines Evangeliums besonders nach seinen ethischen Konsequenzen aufzuschliessen und in praktischer Paränese ans Herz zu legen. Und diese doppelte Aufgabe hat der Apostel im Römerbrief aufs glücklichste gelöst, indem er die beiderseitigen Zwecke aufs innigste verknüpft; nicht so, dass er direkt und ausschliesslich in der einen Hälfte an die Judenchristen, in der andern an die Heidenchristen sich wenden würde, wodurch er den Dualismus der Gemeinde mehr fixirt als überwunden hätte; sondern er stellt sich zunächst auf eine über die Gegensätze hinausragende Höhe der Betrachtung und giebt eine aus dem Wesen des Evangeliums selbst geschöpfte sachlich objektive Entwickelung seiner Wahrheit, wie es eine Gotteskraft ist zum Heil für jeden Glaubenden, Juden zuerst und auch Heiden; aber bei dieser wesentlich sachlichen Entwicklung der evangelischen Grundgedanken verliert er doch die konkreten Verhältnisse und Bedürfnisse der römischen Gemeinde so wenig aus den Augen, dass er vielmehr durchgehends mit dem einen Auge auf den judenchristlichen und zugleich mit dem anderen Auge auf den heidenchristlichen Theil der Gemeinde zu blicken scheint. Doch tritt naturgemäss bei den dogmatischen Partien die apologetische Rücksicht auf die Judenchristen und bei den ethischen die polemische Rücksicht auf die Heidenchristen in Vordergrund. Am unmittelbarsten zeigen sich beide Tendenzen mit einander verschlungen in den mittleren Abschnitten Capp. 6—8 und 9—11. Indem der Apostel in Capp. 6—8

den Anstoss der Judenchristen an einem gesetzesfreien Evangelium dadurch entkräftet, dass er gerade die Erfüllung der sittlichen Gesetzesforderung als die wahre Konsequenz der Gnadenlehre nachweist, giebt er diesem dogmatisch-apologetischen Gedanken sofort eine vorzugsweise an die Adresse der heidenchristlichen Gemeindemehrheit sich richtende praktisch-paränetische Wendung (6, 17 ff. 8, 5—13). Indem er Capp. 9—11 das Aergerniss der Judenchristen an dem Uebergewicht der Heiden im Christusreich durch eine auf den Anfang der Heilsgeschichte zurück- und auf ihr Endziel hinausblickende Philosophie der Geschichte zu beseitigen sucht, spitzt er wiederum diese dogmatisch-apologetische Auseinandersetzung mit dem Judenchristenthum zu einer praktischen Polemik gegen heidenchristlichen Uebermuth zu. Lässt sich eine feinere, eine zartfühlendere Behandlung des verletzten judenchristlichen Gemüths denken als diese? Gerade an diesem Abschnitte (Capp. 9—11) tritt die Einseitigkeit einer Auffassung, welche den Zweck des Römerbriefes nur in der Polemik gegen das Judenchristenthum und in der Vertheidigung des Rechtes des Heidenchristenthums finden will, in das hellste Licht; denn die direkte Polemik dieses Abschnittes richtet sich ja gerade gegen die Heidenchristen und vertheidigt wird ja gerade das Recht Israels auf seine unverlierbaren Verheissungen. Darin erweist sich eben die ganze selbstlos universale Grösse des christlichen Denkens und Fühlens des Apostels, dass er sich gegen seine eigene heidenchristliche Partei der jüdischen Minderheit der hauptstädtischen Gemeinde annimmt, für Recht und Wahrheit ihrer Hoffnungen warme Sympathie bezeugt und ihren Kleinmuth durch Hinweis auf die Treue Gottes tröstend aufrichtet (11, 29), während er den Uebermuth der herrschenden Heidenchristen durch Erinnerung an die unverdiente Güte Gottes zur Demuth mahnt und vor möglichem Falle warnt (11, 20 ff.).

Uebrigens kann man sich bei diesem Abschnitt auch des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gemüth, diese Beschwichtigung seiner auf dem Verheissungsglauben ruhenden Bedenken, diese

Tröstung seiner nationalen Bekümmerniss über den Vortritt der Heiden auch einem persönlichen Bedürfniss des Apostels entspringe, einem Bedürfniss ebensowohl seines religiösen wie seines patriotischen Gemüths. Die ausserordentliche Wärme der Sprache, die pathetische Versicherung gleich zu Anfang, dass er über den Unglauben Israels grosse Trauer und unablässigen Schmerz im Herzen empfinde, ist kaum genügend erklärt durch das Bestreben, sich gegen den gegnerischen Vorwurf der Judenfeindschaft zu verwahren, zumal ja ein solcher Vorwurf dem Paulus bei der selber stark antijudaistischen römischen Gemeindemehrheit gar nichts geschadet haben würde. Zwar ist es gewiss nicht richtig, das Hauptmotiv des ganzen Briefes in dem persönlichen Bedürfniss des Paulus nach einer Vermittlung seines Evangeliums mit der alttestamentlichen Offenbarung zu suchen, wie neuerdings vorgeschlagen wurde; das ist nicht bloss an sich unwahrscheinlich, sondern entspricht auch weder den eigenen Angaben des Apostels im Eingang und Schluss seines Briefes noch dem ganzen Charakter seiner dogmatischen Argumentationen und ethischen Paränesen, welche auf bestimmte Bedürfnisse der Leser berechnet sind, nicht einem allgemeinen theologischen Interesse des Schreibers entspringen. Allein soviel kann ich doch auch bei meiner Auffassung des Zweckes des Römerbriefes zugeben, dass die ausserordentlich konziliatorische Stimmung und Haltung desselben nicht einzig nur der verständigen Berechnung des Apostels zuzuschreiben und als Ausfluss seiner kirchenregimentlichen Taktik gleichsam zu betrachten ist, sondern auch seinem persönlichen Gemüthsbedürfniss entsprach. Wie es für ihn selber feststand, dass das Evangelium von Christo bei all' seiner Freiheit vom Buchstaben des Gesetzes doch nur die Erfüllung des wahren Sinnes von Gesetz und Propheten (Röm. 3, 21) sei, so drängte es ihn auch, diese wahrhaft katholische Ansicht vom Christenthum als das einigende Panier für die kämpfenden Parteien in den gemischten Gemeinden aufzustellen, vorzüglich in der römischen, deren kardinale Bedeutung für die werdende allgemeine Kirche er schon klar erkannte.

Die Probe auf die Richtigkeit meiner Auffassung des Zwecks des Römerbriefs ergiebt sich mir schliesslich auch noch aus dem Ueberblick seines Inhalts und seiner Gliederung. Auf den ersten Blick fallen die beiden markirtesten Einschnitte bei 9, 1 und 12, 1 ins Auge, welche die 3 Hauptttheile des Briefes: Capp. 1—8, 9—11, 12—15 bilden. Der erste derselben legt den Inhalt des Evangeliums von Christo als einer göttlichen Heilskraft für jeden Glaubenden, Juden wie Heiden, auseinander; der zweite handelt von der paradoxen aber gottgeordneten Reihenfolge, in welcher das für Juden und Heiden bestimmte Heil sich geschichtlich an Heiden und Juden verwirklicht; und der dritte zeigt dann, wie im sittlichen Verhalten der Gemeinde, ihrer Tadellosigkeit nach aussen und ihrer Einmüthigkeit nach innen, die Heilskraft des Evangeliums sich auch sittlich bewähren solle.

Cap. 1, 1—17: Eingang des Briefes. Paulus begrüsst die römische Gemeinde als der Apostel Jesu Christi und leitet aus seiner Sendung an die Heiden auch das Recht ab, mit der ihm zwar bisher persönlich fernstehenden, aber in sein Missionsgebiet gehörigen heidenchristlichen Gemeinde Rom's in Beziehung zu treten. Er versichert sie seiner lebhaften Theilnahme, mit welcher er schon bisher immer der römischen Gemeinde gedacht und nach ihrer persönlichen Bekanntschaft verlangt habe. Nur äussere Gründe haben ihn bisher verhindert an der Ausführung seines Vorsatzes, auch nach Rom zu kommen und dort, seinem universalen Beruf als Heidenapostel entsprechend zu wirken. Auch jetzt stehe ihm dieser Vorsatz noch fest, denn (er sei weit entfernt, sich etwa durch Menschenfurcht oder Scheu vor der Kultur der Metropole abschrecken zu lassen, vielmehr) er schäme sich nicht des Evangeliums von Christo. „Ist es doch eine Kraft Gottes zum Heil für jeden Glaubenden, Juden zuvörderst und auch Griechen; denn Gottesgerechtigkeit wird in ihm geoffenbart als Glaubenswirkung zur Glaubensweckung wie geschrieben steht: Der Gerechte aus Glauben wird leben.“ Damit hat der Apostel am Schluss des Eingangs den Grundgedanken seines Evangeliums thematisch vorausgestellt.

mit dessen Entwicklung sich nun der erste Haupttheil 1, 18—8, 31 beschäftigt.

Das Evangelium ist eine göttliche Heilskraft für jeden Glaubenden, denn es ist die Offenbarung des neuen Heilsprinzips, dass die Gerechtigkeit als Gabe Gottes infolge Glaubens (nicht als Wirkung des Menschen infolge Thuns) zu erlangen sei: diess der wesentliche Inhalt des paulinischen Evangeliums, um dessen nähere Ausführung und Begründung sich die dogmatische Exposition der 8 ersten Capitel dreht. Denn eine (im weiteren Sinn) dogmatische, sofern die einzelnen Momente jener religiösen Offenbarungswahrheit in ihrem inneren Zusammenhang unter einander und mit den Thatsachen des religiös-sittlichen Bewusstseins der Gemeinde entwickelnde Darstellung haben wir in diesem Theil allerdings vor uns. Darin muss ich Volkmar gegenüber den meisten Neueren völlig beistimmen. Ich kann auch nicht verstehen, wiefern denn das historische Verständniss unseres Briefes unter dieser Anerkennung des lehrhaft dogmatischen Charakters seines ersten Haupttheils sollte nothleiden. Mir scheint vielmehr, dass gerade bei unbefangen historischer Auffassung des Zweckes unseres Briefes und der Situation und Bedürfnisse seiner Leser die Zweckmässigkeit einer solchen objektiven dogmatischen Entwickelung der evangelischen Wahrheit ganz einleuchtend werde. Dass darum doch die stete Rücksichtnahme auf Bedenken und Missverständnisse von der einen und andern Seite der Leser keineswegs ausgeschlossen sei, haben wir schon oben gesehen und werden wir nachher im Einzelnen bestätigt finden. Es besteht eben überhaupt nicht der ausschliessliche Gegensatz zwischen der Auffassung des Römerbriefs als einer dogmatischen Lehrschrift und seiner historischen Beziehung auf die Zeitverhältnisse, wie diess jetzt gewöhnlich vorausgesetzt wird; nur darf man freilich die historischen Beziehungen und Absichten des Briefes nicht willkürlich enger und beschränkter denken, als sie nach dem eigenen Zeugniss des Briefes thatsächlich vorliegen.

Also der Inhalt des Evangeliums von dem neugeoffenbarten Heilsprinzip der Gottesgerechtigkeit aus Glauben wird

im ersten, dogmatischen Haupttheil entwickelt. Diess geschieht in den 3 Abschnitten: 1) 1, 18—3, 30. 2) 4, 1—5, 21. 3) 6, 1—8, 39. Der erste grundlegende Abschnitt zeigt, wie das neue Heilsprinzip der Gottesgerechtigkeit aus Glauben durch die Allgemeinheit der menschlichen Sünde für Alle gleichmässig nöthig und durch die Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Christo für Alle gleichmässig wirklich geworden sei. Offenbart das Evangelium eine von Gott ausgehende, dem Glaubenden als freie Gnadengabe zu Theil werdende Gerechtigkeit (diess ist δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως 1, 17, wie Holsten im Jahrb. f. prot. Theol. 1879. S. 105 ff. mit Recht gegen Volkmar's irrige Auffassung ausführt), so erhebt sich für das natürliche Bewusstsein überhaupt und für das gesetzliche Bewusstsein des Judenchristen insbesondere sofort die Frage: wozu bedarf es denn einer solchen von Gott gnadenweise geschenkten Gerechtigkeit? sollte denn nicht das eigene Thun des Menschen der natürlichere, ja der einzigmögliche Weg zur Gerechtigkeit sein? Hierauf antwortet der Apostel von 1, 18 bis 3, 20 durch den Nachweis, dass Gerechtigkeit vor Gott auf dem Wege des eigenen Thuns nicht zu erlangen sei für jedwedes Fleischeswesen, weil eben nach dem einstimmigen Zeugniss von Schrift und Erfahrung alle Menschen, eben als „Fleisch“, auch sündig seien und des Ruhms der Gerechtigkeit vor Gott ermangeln. Diesen Nachweis führt er so, dass er zunächst ein Bild heidnischen Sündenlebens entwirft, dessen Verwerflichkeit für Alle gleichmässig feststeht, um dann von diesem gemeinsam zugestandenen Boden aus auch den Juden davon zu überführen, dass er, der sich seines höheren Wissens aus dem Gesetz rühme, dennoch im Thun desselben nichts vor dem Heiden voraushabe, sondern dem gleichen Verwerfungsurtheile verfalle. Sind so Alle gleichmässig Sünder, so kann die Gerechtigkeit für Alle gleichermassen nicht auf dem Wege eigener Leistung zu erwarten sein, sie kann somit, soll sie überhaupt erlangt werden, nur als Gnadengabe Gottes möglich sein.

Den Revers also zu der Allgemeinheit der Sünde bildet die Allgemeinheit der Gnade 3, 21—30. An die Spitze ge-

stellt ist sogleich das Wesen des neuen Heilsprinzips nach seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit: es ist eine Gerechtigkeit, die es nicht mit dem Gesetz zu thun hat (*χωρὶς νόμου*), die vielmehr von Gott geschenkweise gegeben wird (*δικαιοσύνη θεοῦ, δικαιούμενοι δωρεάν*) und menschlicherseits mittelst Glaubens an Christum empfangen wird (*διὰ πίστεως* J. X.); aber sofort wird doch auch hinzugefügt, dass diess neue Heilsprinzip, das jetzt zwar erst geoffenbart ist, doch schon vóm Gesetz und den Propheten bezeugt gewesen, also nichts völlig Neues und Abruptes sei, kein Widerspruch mit der alten Gottesoffenbarung, sondern deren vorausbezeugte und jetzt erschienene Erfüllung. Erst jetzt aber ist es erschienen desswegen, weil es geschichtlich vermittelt ist durch das Erlösungswerk, welches Gott mittelst Christi Jesu vollzogen hat, indem er ihn nämlich als blutiges Sühnopfer aufstellte, um dadurch einerseits seiner eigenen (Strafe fordernden) Gerechtigkeit die endliche volle Sühne zu verschaffen und andererseits zugleich der sündigen Menschheit einen neuen Weg zur Gerechtigkeit im Glauben an den (getödteten) Jesus zu eröffnen (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*). Das so im Tode Christi begründete neue Heilsprinzip bildet nun aber so sehr den reinen Gegensatz zur Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken, dass es nicht etwa bloss ergänzend zu diesem alten Heilsweg hinzutritt, sondern ihn völlig aufhebt und damit auch allen Selbstruhm ausschliesst; an die Stelle des Thuns, welches Selbstruhm einschliesst, tritt jetzt der den Selbstruhm ausschliessende, weil nur empfangende Glaube als eine neue, das ganze Verhältniss zu Gott anders bestimmende Norm (*καύχησις ἐξεκλείσθη — διὰ νόμου πίστεως*). Hieraus ergiebt sich nun also die Schlussfolgerung, dass gerechtfertigt fortan werde der Mensch überhaupt — gleichviel wer und wie er sei — einfach nur mittelst Glaubens ohne alle Beziehung auf Gesetzeswerke. Oder wie? sollte etwa diese Gleichstellung aller Menschen in dem neuen durch Christus begründeten Glaubensverhältniss zu Gott in Widerspruch stehen mit einem besonderen Verhältniss der Juden zu Gott? Aber ist denn etwa Gott nur der Juden Gott? Wenn vielmehr

Jeder zugeben muss, dass er auch der Heiden Gott ist, so entspricht ja dieser Einheit Gottes auch nur ein einheitliches religiöses Verhältniss Aller, d. h. aber ein solches, welches bei allen Menschen, Juden wie Heiden, auf derselben Heilsbedingung ruht; dann aber darf diese Heilsbedingung, um für Alle dieselbe zu sein, nicht gebunden sein an das partikuläre jüdische Gesetz; sonach kann der dem einigen Gott Aller entsprechende einheitliche Heilsweg Aller nicht der des Gesetzes, sondern nur der des Glaubens sein. Diese vom Apostel nur in kurzen Strichen mehr angedeutete als ausgeführte Argumentation aus der Einheit Gottes auf die Allgemeingültigkeit des neuen Heilsprinzips bildet den passenden Abschluss des ersten grundlegenden Abschnittes: wie alle Menschen, ohne Unterschied zwischen Juden und Heiden, gleich sind in der Sünde, so auch sind sie jetzt alle gleich in ihrem Verhältniss zu dem einen Gott, dessen Gnade Allen den gleichen Heilsweg im Glauben an Christum eröffnet hat. Der Allgemeinheit der Sünde entspricht die Allgemeinheit der erlösenden und gerechtmachenden Gnade, die ihrerseits wieder in der Einheit Gottes begründet ist; der anthropologische und indirekte Beweis für die Wahrheit des neuen Heilsprinzips aus der allgemeinen Heillosigkeit der Menschen findet so schliesslich seinen ergänzenden Abschluss in dem theologischen und direkten Beweis aus dem obersten jüdischen Glaubenssatz: aus der Einheit Gottes.

Nun aber erhebt sich wider diese paulinische Begründung der Glaubensgerechtigkeit das gewichtigste Bedenken des judenchristlichen Bewusstseins, auf welches Paulus schon 3, 21 vorläufig Bezug genommen hatte und welches zu entkräften er jetzt sich anschickt (3, 31): „Heben wir nun (durch diese Lehre von dem neuen Heilsprinzip der Glaubensgerechtigkeit) das Gesetz auf? Das sei ferne, sondern wir richten das Gesetz auf!“ Paulus erhebt hier selbst, wie es bekanntlich die Art seiner Dialektik auch sonst ist, den gegnerischen Einwurf in Form der Frage: heben wir nun wirklich, wie ihr Judenchristen uns vorwerfet, das Gesetz auf? Dass und wiefern diess keineswegs der Fall sei, ist Gegenstand der ferneren Ausführung, deren spezielles Thema somit voraus-

gestellt ist in den Worten: „vielmehr richten wir das Gesetz auf!" Er braucht dabei das Wort νόμος in dem weiteren, dem jüdischen Sprachgebrauch auch sonst geläufigen Sinn, wornach es nicht bloss die alttestamentlichen Gebote, sondern das ganze Gesetzbuch als Urkunde der göttlichen Offenbarung selbst bezeichnet;[1]) ganz ebenso hat er das Wort gebraucht Gal. 4, 21, wo er die typische Erzählung von Sara und Hagar einführt mit der Frage: τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε. Bezieht man unsern Vers 31 nur auf das folgende Kapitel, dann ist unter νόμος auch hier, ganz wie Gal. 4, 21, die geschichtliche Gottesoffenbarung im Alten Testament nach ihrer typischen Bedeutung für die neutestamentliche Erfüllung gemeint und der Satz: νόμον ἱστάνομεν besagt dann einfach: wir heben mit unserer Lehre von der im Evangelium geoffenbarten Gottesgerechtigkeit aus Glauben die Wahrheit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht nur nicht auf, sondern wir bringen die in ihr typisch verhüllte Wahrheit erst recht zur Erfüllung. Diese Fassung dürfte die nächstliegende und einfachste sein; indessen halte ich es (mit Volkmar) auch für wohl möglich, ja wahrscheinlich, dass dem Apostel bei diesem so bedeutsam vorausgestellten νόμον ἱστάνομεν auch schon der weitere Gedanke vorschwebte, der

1) Bei dieser Auffassung, die mir von jeher die einzig mögliche zu sein schien, und die jetzt auch an Volkmar einen energischen Vertreter gefunden, muss ich trotz Holsten's Einsprache entschieden verharren. Seine Auffassung, wornach die Worte des V. 31 nicht Ueberleitung zum Folgenden, sondern Abschluss des Vorangehenden sein und bedeuten sollen: „Vernichten wir also mittelst des Glaubensprinzips eine (objektive, allgemeingültige) Norm? Nein, sondern — wie gezeigt ist — eine göttliche, objektive, allgemeingültige Norm stellen wir fest (mit dem Glaubensprinzip)" — will mir gar zu sehr gezwungen, im Zusammenhang nicht motivirt, besonders die Frage 31a im Munde der Gegner sonderbar erscheinen. Was aber Holsten über die sprachliche Unmöglichkeit meiner Deutung sagt, kann ich angesichts der zahlreichen Stellen, wo νόμος artikellos für das alttestamentliche Gesetz gebraucht ist, nicht als begründet anerkennen. Wenn er endlich bemerkt, dass bei meiner Deutung eine unverständliche oder verabscheuungswürdige Sophistik der Dialektik dem Paulus aufgebürdet würde, so legt er an die Freiheit rabbinischer Dialektik die Massstäbe moderner wissenschaftlicher Exaktheit an, was ich für unbefugt halte.

allerdings erst im übernächsten Abschnitt (6—8) zur Ausführung kommt, der Gedanke nämlich, dass das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit das Gesetz auch nach seinem sittlichen Gehalt, sofern es Offenbarung des heiligen Gotteswillens zur Normirung des sittlichen Lebens ist, nicht nur nicht zerstöre, sondern erst recht zur That und Wahrheit mache. Insofern ist es nicht ganz unbegründet, wenn Volkmar in 3, 31 das Thema zu dem Hauptinhalt der Capp. 4—8 findet; allein darin geht er doch zu weit, dass er alles Einzelne in diesen Kapiteln als strikte Ausführung des Themas: *νόμον ἱστάνομεν* betrachtet wissen will; man wird höchstens soviel sagen können, dass dem Apostel bei dieser thematischen Ankündigung der in Kap. 4 zunächst folgenden Ausführung auch schon der damit nahe zusammenhängende Hauptgedanke des Abschnitts 6—8 vorgeschwebt habe, ohne dass er sich übrigens dadurch hindern liess, noch dazwischen hinein auf andere, nicht unter das *νόμον ἱστάνομεν* subsumirbare Erörterungen allgemeinen Inhalts sich einzulassen.

Der Apostel geht nun also in dem durch 3, 31 eingeleiteten zweiten Abschnitt: 4, 1—5, 21 dazu über, die judenchristlichen Bedenken gegen sein Evangelium dadurch zu überwinden, dass er zeigt, wie diess Evangelium, weit entfernt mit der übrigen Gottesoffenbarung im Zwiespalt zu stehen, vielmehr gerade seine Bestätigung finde in der vollen Uebereinstimmung mit allen Thatsachen der religiösen Gewissheit: bestätigt wird es (Cap. 4) durch das Zeugniss der Gottesoffenbarung im A. T.; bestätigt ferner (5, 1—11) durch das Zeugniss der Gottesoffenbarung im christlichen Gemüth; bestätigt endlich (5, 12—21) durch das Zeugniss der Gottesoffenbarung in der allgemeinen Geschichte der Menschheit.[1]) Die Bestätigung des Evangelium aus dem A. T.

1) Eine Parallele zu der Beweisführung dieses Abschnitts bietet Gal. 3 und 4: auch dort finden wir dieselbe dreifache Beweisform wieder, nur in umgestellter Ordnung der beiden ersten: Begonnen ist dort mit dem Beweis aus der christlichen Erfahrung (Gal. 3, 1—5 = Röm. 5, 1—11); dann folgt der Beweis aus der Geschichte Abraham's (Gal. 3, 6—18 = Röm. 4); endlich wird mit der Reflexion auf

wird in Cap. 4 an dem Typus der Gerechtigkeit des gläubigen Abraham ausgeführt. Zunächst wird aus dem Schriftwort, dass dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit zugerechnet worden sei, durch Analyse dieses Begriffes gefolgert, dass also schon Abraham seinen Ruhm vor Gott, die Gerechtigkeit, nicht lohnweise mittelst Thuns, sondern gnadenweise mittelst Glaubens, unangesehen alles eigene Thun, überkommen habe; ja dass diese Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit vom Thun so unabhängig sei, dass sie sogar unter Voraussetzung sündigen Thuns stattfinden könne (*δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*), wird noch speziell durch Psalmworte erhärtet. Aber, konnte der Judenchrist einwenden, was beweist diese Glaubenszurechnung an Abraham für die Allgemeinheit des Glaubensprinzips, da ja doch Abraham eben als Vater des Bundesvolks zu Gott in besonderem Verhältniss stand? Hiergegen wendet sich der Nachweis, dass vielmehr die Glaubenszurechnung und die daran geknüpfte Verheissung des messianischen Welterbes dem Abraham noch vor der Beschneidung zugekommen sei, somit nicht an diese gebunden und also auch nicht auf das Volk der Beschneidung, die leiblichen Abrahamskinder beschränkt sein könne; der noch als Heide durch den Glauben gerechtfertigte Abraham ist also gerade der Typus der durch den Glauben gerechtwerdenden Heiden, und diese sind somit die legitimen Erben der ihrem geistlichen Stammvater auf Grund seiner vorbildlichen Glaubensgerechtigkeit gegebenen messianischen Verheissung. Daran kann auch die auf die Verheissung gefolgte mosaische Gesetzgebung nichts ändern;

---

die teleologische Bedeutung des Gesetzes übergeleitet zu einer allgemeinen Philosophie der Religionsgeschichte, deren Grundgedanke (Zeit der Knechtschaft unter Gesetz und Weltelementen bis auf Christum, von ihm an Zeit der Kindschaft und Freiheit) mit Röm. 5, 12–21 die unverkennbarste Verwandtschaft hat. Diese genaue Analogie zeigt, dass die von uns in Röm. 4 und 5 unterschiedenen drei Formen der Beweisführung dem Apostel auch sonst geläufig sind, und bestätigt also das Recht unserer Auffassung dieses Abschnitts, di übrigens auch an sich schon durch ihre ungezwungene Einfachhe sich empfiehlt.

denn würde die dem Abraham ohne Gesetz gegebene Verheissung nachträglich doch wieder an das Gesetz gebunden und auf das Volk des Gesetzes beschränkt, so würde damit die Verheissung in ihrem ursprünglichen Sinn, als Gnadengabe für den Glauben, vernichtet. Denn das Gesetz, welches dem sündigen Menschen den göttlichen Zorn zuzieht, könnte die Gewissheit der Gnadenverheissung nur zerstören; soll also die Verheissung gesichert bleiben, so darf sie nur reine Gnadengabe und ausschliesslich an den Glauben gebunden sein; als solche aber muss sie dann auch allem Abrahamssamen ohne Unterschied gelten, also ebensosehr den Kindern seines Glaubens, die ohne Gesetz sind, wie den Kindern seines Leibes, die das Gesetz empfangen haben. Dass Abraham der urbildliche Vater von uns Christen allen, den gläubigen Heiden nicht minder wie Juden, sei, wird dann schliesslich auch noch bewiesen durch die inhaltliche Gleichartigkeit des Glaubens, der ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, mit dem Glauben der Christen: beiderseits ist der Glaube ein Gottehren durch das feste Vertrauen dass er kraft seiner Verheissung wider natürliches Erwarten Nichtseiendes in's Dasein rufe und Todtes belebe; ging der Abrahamsglaube auf die wunderbare Erweckung des Verheissungskindes Isaak aus der Erstorbenheit der elterlichen Leiber, so geht der Christenglaube auf die wunderbare Erweckung des Gottessohnes Christus vom Reich der Todten, welchem er als Sühnopfer unserer Sünden wegen verfallen war und von dem er als Glaubensgegenstand unserer Rechtfertigung wegen auferweckt wurde (4, 25).

Dass das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit im Einklang stehe mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, hat Paulus hiermit aus dem Anfang der Heilsgeschichte für die Judenchristen unter seinen Lesern bewiesen. Aber sollten die Beweise für die Wahrheit des Evangeliums bloss aus der fernen Vergangenheit heiliger Geschichte geholt werden? Oder giebt es nicht noch viel näherliegende Beweismittel, durch welche die Gotteskraft des Evangeliums zum Heil für jeden Glaubenden sich unmittelbar für jedes christliche Bewusstsein als solches bestätigt? Diese unmittelbare und

für alle Christen gleichmässig beweiskräftige Bestätigung der Wahrheit des Glaubensprinzips liegt eben in der thatsächlichen Erfahrung der Gläubigen selber, in dem beseligten Gemüthszustand, in welchem sie der Wirkung ihrer Rechtfertigung inne werden, in dem Zeugniss des Gottesgeistes in ihren Herzen, welcher sie des Besitzes der Liebe des versöhnten Gottes versichert und sie damit für Gegenwart und Zukunft von der Furcht vor dem Zorn Gottes erlöst. So fügt sich 5, 1—11 völlig naturgemäss in den Zusammenhang des Abschnittes, der es mit der Bestätigung der Wahrheit des paulinischen Evangeliums aus den Thatsachen der mannigfachen Gottesoffenbarung zu thun hat. Die Wirkung des rechtfertigenden Glaubens, wie sie als eine seinen Lesern wohlbekannte Erfahrungsthatsache ihres christlichen Gemüths vorausgesetzt werden kann, wird hier als bestätigender Beweisgrund für die Wahrheit seiner Heilslehre vom Apostel geltend gemacht. Und dabei hat er nun nicht mehr bloss die judenchristlichen Leser im Auge, sondern auch — und zwar wohl in erster Linie — die Heidenchristen, von welchen ja in hervorragendem Grade gilt, dass sie als *ἀσθενεῖς* und *ἀσεβεῖς, ἁμαρτωλοί* und *ἐχθροὶ* (*θεοῦ*) *ὄντες* die Versöhnung durch Christum als Liebeserweis Gottes haben erfahren dürfen (6—10). Andererseits liegt doch zugleich in dieser erfahrungsmässigen Wirkung der paulinischen Glaubenspredigt auf das Gemüth der bekehrten Heiden, dass sie, die eben noch Feinde Gottes waren, jetzt sich mit freudiger Zuversicht des durch Christum versöhnten Gottes „rühmen“ können — es liegt in diesem thatsächlichen Erfolg gerade auch wieder für den Judenchristen ein neuer schlagender Beweis dafür, dass das paulinische Glaubensprinzip in Wahrheit sei eine Gotteskraft zur Seligkeit für jeden Glaubenden, Heiden sogut wie Juden.

Eine doppelte Beweisführung für die Wahrheit seines Evangeliums hat also bis hierher der Apostel gegeben: 1) aus dem positiven geschichtlichen Zeugniss und Vorbild der alttestamentlichen Offenbarung, — eine vorzugsweise für das judenchristliche Bewusstsein bestimmte Argumentation; 2) aus der religiösen Erfahrung des innerlichen Gotteszeugnisses

im Gemüth des Christen überhaupt und insbesondere auch des Heidenchristen. Ganz naturgemäss schliesst sich nun hieran endlich als drittes und abschliessendes Glied dieses Abschnittes der Beweis aus der Gottesoffenbarung in der allgemeinen, Heiden und Juden zusammenfassenden Entwicklungsgeschichte der Menschheit, die in Adam und Christus ihre beherrschenden Angelpunkte hat, zwischen welchen alles andere, auch das mosaische Gesetz, nur untergeordnetes Moment ist. Schon die eigenthümlich lose Anknüpfung mit *διὰ τοῦτο* 5, 12 deutet an, dass der Apostel sich nunmehr anschickt, die bisherige Beweisführung in einer zusammenfassenden und auf die letzten und höchsten Gesichtspunkte zurückgehenden Betrachtung abzuschliessen. Es ist ja auch ohne Frage die umfassendste und tiefsinnigste Bestätigung der paulinischen Heilslehre, welche 5, 12 bis 21 durch den Nachweis gegeben wird, dass das in Christo begründete Heil die genaue Kehrseite sei zu dem in Adam begründeten Unheil, sofern auf beiden Seiten wesentlich das gleiche Gesetz göttlicher Weltordnung sich vollziehe, wonach das religiöse Verhältniss und Geschick einer Gesammtheit schon im Anfänger und Haupt derselben (Adam-Christus) als objektives Prinzip, als Tod oder Leben wirkende Macht über alle Einzelnen unbedingt festgesetzt sei. Denn diess ist der ganz einfache Gedanke dieser Parallele von Adam und Christus, deren Verständniss nur moderner Individualismus und Indeterminismus zu erschweren pflegt. Durch das Haupt der natürlichen Menschheit ist die Sünde und damit der Tod in die Welt gekommen, beide als eine objektive Macht, deren Herrschaft sich von dem Einen Haupt unmittelbar auf die Gesammtheit der Gattungsglieder erstreckt, so dass diese alle schon einfach kraft ihres objektiv gegebenen Verhältnisses zu Adam, unabhängig von ihrem besonderen persönlichen Thun, sowohl an Adams Sünde Theil haben als auch der in ihm begründeten Todesherrschaft unterliegen. Ganz dasselbe Verhältniss des Einen zu den Vielen findet auf Seiten Christi, des Gegenbildes zu Adam, statt. Wie Adams Sünde die Herrschaft der Sünde und des Todes über Alle begründet hat, so begründet Christi

Gehorsam die Gnadengabe der Gerechtigkeit und die Herrschaft des Lebens für alle Christusgläubigen, sodass diese ganz ebenso unmittelbar, kraft ihrer blossen Glaubensverbundenheit mit Christus, völlig unabhängig von allem persönlichen Verdienst, an Gerechtigkeit und Leben — dieser Gabe der Gnade in Christo — Theil bekommen, wie die Adamiten unmittelbar kraft ihrer Naturverbundenheit mit Adam, ohne alles persönliche Verschulden, der Sünden- und Todesherrschaft — diesem Gericht über Adam — unterworfen sind. Es ist also derselbe Gedanke der reinen Objektivität der durch Christus vermittelten Gottesgerechtigkeit als einer nicht vom Menschen irgendwie zu bewirkenden, sondern nur zu empfangenden Gnadengabe, dieser Grundgedanke des paulinischen Evangeliums, um dessen Darstellung und Begründung sich die ganze bisherige Ausführung von 1, 18 an gedreht hatte, und welcher auch noch den Angelpunkt dieser Stelle 5, 12—19 bildet. Eben darum kann dieselbe nur als Abschluss des Bisherigen betrachtet werden;[1]) es gipfelt in ihr die religiöse Beweisführung für die Wahrheit des paulinischen Evangeliums, die

1) So sehr ich in der Deutung dieser Stelle mich mit Holsten einig weiss (s. diese Jahrb. 1879, 315ff.), so wenig kann ich doch die Stellung richtig finden, welche er diesem Abschnitt zuweist, wenn er ihn als Uebergangsglied und nothwendige Voraussetzung der Entwicklung von Cpp. 6—8 betrachten will. Nur von den zwei letzten Versen (20f.) kann ich diess (auch mit Weiss) zugeben, dagegen bei 5, 12—19 unmöglich; der hier herrschende Gesichtspunkt ist ja ein ganz anderer als in Cpp. 6—8; es handelt sich hier noch um die rein religiöse Frage nach der Wahrheit der objektiven Gottesgerechtigkeit, nicht schon um die ethische Frage nach der subjektiven Lebensgerechtigkeit, zu welcher erst mit 6, 1 übergegangen wird. Auch Lipsius sieht ganz in Uebereinstimmung mit dem Obigen in 5, 12—21 nicht schon den Uebergang zum nächsten Theil, sondern eine Schlussbetrachtung, welche das Ergebniss der bisherigen Ausführung, den Grundsatz der göttlichen Heilsordnung von der zugerechneten Gerechtigkeit, vor dem religiösen Bewusstsein der Judenchristen rechtfertigen soll. — Volkmar hat also nur darin geirrt, dass er diesen Abschnitt (12—21) zu eng und ausschliesslich mit dem unmittelbar vorangehenden (1—11) zusammenfasst, während er vielmehr, wie Lipsius richtig sagt, die abschliessende Schlussbetrachtung zur ganzen bisherigen Ausführung bildet.

Bestätigung desselben aus den objektiven Thatsachen der göttlichen Offenbarung, aus den Zeugnissen der alttestamentlichen Heilsgeschichte, der christlichen Gemüths-Erfahrung und der allgemeinen Menschheits- und Religionsgeschichte.

Wie könnte aber der Apostel seine „Philosophie der Geschichte" — denn eine solche enthält in nuce allerdings die Stelle 5, 12 ff. — schliessen, ohne die Frage nach der Stellung und Bedeutung des mosaischen Gesetzes in der göttlichen Lenkung der Geschichte zu berühren? Er weiss wohl, dass dem judenchristlichen Theil seiner Leser längst die Frage auf der Zunge liegt: Wozu hat denn Gott überhaupt das Gesetz gegeben, wenn dasselbe gar nichts zur Gerechtigkeit und zum Leben soll beitragen können? Darauf antwortet er V. 20 f.: Allerdings hatte das Gesetz einen Zweck in der göttlichen Erziehung der Menschheit zu erfüllen, nur nicht den vom Juden vorausgesetzten: nicht Gerechtigkeit soll es wirken, sondern Steigerung der Uebertretungen, um durch die Herrschaft von Sünde und Tod den Weg zu bereiten für die Herrschaft der Gnade in Gerechtigkeit zum Leben. Das Gesetz gilt also zwar auch für Paulus als wesentliches Mittel in der göttlichen Heilsökonomie, nur aber nicht als direktes Heilsmittel, wie der Jude und auch noch Judenchrist annahm, sondern Mittel des Heils ist es nur indirekt, dadurch nämlich, dass es zunächst Mittel zur Steigerung des Unheils ist. So sinnreich aber diese Lösung der Frage war, so trefflich sie in die Geschichtsbetrachtung des Apostels sich einfügte, dem Judenchristen war damit natürlich erst recht zum schwersten Bedenken Anlass gegeben: ihm schien mit dieser Bestimmung des Zwecks des Gesetzes der Boden seiner sittlichen Weltanschauung unter den Füssen zusammenzusinken. Unabweislich war also damit dem Apostel die weitere Aufgabe gestellt, auch die ethischen Bedenken der Judenchristen gegen sein Evangelium zu entkräften. Es galt jetzt auch nach dieser Seite hin dem judenchristlichen Vorwurf des *νόμον καταργοῦμεν* die Spitze abzubrechen durch den Beweis, dass das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit vielmehr erst

recht des Gesetzes sittlichen Gehalt zu Bestand bringe (νόμον ἱστάνομεν).

Der Lösung dieser Aufgabe ist der dritte Abschnitt des dogmatischen Haupttheils gewidmet Capp. 6—8. Wieder, wie 3, 31, leitet er die weitere Beweisführung ein durch Aufstellung der gegnerischen Einwurfsfrage, die durch die Verbindungspartikel οὖν als eine durch die vorangehende Entwicklung scheinbar motivirte Schlussfolgerung hingestellt wird. „Was werden wir dann — wenn es sich mit dem Gesetz auf die angegebene Weise verhält — sagen? etwa: Lasset uns beharren in der Sünde, damit die Gnade reich werde?" Aber so gewiss diese Frage (ebenso wie die ähnliche 6, 15) zunächst aus dem judenchristlichen Bewusstsein geflossen ist und ihre folgende Widerlegung auf die Versöhnung des Judenchristenthums mit dem paulinischen Evangelium abzielt, so werden wir doch hier von Anfang nicht übersehen dürfen, dass diese Frage neben dem theoretischen auch ein sehr praktisches Interesse hatte und ihre Erörterung nicht bloss an die Adresse der Judenchristen, sondern ebensosehr an die der Heidenchristen gerichtet ist, unter welchen es nicht an Solchen gefehlt zu haben scheint, welche das ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ alles Ernstes zur Losung zu machen gedachten. Diess ist wichtig zu beachten, um die Art der folgenden Entwicklung richtig zu verstehen.

Seine Widerlegung der unethischen Folgerung aus der Gnadenlehre beginnt der Apostel nicht, wie man gewöhnlich (auch noch Volkmar) annimmt, mit der Forderung, dass man der Sünde entsagen solle, sondern er lässt diese Forderung als die logische Konsequenz eines seienden Zustandes erscheinen, welchen er in der Thatsache des Christwerdens, in der Taufe schon objektiv begründet sieht. Diess Faktum mit seiner ganzen ethischen Konsequenz den Lesern zum Bewusstsein zu bringen, ist also seine nächste Absicht, welcher die Ausführung in 2—11 dient. In der Taufe auf Christum als den Gekreuzigten und Auferweckten ist der Christ mit ihm zu einer (moralischen) Person „zusammengewachsen," hat also auch Christi Tod, Begräbniss und Auferweckung an sich selbst ideell oder nachbildlich (τῷ ὁμοιώ-

ματι) miterfahren. Wie nun Christus durch seinen Tod ein für allemal dem Herrschaftsgebiet der Sünde (die eben im Tode ihre Macht zum Vollzug bringt) entnommen und durch seine Auferstehung zu einem von der Machtsphäre der Sünde und des Todes geschiedenen und ausschliesslich Gott zugehörigen Leben eingegangen ist (V. 10: *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ·* 9: *θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*): so haben demgemäss auch die Christen sich selber anzusehen als solche, welche für die Sünde todt geworden, lebend aber sind für Gott in Christo (V. 11), d. h. welche durch ihre Theilnahme am Christustod in der Taufe der Herrschaftsgewalt der Sünde, die sich ja nicht über den Tod hinauserstreckt (V. 7), ein für allemal entnommen und damit eingetreten sind in einen neuen Zustand, der, weil über die Todesherrschaft der Sünde erhoben, ein Leben in Gleichheit mit dem des auferstandenen Christus ist, also ein Leben in der Zugehörigkeit für Gott. Hieraus nun, dass die Christen in der Taufe auf Christi Tod ideell schon übergetreten sind in einen neuen, der Sünden- und Todesherrschaft nicht mehr unterworfenen Zustand, zieht jetzt erst (V. 12) der Apostel die paränetische Folgerung, dass sie nun auch wirklich die Sünde und ihre Begierden nicht mehr sollen herrschen lassen in ihrem dem Tode verfallenen Leibe und wirklich sich für Gott darstellen sollen als solche, die aus Todten Lebende geworden d. h. die mit ihrem vorigen Leben in der Sklaverei der Sünde gebrochen und ein neues gottgeweihtes Leben begonnen haben. Möglich aber wird ihnen diess neue sittliche Verhalten gegenüber den Sündenbegierden eben darum von nun an sein, weil die Sünde über sie, als die mit Christo Gestorbenen und Neugewordenen, nicht mehr ihre vorige Herrschaftsgewalt wird ausüben können, wie sie dieselbe ausgeübt hat, solange sie noch unter dem Gesetz waren, denn das Gesetz ist ja eben das fördernde Mittel der Sündenherrschaft (5, 20); diess frühere Beherrschtsein von der Sünde hat also aufgehört für die, welche nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind (V. 14).

Hier nun, wo erstmals der für den Judenchristen so anstössige Gedanke: dass die Christen nicht unter dem Ge-

setz sind, zur Sprache gekommen ist, erhebt sich aufs neue die Frage: „werden wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind?" (V. 15.) Wie unmöglich eine solche Konsequenz für denjenigen sei, der sich das Wesen der Gnade zum klaren Bewusstsein gebracht habe, zeigt das Weitere (16—23). Der Apostel geht hier von der Voraussetzung aus (die auch dem Satz Gal. 5, 17[b] zu Grunde liegt), dass der Mensch sich immer unter der Herrschaft irgend einer höheren Macht, eines sein Leben bestimmenden Prinzips befinde. Früher war diese beherrschende Macht die Sünde; unter deren Zwangsgewalt die (heidnischen) Leser ihre Glieder der Unreinigkeit und dem Unrecht zur Verfügung gestellt hatten; nun aber, da sie von Herzen unterthan geworden der Lehrweise, in welche sie (von Gott mittelst der evangelischen Predigt) hingegeben worden sind, sind sie frei geworden vom Knechtsdienst der Sünde, die den Tod zum Sold gab, und dafür Knechte geworden Gottes, dessen Gnadengabe das ewige Leben ist; als solche aber sind sie nun auch wirklich verpflichtet, ihre Glieder in Dienst der Gerechtigkeit zur Heiligung zu stellen. Der Nerv dieser Beweisführung ist der Gedanke: die christliche Gesetzesfreiheit ist nicht die Ungebundenheit der Willkür, sondern ist die wahre Gebundenheit des durch die Gnade gewirkten Gehorsams gegen den Willen Gottes; während unter dem Gesetz die Sklaverei der Sünde unüberwindlich fortbestand, so ist gerade durch die vom Gesetz befreiende Gnade auch die Freiheit vom Knechtsdienst der Sünde bewirkt und an ihre Stelle die Gebundenheit an die Gerechtigkeit gesetzt worden, so dass in Wirklichkeit also das gerade Gegentheil von dem stattfindet, was jüdischer oder heidnischer Missverstand aus der paulinischen Gnadenlehre gefolgert hatte.

Aber noch immer sträubt sich das judenchristliche Bewusstsein gegen den Gedanken der Loslösung vom Gesetz; sie erscheint ihm wie ein Treubruch, eine Verletzung des von Gott selbst geweihten Bandes, das den Juden mit seinem Gesetz verknüpft, wie das Weib mit seinem Mann durch das eheliche Band verknüpft ist. Demgegenüber zeigt der Apostel (7, 1—6) in einer neuen Wendung der vorhergehenden Aus-

führung, dass von einer Treulosigkeit gegen das Gesetz für den christgewordenen Juden darum keine Rede sein könne, weil ja nach der Bestimmung des Gesetzes selbst durch erfolgten Tod des einen Gatten das Eheband gelöst und die Freiheit zu neuer Eheverbindung gegeben sei. Diess gelte auch für das Verhältniss der christusgläubigen Juden zum mosaischen Gesetz: durch ihre Theilnahme am Tode Christi sind sie hinsichtlich des Gesetzes todtgeworden (*ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* V. 4), also erlischt die Verbindlichkeit des Gesetzesbundes, die sich nur auf Lebende erstreckt, für sie als die Todesgenossen Christi, und somit haben sie Freiheit, mit dem auferweckten Christus einen neuen legitimen Ehebund einzugehen, der nun ebenso für Gott fruchtbar sein soll, wie der alte Ehebund mit dem Gesetz zufolge der Sündenleidenschaften fruchtbar für den Tod gewesen war. Der Gedanke ist ganz analog dem von 6, 1—11: wie dort von der Sünde (als eine Herrscherin vorgestellt), so wird hier vom Gesetz ausgesagt, dass seine Herrschaftsgewalt erloschen sei denen gegenüber, welche, in Glauben und Taufe an Christi Tod und Auferstehung Theil nehmend, selber auch Gestorbene und Neulebende geworden seien; als mit Christo Gestorbene sind sie frei vom Ehebund des Gesetzes (wie oben von der Sklaverei der Sünde 6, 6), als mit Christo Neulebende haben sie den neuen Ehebund mit dem auferweckten Christus eingegangen (wie oben 6, 18 das neue Dienstverhältniss mit Gott und seiner Gerechtigkeit, auf welches Bild auch V. 6 wieder zurückkommt).

In dieser ganzen Erörterung von 6, 15 an hatte nun immer die Voraussetzung zu Grunde gelegen, dass Gesetz und Sünde so zusammengehören, dass die Herrschaft von jenem zugleich Herrschaft von dieser und sonach Befreiung von jenem zugleich Befreiung von dieser sei. Eben diese Verknüpfung aber von Gesetz und Sünde war dem Judenchristen der schwerste Anstoss; ihm erschien diess wie eine gotteslästerliche Anklage des Gesetzes, als ob dieses selber Sünde wäre. Um diesen Irrthum aufzuklären, sieht sich nun der Apostel genöthigt, das Verhältniss von Sünde und Gesetz, welches er bisher nur als objektiv gegebenes, provi-

dentiell geordnetes (5, 20) hingestellt hatte, auch *nach seinen im Menschen liegenden psychologischen Gründen* zu erörtern; und diese neue Betrachtung der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit (7, 7—25) führt ihn dann naturgemäss auch zu einer neuen Betrachtung der Erlösung, bei welcher die ideale zugerechnete Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben an den Christustod ihre Ergänzung findet in der *realen immanenten Lebensgerechtigkeit im Besitz des Christusgeistes* (Cap. 8).

Der Apostel zeigt also zuerst (7—13), wie es geschehe, dass das Gesetz, obgleich an sich heilig, recht und gut, dennoch uns Ursache der Sünde und des Todes werde. Die Schuld davon liegt nicht an ihm, sondern liegt an uns, daran nämlich, dass schon vor dem Gesetz die Sünde in uns als objektive Macht der Triebe vorhanden ist, nur zunächst noch ohne Bewusstsein ihrer Schuld und insofern gleichsam noch in einem Zustand der Kraftlosigkeit oder der latenten Kraft (χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά). Diesem Zustand macht eben das Gesetz ein Ende; es bringt die bewusstlose Sünde durch sein *Verbot* zum Bewusstsein, erregt eben damit die vorher latente Kraft der sündigen Triebe zur energischen Wirksamkeit und bringt so den in uns gelegenen Sündenkeim zur vollen üppigen Entfaltung; und indem so die Sünde durchs Gesetz belebt wird, wird das sündige Ich dem Tode (zunächst im Bewusstsein der todeswürdigen Schuld) hingegeben. So wirkt zwar nicht das Gesetz den Tod, wohl aber die Sünde mittelst des Gesetzes (V. 13). Woher aber die Sünde selbst? woher ihre furchtbare, durch das gute Gesetz nicht zu überwindende, sondern nur zu steigernde Uebermacht? Ihr Grund liegt in unserem *Fleischsein* (V. 14). Im Fleisch, dieser ungöttlichen irdischen Stofflichkeit unserer Natur, wurzeln die unguten Triebe, welche übermächtig das Thun, die Lebensäusserungen des äusseren Menschen beherrschen, wogegen der νοῦς, diese gottverwandte Geistesseite unseres Wesens, zwar innerlich dem bösen Thun widerstrebt und mit dem Gesetz als dem Guten sympathisirt, aber ohne das Gute, das er innerlich will, auch im äusseren Thun, welches unter der Herrschaft der fleischlichen Triebe steht, verwirklichen

zu können. Dieser innere Zwiespalt zwischen den widerstreitenden Mächten, deren jede für den Menschen allein bestimmende Norm werden möchte (als νόμος ἐν τοῖς μέλεσι und νόμος τοῦ νοός 23), ist die allgemeine Erfahrung der ganzen natürlichen Menschheit ohne Unterschied der Juden und Heiden, denn auch unter den Letzteren finden sich bekanntlich der Stimmen nicht wenige, welche mit der Schilderung des Apostels völlig übereinstimmen; es ist also die gesammte Menschheit, in deren Namen der Apostel hier spricht und deren tiefstes Sehnen er zusammenfasst in der schmerzlichen Frage: Wer wird mich erretten von diesem Todesleibe (d. h. dieser unter die Sünden- und Todesherrschaft unterworfenen Fleischesnatur)? Die Antwort hierauf, in 25ᵃ vorausgegeben, wird dann ausgeführt in Cap. 8.

„Das Gesetz (die bestimmende Macht) des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat mich frei gemacht von dem Gesetz (Macht) der Sünde und des Todes" — diess das Thema von Cap. 8, in welchem der Apostel den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht, eine Höhe, zu welcher der Kampf der Parteien und die theologische Kontroverse nicht mehr hinanreicht, wo daher auch das dialektische Raisonnement Platz macht der schlichten, warmen und gewaltigen Sprache des religiösen Gemüths. Zuerst weist er auf die entscheidende geschichtliche Thatsache hin, durch welche unsere Befreiung von der Sünden- und Todesmacht durch den Lebensgeist Christi erst ermöglicht würde: Gott hat dadurch den Grund dazu gelegt, dass er „seinen Sohn in der Gestalt des Sündenfleisches und um der Sünde willen gesandt und im Fleisch (des gekreuzigten Christus) die Sünde zum Tod verurtheilt hat, zu dem Zweck, dass des Gesetzes sittliche Norm zur Erfüllung gebracht würde in uns als solchen, die nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln." Der Tod Christi ist hiernach das von Gott veranstaltete Mittel nicht bloss zur Sühnung der Sündenschuld, sondern auch zur Vernichtung der Sündenherrschaft gewesen und zwar diess dadurch, dass wir Christen als mit Christo Gestorbene auch in uns die sündige Fleischesmacht gebrochen und den Geist des Gottessohnes zur herrschenden

Norm unseres neuen Lebens geworden wissen, wodurch nun eben die sittliche Norm des Gesetzes in uns (prinzipiell) realisirt ist. Denn welcher Art das beherrschende Lebensprinzip, von der Art muss auch die wirkliche Lebensrichtung (φρόνημα) sein: ist jenes Fleisch, so wird auch diese fleischlich, also gottfeindlich und damit todwirkend sein, ist jenes Geist, so wird auch diese zum Inhalt haben Leben und Frieden (mit Gott). Letzteres ist beim Christen der Fall, sofern ja diesem der Besitz des Geistes Gottes und Christi wesentlich eigen ist. An eben diesem Geiste hat er aber nicht bloss jetzt schon die sittlich belebende Kraft der Gerechtigkeit, sondern auch das verbürgende Pfand der künftigen Wiederbelebung seines sterblichen Leibes durch die Auferweckungskraft Gottes (10 und 11). Dieser Gedanke, dass der Geist Christi auch von der Todes- wie von der Sündenherrschaft freimache, ist hier nur kurz gestreift, um nachher wieder aufgenommen und weitergeführt zu werden. Zunächst schliesst sich an diese Schilderung des thatsächlichen Zustandes des Christen wieder ganz ähnlich, wie oben 6, 12 f., die daraus gefolgerte praktische Mahnung, dass wir dem Fleische nicht mehr gehorsamspflichtig seien, was nur zum Tode führen könnte, dass wir vielmehr durch den Geist des Leibes (geistwidrige) Regungen ertödten sollen, denn nur unter dieser Bedingung dürfen wir hoffen, das durch den Geist in uns angefangene Leben auch wirklich unverlierbar zu erhalten (ζήσεσθε 13). Denn die Gewissheit des Lebens ruht auf der inneren Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes Gottes, welcher den Christen seiner Kindschaft bei Gott und damit seiner künftigen Erbschaft versichert. Daran darf uns auch alles Leiden, welches wir jetzt noch zu ertragen haben, nicht irre machen; dasselbe ist als Gemeinschaft mit dem Leiden Christi nur die unerlässliche Vorbedingung unserer künftigen Gemeinschaft mit der Herrlichkeit Christi (17 f.). Ueberdiess stehen wir ja mit diesem Leiden nicht allein in der Welt, sondern die gesammte Kreatur befindet sich in der gleichen Lage, bis jetzt unter dem Drucke der Eitelkeit zu seufzen nnd nach ihrer künftigen Befreiung sich zu sehnen (19—22). Ebenso

haben auch wir Christen, obgleich im Besitz der Erstlingsgabe des Geistes, doch auf die volle, auch auf den Leib sich erstreckende Erlösung, mit welcher die Sohnesstellung erst vollendet sein wird, noch in Geduld zu warten. Inzwischen verbürgt uns die Gewissheit unserer Hoffnung der unserer Schwachheit sich annehmende und uns vor Gott vertretende Geist; im Bewusstsein, dass Gott für uns ist, sind wir auch dessen gewiss, dass alle Dinge denen, die Gott lieben, mitwirken müssen zum Guten, nämlich zur Erfüllung des ewigen göttlichen Rathschlusses, der uns zu Abbildern des erstgebornen Gottessohnes bestimmt hat. Nachdem uns Gott den höchsten Beweis seiner Liebe in der Hingabe seines Sohnes gegeben hat, der fortwährend uns bei Gott vertritt, wissen wir gewiss, dass keine Macht der Welt uns von der in Christo verbürgten Liebe Gottes wird scheiden können.

In diesem Hymnus einer über Zeit und Welt erhabenen Heilsgewissheit hat der Apostel die über Sünde und Tod triumphirende freimachende Kraft des Lebensgeistes Christi zum grossartigen Ausdruck gebracht und damit seiner ganzen Beweisführung für die Wahrheit des Evangeliums, das so erhabene Zuversicht erzeugt, die Krone aufgesetzt. Insofern ist freilich auch dieses Kapitel ein wesentlicher Bestandtheil seiner dogmatischen Apologie; aber eine Polemik gegen Judenchristen enthält es offenbar nicht. Man kann den mit unmittelbarer Gewalt aus den Tiefen des religiösen Gemüths strömenden Fluss der Entwicklung in diesem Kapitel kaum ärger verkennen, als wenn man auch hier nur antijudaistische Polemik finden will; wer diese von künstlicher Dialektik so weit abliegende Sprache der religiösen Begeisterung unbefangen betrachtet, der wird sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass hier der Apostel nicht an Judenchristen und nicht an Heidenchristen denkt, sondern einfach zu Christen als Christ spricht; und mit dieser Einsicht wird dann auch das Zugeständniss sich verbinden müssen, dass die Beschränkung des Zweckes unseres Briefes auf Bekämpfung und Bekehrung der Judenchristen ein durch den Thatbestand des Briefes widerlegter Irrthum ist.

Der zweite Apptheil des Briefes Capp. 9—11 erweist sich schon äusserlich durch das Fehlen jeder Verbindung als scharfmarkirter Neuanfang. Er ist diess auch sachlich. Hatte der erste Theil den Inhalt des Evangeliums von Christo als einer Gotteskraft zum Heil für Juden und Heiden entwickelt, so handelt nun der zweite Theil von der Art, wie diess Heilsprinzip sich geschichtlich nach göttlicher Ordnung an Heiden und Juden verwirklicht. Hier tritt nun das apologetische Interesse gegenüber dem Judenchristenthum wieder in Vordergrund. Dieses hatte ja nicht bloss am Inhalt der paulinischen Predigt mehrfachen Anstoss genommen, sondern nicht minder auch an den thatsächlichen Erfolgen derselben, an der massenhaften Heidenbekehrung, wodurch der judenchristliche Stamm der Gemeinde mehr und mehr überflügelt worden war. War diese ihre Zurückdrängung in die Minoritätsstellung innerhalb des Messiasreichs an sich schon für das jüdische Gemüth verblüffend und verdriesslich genug, so kam zur weiteren Verstimmung der Judenchristen Roms noch hinzu das unbrüderlich hochfahrende Benehmen der heidnischen Majorität, welche in dem Zurückbleiben der Missionserfolge unter Israel gegenüber denen unter den Heiden den Beweis für die Verwerfung des ganzen verstockten Volkes durch Gott selbst gegeben glaubte (11, 11. 19. 25) und damit ihre urrömischen Gefühle gegen das Volk des odium hostile adversus omnes (Tacit. hist. V, 5) rechtfertigen mochte. Nur unter Voraussetzung dieser Lage der Dinge in der römischen Gemeinde, welche sich uns oben allseitig bestätigt hat, lässt sich die so ganz eigenthümliche Behandlung der Frage in Capp. 9—11 völlig verstehen, lässt sich das Paradoxon erklären, dass zu Anfang die nationaljüdischen Ansprüche zurückgewiesen werden, am Ende aber doch wieder das bleibende Recht der Hoffnungen Israels vertheidigt wird.

Paulus beginnt 9, 1 mit der Versicherung seiner lebhaften Bekümmerniss über den Unglauben seines Volkes, des vor allen anderen so hochbegnaden Israels — gewiss nicht bloss eine captatio benevolentiae gegen die Judenchristen, sondern der unmittelbare Ausdruck seiner patriotisch-religiö-

sen Empfindung, die auch im eigensten Interesse nach Aufklärung der dunklen Wege Gottes verlangte. Doch sofort tröstet er sich und seine Leser mit der Ueberzeugung (V. 6), dass trotz des scheinbaren Gegentheils in Wahrheit doch Gottes Wort (der Verheissung an Israel) nicht hinfällig geworden sei. Um diess zu beweisen, wird zunächst die formelle Gleichartigkeit des gegenwärtigen göttlichen Waltens mit allem früheren hervorgehoben. Denn von jeher habe sich der göttliche Heilswille in der Form unbedingt freier Auswahl vollzogen, wie diess aus Beispielen der heiligen Geschichte und aus Schriftworten erhelle und wie es auch völlig der unbedingten Machtvollkommenheit des Schöpfers gegenüber seinen Geschöpfen entspreche (V. 20 f.). Wie nun schon bisher immer Gott Zorngefässe in Langmuth getragen habe, um durch Auswahl von Erbarmungsgefässen aus ihnen seine Majestät zu erzeigen, so habe er auch jetzt nur dieselbe Maxime befolgt, indem er uns Christen aus Juden nicht bloss, sondern auch aus Heiden berufen, die Letzteren, das „Nichtvolk" zum neuen „Volk", d. h. zur Gemeindemasse gemacht und dagegen von Israel bloss einen kleinen „Rest' als Samen seiner Zukunft gerettet habe. Damit ist zunächst der jüdische Anspruch auf den Vorzug Israels im Messiasreich, in welchem das judenchristliche Aergerniss an der Heidenkirche wurzelte, aus den eigensten jüdischen Prämissen, nämlich aus Wesen und Gesetz des unbedingt freien göttlichen Gnadenwillens, als unberechtigt dargethan und zurückgewiesen.

Aber diese auf den abstrakten (von den endlichen Mittelursachen absehenden) Standpunkt des absoluten göttlichen Willkür-Willens sich stellende Betrachtungsweise vermag wohl die menschlichen Zweifel niederzuschlagen, nicht aber sie zur vollen Befriedigung zu lösen. Darum stellt sich nun der Apostel von 9, 30 an auch auf den Standpunkt der menschlichen Erklärungweise: Israel hat gestrauchelt, weil es die Gerechtigkeit nicht auf dem gottgeordneten Wege des Glaubens erlangen wollte. Die Ursache davon war nicht Mangel an Frömmigkeit, sondern Mangel an Erkenntniss. Israel hielt fest an der eigenen auf dem Gesetzesweg

zu bewirkenden Gerechtigkeit, ohne zu erkennen, dass an die Stelle des Gesetzes jetzt Christus als Mittel zur Gerechtigkeit für jeden Glaubenden getreten sei (10, 4). Zwar ist dieser neue Heilsweg des Glaubens schon durch alttestamentliche Aussprüche voraus angekündigt gewesen, und auch jetzt hat es nicht etwa an Verkündigern des evangelischen Wortes gefehlt. Wenn gleichwohl Israel dem Evangelium nicht gehorsam war, so liegt der (psychologische) Grund in derselben unverständigen und widerspenstigen Charakterbeschaffenheit dieses Volkes, über welche schon die Propheten zu klagen hatten (V. 19—21). Aber dieser menschliche Ungehorsam ist so wenig eine Aufhebung des vorausbestimmenden Willens Gottes, dass er vielmehr nach dem eigenen Zeugniss der Schrift (8—10) von Gott selbst gewirkt ist[1]) zu dem Zweck, damit sein Wille sich an dem übriggebliebenen Rest als auserwählende Gnade erweise (11, 1—10).

Aber gerade, wenn hiermit Israels Unglaube als Wirkung des göttlichen Willens dargethan ist, ist es um so unmöglicher geworden, sich bei dieser gegenwärtigen Erscheinung, als wäre in ihr selber schon der letzte Endzweck Gottes beschlossen, zu beruhigen. Erst die Frage nach dem Endzweck dieser göttlichen Fügung vermag zur befriedigenden Lösung des Räthsels zu führen. Diese giebt der Apostel 11, 11—36. Der Fall Israels, so zeigt er zuerst, war das gottgeordnete Mittel, um den Heiden den Reichthum des Heils zukommen zu lassen. Diese sind an die Stelle der ausgebrochenen Zweige Israels eingepropft in die Wurzel des edlen Oelbaums (der alttestamentlichen Bundesgemeinde). Aber — ruft hierbei der Apostel warnend den judenverach-

1) Hieraus erhellt aufs klarste, wie grundfalsch es ist, Cap. 10 so zu verstehen, als ob die Cap. 9 so scharf wie möglich gelehrte unbedingte Prädestination doch nachträglich wieder restringirt und von menschlicher Willkür abhängig gemacht werden sollte. Mag man über den Indeterminismus dogmatisch denken (oder auch nicht denken), wie man will: ihn dem Paulus aufzubürden und in Röm. 9—11 einzuschmuggeln, das wenigstens sollte man wohl bleiben lassen!

tenden Heidenchristen Roms zu — sie mögen sich vor Uebermuth wohl hüten und bedenken, einmal, dass sie nicht die Wurzel tragen, sondern die Wurzel sie trägt (dass ihr Heil aus Israel stammt), und sodann, dass Gott, der der natürlichen Zweige nicht verschonte, auch ihrer nicht verschonen, sondern sie wieder abhauen könnte. Wie nun aber Israels Fall von Gott nur als Mittel zum Heil der Heiden bezweckt war, so soll dieses Mittel auch nicht länger andauern, als bis sein Zweck erreicht und die Fülle der Heiden eingegangen sein wird. Dieser Vorgang der Heiden wird Israel zur Nacheiferung reizen und so wieder seinerseits als Mittel dazu beitragen, dass am Ende auch das gesammte Israel gerettet werden und damit Gott sein Verheissungswort an dem Volke, das ihm von den Vätern her noch jetzt Gegenstand seiner Liebe ist, vollauf einlösen wird. Mit einem Preis auf die Weisheit Gottes, die auf so paradoxen Wegen doch Alles zu seligem Endziele führt, schliesst dieser Theil, dessen Theodicee in Form einer Philosophie der Weltgeschichte auf einer spekulativen Höhe steht, zu welcher keine kirchliche Dogmatik sich je erhoben hat. Aber auch hier wieder leuchtet ein, wie einseitig und ungenügend eine Auffassung dieses Briefes ist, die seinen Zweck nur in antijudaistische Polemik setzt.

Der dritte Haupttheil (Capp. 12, 1—15, 13) zeigt nun schliesslich noch, wie die Gotteskraft des Evangeliums zum Heil sich auch als heiligende Kraft im sittlichen Verhalten der Gemeinde zu bewähren habe.

Die zwei ersten Verse stellen das allgemeine Prinzip der christlichen Heiligung auf, wie es aus dem christlichen Heilsbewusstsein folgt (daher οὖν 12, 1 nicht bloss auf das unmittelbar Vorausgehende, sondern auf den bisherigen Gesammtinhalt zu beziehen). Es besteht darin, dass die Christen in Bethätigung der Gaben der göttlichen Barmherzigkeit sich selbst ganz bis auf die Leiber hinaus als heiliges Opfer Gott darstellen und ihr Leben zu einem fortwährenden geistigen Gottesdienst gestalten, indem sie sich nicht mehr von den Einflüssen des sündlichen Weltlebens

bestimmen lassen, sondern sich durch Erneuerung des Sinnes umwandeln, um beurtheilen zu können, was überall der Wille Gottes fordere, was gut, anständig und vollkommen in jedem sittlichen Verhältniss sei.

Es folgen im 1. Abschnitt (12, 3—13, 14) allgemeine Ermahnungen hinsichtlich des pflichtmässigen Verhaltens der Christen im persönlichen Verkehr unter einander und mit der Welt. Unter einander sollen sie sich befleissigen der Bescheidenheit, der Berufstreue, der herzlichen Bruderliebe, der Freudigkeit im Wirken und Leiden, der Wohlthätigkeit und Gastfreundlichkeit, der Grossmuth und des Mitgefühls, der Eintracht und — wiederum wie zu Anfang — der Bescheidenheit (3—17ª). Diese wiederholte Mahnung zur Bescheidenheit und Warnung vor Klugheitsdünkel geht offenbar an die heidenchristliche Adresse; Paulus fand an den Römern denselben Fehler zu rügen, der ihm auch in Korinth gerade bei den antijudaistischen Parteien zu schaffen machte. Im Verkehr mit der äusseren Welt gilt als erster Grundsatz: von dem in ihr herrschenden Bösen sich nicht anstecken zu lassen, vielmehr auf Wohlanständigkeit und soviel wie möglich auf Friedfertigkeit gegenüber allen Menschen zu halten, das Richten Gott zu überlassen und das Böse durch Gutes zu überwinden (17ᵇ—21). Dazu gehört aber insbesondere auch das richtige Verhalten zu derjenigen Macht, welche die Ueberwindung des Bösen und den Schutz des Guten zur Berufsaufgabe hat: zur weltlichen Obrigkeit, in welcher der Christ eine den Zwecken des Guten dienende göttliche Ordnung sehen soll, deren Autorität nicht bloss aus Furcht vor der zwingenden Gewalt, sondern auch aus Achtung vor ihrem sittlichen Recht anzuerkennen und durch willige Leistung ihrer Forderung zu ehren sei (13, 1—7). An diese Pflicht des bürgerlichen Gehorsams schliesst sich naturgemäss an die allgemeine Rechtspflicht, auf welcher die Ordnung des gesellschaftlichen Verkehrs beruht: Der Grundsatz des suum cuique, der aber seine christliche Ergänzung und Vertiefung finden soll in der allgemeinen Nächsten-Liebe als der freien Erfüllung des Gesetzes (8—10). Mit der durch die Nähe der Parusie verschärf-

ten Mahnung zum Ablegen heidnischer Unsitten und zum anständigen Wandel, wie er dem neuaufgegangenen Tageslicht christlicher Weltanschauung entspricht, insbesondere zur ernsten Selbstzucht in Zügelung der sinnlichen Triebe kommt der Schluss dieses Abschnittes (11—14) wieder zurück auf die ethischen Prinzipien, von welchen er 12, 1f. ausgegangen war.

Der zweite Abschnitt (14, 1—15, 13) giebt spezielle (pastoraltheologische) Ermahnungen bezüglich des pflichtmässigen Verhaltens der kirchlichen Parteien der römischen Gemeinde zu einander. Voransteht der für alle Theile gültige Grundsatz der gegenseitigen Duldsamkeit und Achtung fremder Ueberzeugung in Gewissensfragen, über welche nur Gott (Christus) Richter sein kann und soll (1—12). Dann folgt die spezielle Ermahnung für die Freierdenkenden, dass sie den schwächeren, in ihrem Gewissen noch durch jüdisch-gesetzliche Anschauungen befangenen Brüdern kein Aergerniss geben, sondern im Gebrauch der an sich zwar berechtigten und werthvollen Freiheit durch die Rücksichten schonender Liebe sich leiten lassen sollen. Hatte das heidenchristliche Gros der römischen Gemeinde sich seiner Gesetzesfreiheit als einer „Stärke“ jüdischer Schwachheit gegenüber gerühmt, so giebt ihr der Apostel zwar theoretisch ganz Recht und stellt sich ohne Weiteres hierin mit ihr zusammen als gleichgesinnt (*ἡμεῖς οἱ δυνατοί*), aber praktisch zieht er daraus die entgegengesetzte Folgerung (15, 1): eben vermöge ihrer grösseren Stärke haben sie vorzugsweise die Verpflichtung zum geduldigen Ertragen der Schwächen ihrer Brüder. Und motivirt wird diese Pflicht theils durch das Vorbild der selbstlosen Gesinnung Christi überhaupt, nach deren Norm auch die Gemeindeglieder einträchtig und einstimmig sein sollen im Lobe Gottes (statt zwiespaltig durch Selbstlob — V. 1), theils insbesondere durch Hinweisung auf die herablassende Erbarmung, mit welcher Christus sich ihrer, der Heiden, angenommen habe, Christus, der doch zunächst kraft göttlicher Verheissung an die Väter dem Volke der Beschneidung angehörte und auf den also die Heiden entfernt keinen An-

spruch gehabt hatten; um so mehr Grund haben sie jetzt zum Preis Gottes für seine Barmherzigkeit. In dem einstimmigen Preis Gottes durch Heiden und Juden sei die Hoffnung der Propheten erfüllt (V. 9—12). Mit dieser Wendung ist schliesslich noch einmal den Judenchristen an's Herz gelegt, dass sie ihre Missgunst gegen die Heidengemeinde fahren lassen sollen, da ja diese nur die Verwirklichung sei der alttestamentlichen Hoffnungen, wie gleichzeitig den Heidenchristen die der göttlichen Gnadenerweisung entsprechende Demuth und Brüderlichkeit empfohlen ist. Mit dem Wunsche, dass die Gemeinde an allerlei Freude, Friede und Hoffnung immer mehr wachsen möge, schliesst der sachliche Inhalt des Briefes (13).

15, 14—33: Der Epilog, dem Eingang (1, 1—17) entsprechend, enthält persönliche Bemerkungen. Unter Anerkennung der Trefflichkeit und Einsicht der römischen Gemeinde begründet der Apostel sein Schreiben an sie und dessen theilweise etwas kühne Sprache mit seiner Berufspflicht als Heidenapostel (worüber oben schon gesprochen ist.) Sei er bisher durch die dringlichere Pflicht, das Evangelium in immer neue Gegenden zu tragen, öfter verhindert worden nach Rom zu kommen, so gedenke er jetzt, da ihm im Osten kein frisches Arbeitsfeld mehr bleibe, sich nach Westen zu wenden und auf der Durchreise nach Spanien auch nach Rom zu kommen. Er wisse, dass er mit reichem Segen des Evangeliums zu ihnen kommen werde. Zwar habe er indess noch einen Pflichtgang als Ueberbringer der Liebesgabe nach Jerusalem zu machen, wo er schwere Kämpfe voraussieht. Sie mögen, bittet er, beten für seine Rettung von den Ungläubigen Judäa's und für das Gelingen seiner Sendung bei der jerusalemischen Gemeinde, damit er darnach mit Freuden zu ihnen kommen und bei ihnen sich erquicken könne. — Diess alles entspricht so vollkommen natürlich der damaligen Situation des Apostels und eine Erdichtung durch Spätere ist bei den theilweise nicht, theilweise anders, als vorausgesetzt war, realisirten Vorsätzen, von welchen hier die Rede ist, so sehr unwahrscheinlich, dass ich an der Echtheit dieses Kapitels nicht zweifeln kann.

Hingegen gehören von Cap. 16 nur vielleicht (denn sicher lässt sich auch diess nicht behaupten) V. 1 und 2 (Empfehlung der Phöbe als muthmasslicher Ueberbringerin des Briefes) und die Verse 21—24 hierher; der Rest von Cap. 16 ist zweifellos theils gar nicht von Paulus, theils wenigstens nicht im Römerbriefe geschrieben.

Ich gebe der Uebersichtlichkeit wegen zum Schluss eine kurze Disposition des Inhalts unseres Briefes.

Eingang: 1, 1—17.

I. Haupttheil: 1, 18—8, 31: Entwicklung des Inhalts des Evangeliums als einer Gotteskraft zum Heil für jeden Glaubenden.

1. Abschnitt: 1, 18—3, 30: Grundlegende Darlegung, wie das neue Heilsprinzip der Gottesgerechtigkeit aus Glauben durch die Allgemeinheit der menschlichen Sünde für Alle gleichmässig nöthig, durch die Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Christo für Alle gleichmässig wirklich geworden ist.

   1) Die Gottesgerechtigkeit ist gefordert durch die Allgemeinheit der menschlichen Sünde: 1, 18—3, 20.

      a) Die Sünde der Heiden: 1, 18—32.

      b) Die Sünde der Juden: 2, 1—3, 8.

      c) Die gleichmässige Sünde Aller: 3, 9—20.

   2) Das neue Heilsprinzip der Gottesgerechtigkeit aus Gnaden durch den Christusglauben ist geschichtlich begründet durch die von Gott im Tode Christi veranstaltete Erlösung und ist absolut begründet in der Einheit Gottes, die auch eine einheitliche Heilsbedingung für Juden und Heiden fordert: 3, 20—30.

2. Abschnitt: 3, 31—5, 21: Bestätigt wird das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit durch seine Uebereinstimmung mit allen Thatsachen der religiösen Erfahrung, nämlich:

   1) es wird bestätigt durch das Zeugniss der Gottesoffenbarung im Alten Testament: 3, 31—4, 25;

2) es wird bestätigt durch das Zeugniss der Gottesoffenbarung im christlichen Gemüth: 5, 1—11;
3) es wird bestätigt durch das Zeugniss der Gottesoffenbarung in der allgemeinen Entwicklungsgeschichte der Menschheit von Adam bis Christus: 5, 12—21.

3. Abschnitt: Capp. 6—8: Das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit steht auch mit den sittlichen Forderungen so wenig in Widerspruch, dass es vielmehr den sittlichen Gehalt des Gesetzes erst recht zu Bestand bringt. Denn
1) ist schon objektiv in der Taufe auf Christum als Gekreuzigten und Auferstandenen ein neuer Lebens(-Bewusstseins-)zustand der Christen begründet, in welchem die Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes aufgehört hat und die Möglichkeit, aber auch die Verpflichtung zum Dienst Gottes in der Gerechtigkeit gegeben ist: 6, 1—7, 6.
2) Diese Möglichkeit ist unter dem Gesetz desswegen nicht vorhanden, weil dasselbe trotz seiner eigenen Heiligkeit zufolge der menschlichen Fleischesnatur bloss die Sünde zur Entwicklung und die eigene Ohnmacht oder Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zum Bewusstsein bringen kann: 7, 7—25.
3) Daher ist es erst der in uns zur Norm unseres Lebens gewordene Lebensgeist Christi, welcher wirksam sowohl von der Sünden- als von der Todesherrschaft befreit und eine über Welt und Zeit erhabene Heilsgewissheit erzeugt: 8, 1—31.

II. Haupttheil: Capp. 9—11: Rechtfertigung der göttlichen Ordnung, nach welcher das für Juden und Heiden bestimmte Heil sich geschichtlich an Heiden und Juden verwirklicht.
1) Das thatsächliche Paradoxon des Vortritts der

Heiden vor Israel im Christusreich kann schon desswegen mit dem Verheissungswort Gottes nicht in Widerspruch stehen, weil sich darin nur dasselbe Gesetz des unbedingt-frei wählenden Gnadenwillens Gottes vollzieht, welches sich von Anfang der Heilsgeschichte geoffenbart hat und welches auch allein der souveränen Allmacht des Schöpfers entspricht: 9, 1—29.

2) Für die menschlich-geschichtliche Betrachtungsweise findet jenes Paradoxon seine natürliche Erklärung in derselben unverständigen und widerspenstigen Charakterbeschaffenheit Israels, über welche schon die Propheten immer klagten und welche laut Schriftzeugniss ein göttliches Verhängniss über Israel ist: 9, 30—11, 10.

3) Aber dieser von Gott verhängte Unglaube Israels ist selber nicht letzter Zweck, sondern nur Mittel zur Beseligung der Israels Stelle einnehmenden Heiden und daher wird nach und mittelst Erreichung dieses Zweckes auch jenes Mittel aufgehoben und in der Gesammtbekehrung Israels das Endziel der göttlichen Führungen erreicht werden: 11, 11—36.

III. Haupttheil: 12, 1—15, 13: Die Gotteskraft des Evangeliums zum Heil hat sich auch als heiligende Kraft im sittlichen Gemeindeleben zu bewähren.

12, 1 f.: Einleitung: Prinzip der christlichen Heiligung.

1. Abschnitt: 12, 3—13, 14: Allgemein-ethische Ermahnungen hinsichtlich des pflichtmässigen Verhaltens der Christen:

1) im persönlichen Verkehr der Gemeindeglieder mit einander: 12, 3—17 a;

2) in Beziehung zur äusseren Welt:

a) gegenüber dem Unrecht der Welt: 12, 17 b—21;

b) gegenüber der Obrigkeit als Hüterin des Rechts in der Welt: 13, 1—7;

c) im allgemeinen gesellschaftlichen Verkehr: 13, 8—10;

3) in Beziehung auf ihre eigene Persönlichkeit, Pflicht der Selbstzucht: 11—14.

2. Abschnitt: 14, 1—15, 13: Spezielle Pastoralvorschriften bezüglich des pflichtmässigen Verhaltens der kirchlichen Parteien der römischen Gemeinde zu einander.

1) Allgemeine Vorschrift: gegenseitige Duldung und Achtung fremder Ueberzeugung: 14, 1—12.

2) Spezielle Vorschrift für die Freien: im Gebrauch ihrer Freiheit schonende Rücksicht auf die Schwäche der Unfreien zu nehmen, für die Heidenchristen durch Erinnerung an ihre Gnadenannahme bei Christo motivirt: 14, 13—15, 13.

Epilog: 15, 14—33: Persönliche Bemerkungen über des Paulus' Verhältniss zur römischen Gemeinde, über seine bisherige Wirksamkeit und seine Zukunftspläne.

[Schluss: 16, 1 f. 21—24: Grüsse, Schlusswunsch.]

Zur Lebensgeschichte des Titus Silvanus.

Von

Dr. Ad. Jülicher

in Berlin.

Wie gut es wäre, wenn wir die von Wellhausen schon 1871 geforderte Konkordanz der hebräischen Eigennamen nach der Aussprache des überlieferten Textes und der Uebersetzungen besässen, bewies sich mir neuerdings wieder recht lebhaft, als ich die Zimmer'sche Vermuthung: Silas nicht abgekürzt aus Silvanus, sondern Gräcisirung des hebräischen Namens שְׁלַח, prüfen wollte. Zwar was Zimmer gegen die herkömmliche Ableitung einwendet, besagt wenig. Dass es, wenn Σιλας zusammengezogen aus Σιλουανός, Σιλᾶς betont werden müsse, wie Ἑρμᾶς für Ἑρμόδωρος, meinte schon Laurent und schlug daher vor Σίλας des Textes überall in Σιλᾶς umzuschreiben.[1]) Aber sichere Regel ist nur, dass wenn der Accent in dem zu verkürzenden Eigennamen unmittelbar hinter dem unveränderlichen Stamm stand, er als Cirkumflex auf die neuentstehende Kontraktionssilbe kommt; dies aber findet in Σιλουανός nicht statt. Uebrigens legt hierauf Zimmer weniger Gewicht als auf die auffällige Ausstossung des ου. „Nach Lucanus = Λουκᾶς gebildet, müsste man Silvanus = Σιλουᾶς erwarten." Doch ein zu schneller Schluss. Obwohl durchaus nicht bewiesen ist, dass Λουκᾶς aus Λουκανός und nicht etwa aus Λουκίλιος zusammengezogen ist, obwohl in allen anderen kontrahirten Namen auf ᾶς diese Endung unmittelbar an den Konsonanten des Stam-

1) Lutherische Zeitschrift 1863, p. 676 und Studien und Kritiken 1868, p. 160.

mes tritt, obwohl nach Zimmer (was ich zwar bezweifle) Ὀλυμπᾶς für Ὀλυμπιόδωρος steht, während es nach Zimmer's Schlussverfahren in Anbetracht von Ζηνᾶς aus Ζηνόδωρος Ὀλυμπιᾶς heissen müsste, obwohl die von Zimmer zusammengestellten Beispiele erweisen, dass die Kontraktionssilbe ας alles Mögliche vertreten kann, ανδρος, οδωρος, ιδωρος, ιοδωρος, ωρας, ετριος, αρχος, ιδης, ανος, ατρος, ατος, konstatirt Zimmer auf die denkbar dürftigste Induktion hin, dass ας zum Ersatze von ουανός nicht ausreiche. Seit wann kennt man ein Gesetz darüber, wie viel oder wie wenig bei Eigennamen ausgestossen werden dürfe? Trotzdem widersprechen wir dem Resultat der Zimmer'schen Untersuchung nicht. Da, wie er sagt, der Name Σίλας sich nur bei Juden und bei diesen öfters findet, so liegt es nahe, ihn aus dem Hebräischen herzuleiten. Und denkt man gewiss an שלח als Wurzel, auch ohne den Beistand des heiligen Hieronymus (vor Allem erinnere man sich an Joh. 9, 7 Σιλωάμ [שִׁלֹּחַ] ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος). Ob bestimmt auf שָׁלִּחַ zurückzugehen, wie Zimmer will? Entscheiden liesse sich vielleicht mit Hülfe jener Konkordanz.

Interessanter für den Theologen ist, was Zimmer über die Person des aus den Acta ja bekannten Silas mitzutheilen weiss. In einem Aufsatz für D. Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben 1881, Heft 4, p. 169—174 hat dieser rührige Gelehrte die Identität von Titus, Silas und Silvanus verfochten und in den Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, Heft 4, p. 721—723 seine Hypothese wiederholt. Er hat hierin Fr. Märcker und Ed. Graf seit 1865 zu Vorgängern; allein „vorliegende Untersuchung geht ihren eigenen Weg und darf so auf eine Berücksichtigung dieser Arbeiten wohl verzichten", d. h.: sie verzichtet auf die Berücksichtigung derselben und darf so darauf verzichten. Vielleicht glückt mir der Beweis, dass Zimmer's eigener Weg noch weniger als der seiner Vorgänger zum Ziele führt, dass daher die Versuche, Titus mit Silas zu identificiren, überhaupt den Titus in die Apostelgeschichte einzuführen, definitiv aus der neutestamentlichen Wissenschaft zu verschwinden haben.

A. a. O. p. 722 fällt es Zimmer auf, dass der Name Silas „nur von oder bei Juden" vorkommt. So wäre also Titus Silas Jude? Heisst es denn nicht Gal. 2, 3 Titus Ἕλλην ὢν und οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι? Z. f. kirchl. W. p. 170 wusste Zimmer dies auch noch. Aber schon p. 171 hatte er es vergessen. Dort argumentirt er gegen die Identität des Silas ven Act. 15, 22. 27. 32 und des Paulusgehülfen Silas Act. 15, 40 ff. mit der Unwahrscheinlichkeit, dass ein jerusalemischer Jude (wie es Silas I. Act. 15, 22 offenbar war) das römische Bürgerrecht besessen haben sollte, wie es Silas II. Act. 16, 37 ff. doch offenbar besass. „Die Juden der Diaspora dagegen", fährt Zimmer fort, „hatten dieses Vorrecht nicht selten. Ja die Juden von Antiochia besassen seit Gründung der Stadt durch Seleucus Nicator eo ipso das Bürgerrecht, das ihnen selbst Titus nach dem jüdischen Kriege vom Jahre 70 nicht nehmen mochte. Titus aber war . . . wahrscheinlich Antiochener." Letztere Behauptung, die ich übrigens nicht bestreite, wiederholt Zimmer Jahrbb. f. prot. Theol. p. 722 Anm., „wozu das römische Bürgerrecht gut passt, da die Juden von Antiochia seit Gründung der Stadt das römische Bürgerrecht besassen." Man sieht, Zimmer's Vergesslichkeit in Bezug auf Gal. 2, 3 dauert fort und ein nicht minder wunderlicher Irrthum wiederholt sich ebenso standhaft. Titus ein antiochenischer Jude und die antiochenischen Juden seit Gründung der Stadt römische Bürger!! Das ist zuviel in einem Athem. Seleucus hat Antiochia gegründet, wie Zimmer sehr wohl weiss, er hat es c. 300 v. Chr. gegründet, wie Zimmer wohl weiss, damals steckten die Römer noch tief in den Samniterkriegen, dachten noch nicht über Italien hinaus, wie Zimmer weiss; und beschenkten doch schon so vorahnungsvoll die antiochenischen Juden mit dem römischen Bürgerrecht! In Wahrheit gab Seleukus bei Gründung der Stadt den Juden gleiches Recht mit seinen Volksgenossen; Zimmer hat Josephus Antiq. XII. 3, 1 so gröblich missverstanden: Σέλευκος πολιτείας αὐτοὺς ἠξίωσε.

Prüfen wir nach diesen Richtigstellungen Zimmer's Argumentation, die „geradezu zur Nothwendigkeit" der Annahme

führt, dass Titus und Silas identisch seien. Hier geben wir ihm zu, dass das Schweigen der Act. über Titus dem „denkenden Bibelleser“ auffallen muss und dass Titus einer der bedeutendsten Gehülfen des Paulus war (nur nicht „Gehülfe bei der Reise nach Jerusalem“) sowie, dass Doppelbenennungen damals nicht ungewöhnlich waren. Dass freilich Hebräer, überhaupt Orientalen, den Namen Titus als Vornamen empfanden und dass „es immerhin beachtenswerth“ sei, „dass in den offiziellen Briefaufschriften der Paulus-Briefe der Name Titus nicht vorkomme“ (Tit. 1, 4!) — eine reine petitio principii — wird Wenigen einleuchten. Aber die Möglichkeit eines Titus Silas ist gegeben. Weiter sieht Zimmer die Unmöglichkeit ein, dass der unbeschnittene Antiochener Titus und der jerusalemische Judenchrist Act. 15, 22—33, der Vertrauensmann der Urgemeinde, dieselbe Person seien. Darum zertheilt er den bisher einen Silas und unterscheidet Silas, den Boten der Urgemeinde Act. 15, 22—33, und Silas, den römischen Bürger und Pauli Gehülfen 15, 40. Seine Gründe dafür sind folgende: 1) Silas kehrt Act. 15, 33 nach Jerusalem zurück, „gleich darauf“ 15, 40 und berichtet dass Paulus von Antiochia aus den Silas auf die Missionsreise mitgenommen. Die „offenbare Ungenauigkeit der Darstellung“ (p. 171 ist es schon „eine doch immerhin schwerwiegende Differenz“ zwischen V. 33 und 40) sei selbst „den kurzsichtigen Abschreibern“ aufgefallen, daher der Zusatz des rec.: *ἔδοξε δὲ τῷ Σίλᾳ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ.* Wäre der Silas V. 40 derselbe wie V. 33, „so wäre zu erwähnen gewesen, dass er nach jener Rückkehr nach Jerusalem noch einmal nach Antiochia gekommen sei.“ Allein die Abschreiber sind nicht solche Ausbünde von Kurzsichtigkeit, wie man früher meist sich einbildete und Lucas' Darstellung ist hier nicht ungenauer als sonst. Es bedarf weder der Annahme, Lucas benutze in V. 33 und 40 verschiedene Quellen, über die Zimmer in dunklen Worten spricht, nach der neuen Hypothese Zimmer's um den Text zu verstehen. Auch wenn Paulus schon 15, 33 an eine neue Missionsreise gedacht hätte, würde er, eben auf Barnabas sich verlassend, den Silas in Frieden haben heimziehen lassen. Aber zur

Reife kam sein Entschluss jedenfalls erst μετά τινας ἡμέρας nach Silas' Abreise und der „Bibelleser" weiss, dass damit eine ziemlich lange Zeit bezeichnet sein kann; nach 16, 12 vgl. mit 16, 18 = ἡμέρας πολλάς, nach 18, 18, nach 21, 24 wohl über ein Jahr, nach 9, 19, vgl. mit Gal. 1, 15—18 mehr denn 3 Jahre. Und zwar wollte Paulus wie ehedem mit Barnabas ausziehen. Erst als dessen Eigensinn diesen Plan vereitelte, erlas er sich den Silas und ἐξῆλθεν. Dass der Erlesene gerade in Antiochien anwesend war, liegt durchaus nicht im Verbum; zahlreiche Stellen aus Klassikern und LXX bestätigen, dass ἐπιλέγεσθαι gesagt werden kann vom Auswählen Jemandes, der nicht zur Stelle ist. Dass Silas, seit längerem in Jerusalem, um mit Paulus von Antiochien auszuziehen, erst dorthin zurückkehren musste, ist freilich klar, aber durfte der Erzähler soviel Einsicht seinen Lesern nicht zutrauen, auch ohne ausdrücklich sie darauf aufmerksam zu machen? Zumal der Erzähler, der auch den Petrus 15, 7 auf dem Konvent in Jerusalem reden lässt, nachdem er zum letzten Male 12, 17 von ihm berichtet: ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον. Der Erzähler, bei dem Joh. Marcus 13, 13 von Perge εἰς Ἱεροσόλυμα zurückgekehrt war und doch 15, 39 ohne Weiterungen in Antiochien zur Stelle ist, so dass Barnabas παραλαβὼν τὸν Μάρκον nach Cypern fahren kann. Mehr Beispiele derart aus den Act. zusammenzuhäufen, wäre geringe Mühe; das Gegebene genügt, da ein billiger Beurtheiler gerade an unsrer Stelle den Marcus nicht schneller und nicht lautloser aus Jerusalem nach Antiochien zum Barnabas als den Silas ebendorther ebendahin zu Paulus gelangen lassen wird.

2) Silas I., des Judas Gefährte, werde als Prophet bezeichnet, wofür sich bei dem Silas II., Pauli Gefährten, „keine Belege finden." Nun, Thiersch hat Belege genug gefunden, wenn die aber Zimmer nicht konveniren, so frage ich: Wo findet sich bei dem Silas I ein Beleg für sein Prophetsein? Und weiter: Wo findet sich bei Barnabas ein Beleg für sein Prophetenthum, der doch nach 13, 1 dieselbe Gabe besass wie Silas I? Ueberhaupt aber muss man Act. 13, 1 ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ προφῆται καὶ διδάσκαλοι

ὅ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν .... καὶ Σαῦλος nicht gelesen haben, muss die Bedeutung des προφητεύειν für die apostolische Zeit nie ernstlich erwogen haben, um bei Silas besondere Belege für sein Prophetenthum zu fordern. Andere Belege nämlich als die in Act. 15, 32 angedeuteten: παρεκάλεσαν διὰ λόγου πολλοῦ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν. Den aber wird Zimmer bei Silas II kaum in Abrede stellen, auch wenn die Apostelgeschichte nie ausdrücklich davon spricht. Aber

3) „die Hauptsache" für Zimmer ist: Silas der Jerusalemit konnte das römische Bürgerrecht nicht besitzen, der Antiochener Silas leicht. Diese Hauptsache haben wir oben schon beleuchtet; und für den syrischen Heiden Titus ist das römische Bürgerrecht nicht wahrscheinlicher als für einen Diasporajuden Silas I, der vielleicht nach Jerusalem übergesiedelt war. Denn weiss Zimmer, dass sein Silas I von Altersher in Jerusalem ansässig gewesen? Ueberhaupt — allerdings ein Grund, für den die Zeitschr. f. kirchl. Wiss. nicht empfänglich sein wird — steht das römische Bürgerrecht des Silas nicht auf festeren Füssen als das des Paulus. Erwähnt blos in einer durchaus sagenhaften Geschichte, zur Wirksamkeit gebracht erst im ungeeignetsten Zeitpunkte und in befremdlichster Weise, wird es, ebenso wie die romana civitas Pauli, mit der es steht und fällt, ein blosser Wunsch des „Lucas" sein, entsprungen aus der Tendenz das Verhältniss der grossen Sendboten des Christenthums zum römischen Staat möglichst freundlich und geachtet darzustellen.

Wenn demnach für die Zerspaltung des Silas in 2 Personen nichts spricht, so schafft diese Annahme auf der anderen Seite erhebliche Schwierigkeiten, die Zimmer übersieht. Wenn V. 40 der Silas nicht der von V. 33 ist, so hat Lucas seine Leser fast gewaltsam zum Irrthum gezwungen. Vor Zimmer ist wohl kaum Jemand auf die rechte Idee gekommen. Wenigstens weiss das gesammte kirchliche Alterthum nur von einem Silas und die Glosse zu V. 34 entsprang derselben Auffassung. Bei einem Manne wie Silas, des Paulus Gehülfe, erwartet man übrigens mit Fug bei der ersten Erwähnung ein charakterisirendes Wort, erwartet

dies vor Allem bei Lucas, der darin sonst sehr pünktlich ist. Zimmer allerdings giebt zu bedenken, dass der Silas V. 40 „ein bekannter Mann“ war, „während dagegen der unbekannte Jerusalemit V. 22 seine nähere Charakteristik bekam.“ Nun fällt der Gegensatz: bekannt — unbekannt aber gänzlich an der Aufgabe und den Rücksichten des Geschichtschreibers vorbei; für ihn sind auch die bekanntesten Männer bei ihrem ersten Auftreten unbekannt, und gerade die bekanntesten, d. h. die bedeutendsten und einflussreichsten bedürfen einer „näheren Charakteristik“ am unabweisbarsten. — Wir brauchen es nicht bei so allgemeinen Reflexionen bewenden zu lassen. War nicht auch Barnabas ein „bekannter Mann“? Und doch dient der ganze Vers 4, 36 seiner „näheren Charakteristik“! War Timotheus es nicht vielleicht noch mehr? Und was lesen wir doch 16, 1—3? Oder Apollos 18, 24 oder Aquila und Priscilla 18, 2? Nach all diesen Analogien suchen wir das nähere Wissenswerthe über Silas, das wir zu 15, 40 vermissen würden, 15, 22—32. Und wo jeder Leser es sucht, wird es Lucas wohl haben finden lassen wollen. Zwei Silas erschaffen, heisst das innerste Interesse der Apostelgeschichte verkennen. Paulus im besten Einvernehmen mit der Urgemeinde darzustellen, jeden Schein von Gespanntheit aus diesem Verhältniss zu entfernen, ist ihr wichtigstes Bestreben; so muss gerade seine Missionsthätigkeit ganz im Sinne und unter Billigung der Urapostel geführt worden sein; nur darum wird so geflissentlich als der Mitverantwortliche für die erste Missionsreise Barnabas, der cyprische Levit, der Freund der Apostel 9, 27 in den Vordergrund gestellt. Wer merkt nicht, dass für die zweite Reise die Rolle des Barnabas, welcher nach Lucas nur aus ganz äusserlichen Motiven sich zurückgezogen, Silas übernehmen soll? An der allgemeinen Befähigung zur Mission fehlte es ihm nicht, war er doch προφήτης, auch nicht an der Liebe zur Heidenmission 15, 32, dass er das speziellere Haupterforderniss besass, lehrt uns 15, 22: ἀνὴρ ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς scil. von Jerusalem. Silas ist die Garantie gegen gesetzesfeindliche Ausschreitungen im Missionswesen, Silas das Siegel der Anerkennung auch der

weiteren Arbeit Pauli seitens der Urapostel, und dass er dem Lucas nichts mehr ist als das, keine miteingreifende Persönlichkeit, nur Firma, zeigt der Singular, in dem die Erzählung dieser Reise sich genugthut bis 16, 4, wo Timotheus zu Paulus gestossen ist. Unübertrefflich in Lucas' Sinne stellt Hausrath irgendwo neben den „unansehnlichen Paulus“ den „stattlichen“ Silas. Nur um seiner Stattlichkeit willen in den Augen einer gewissen Partei ist er da, Belege für sein Prophetenthum finden wir in den Act. nur darum nicht, weil wir dort überhaupt keinen Beleg für eine selbstständige geistige Thätigkeit des Mannes finden.

Ist somit nach Lucas ein und derselbe Silas Vertrauensmann der Jerusalemiten und des Paulus, so ist die Identificirung mit Titus unmöglich. Jener ist ein Jude, dieser ein Heide. Und wenn Silas ein hebräischer Name ist, wie doch gerade Zimmer lehrt, wie kam der Heide zu diesem? Oder wenn er Titus Silvanus hiess, warum hat Lucas zugleich solchen Widerwillen gegen den Namen Titus, dass er ihn nie erwähnt, er, der doch gerade in diesem Punkte der Doppelnamen so emsige Gewissenhaftigkeit zur Schau trägt,[1]) und solche Vorliebe für die hebräisch-griechische Umformung *Σιλας* des wirklichen und zugleich griechischen Namens *Σιλουανός*? Ueberhaupt, dass erst Lucas einer Idiosynkrasie zu Lieb aus Silvanus Silas sollte gemacht haben, ist unglaublich; daher müsste schon Titus Silvanus die Namensform Silas vorgezogen haben. Dies ist, um bei Zimmer's Analogien zu bleiben um nichts wahrscheinlicher, als dass heute Jemand seinen Namen Leo oder Löwe in Levy umwandelte oder dass der grosse Apostel, obgleich ursprünglich Paulus benannt, den Namen Saulus, weil hebräischer klingend, sollte angenommen haben.

Doch statt weitere Schwierigkeiten, die die Zimmer'sche Hypothese erst schafft, zu häufen, folgen wir lieber dem ferneren Beweisgange unseres Verfassers. Er hat etwas p. 172,

---

1) Alle Zimmer'schen Beispiele von Doppelbenennung stammen aus der Apostelgeschichte, da in Judas Ischarioth die Sache etwas anders liegt und Judas = Thaddäus noch lange nicht Judas Thaddaeus ist.

woraus „mit Evidenz folgt“, dass Silvanus und Titus nur verschiedene Namen derselben Persönlichkeit sind. Titus heisse 2. Kor. 8, 23 nicht nur *κοινωνός* des Paulus, sondern ausdrücklich sein Mitarbeiter an den Korinthern. Diesen Ausdruck rechtfertige nicht des Titus Verdienst um die Kollekte zu Korinth; „denn Titus wird als Pauli Gefährte und Mitarbeiter an den Korinthern von den anderen Brüdern, den Abgesandten der Gemeinden, unterschieden, die zu gleichem Zweck mit Titus nach Korinth geschickt wurden, um jene Kollekte in's Werk zu setzen. *Εἰς ὑμᾶς συνεργός* kann den Titus nur als Mitarbeiter des Paulus bei dem Bekehrungswerk in Korinth bezeichnen. Nach demselben Briefe aber (2 Kor. 1, 19) wurde das Evangelium in Korinth von Paulus, Silvanus und Timotheus verkündigt.“

Leider ruht „die Evidenz“ auf demselben menschlichen Grunde, wie das römische Bürgerrecht der antiochenischen Juden seit 300 v. Chr. Zimmer hat vergessen, dass Titus vor den *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* etwas sehr Hohes voraus hat, etwas, das ihm den Titel *συνεργὸς εἰς ὑμᾶς* vollauf verdient, auch ohne dass er Mitgründer der Gemeinde gewesen; er hat in einer Zeit der furchtbarsten Aufregung wider Paulus zu Korinth dessen Sache, damit die Sache des Heidenevangeliums aufrecht erhalten, hat die entfremdeten Gemüther der korinthischen Kinder ihrem Vater wieder zugeführt, ihre Stimmung aus aufgebrachtem Zorn in sehnende und eifernde Liebesbewerbung um Paulus verwandelt, kurz hat in kritischster Lage dem selber auf's Schlimmste gefassten Apostel seine wichtigste Schöpfung gerettet, statt Abfalls die Unterwerfung der Reuigen errungen. Ich wüsste nicht, wer mit grösserem, wer mit gleichem Recht Pauli *συνεργὸς εἰς τοὺς Κορινθίους* heissen dürfte als dieser Titus. Und auf diese seine eben vollendete Thätigkeit bezieht sich das ehrende Prädikat, nicht auf seine — wesentlich — erst von der Zukunft erwarteten Kollektenverdienste, sodass ihn mit den macedonischen Brüdern hier zusammenzustellen nutzlos ist. So schwach steht es mit Zimmer's einzigem Beweise für Titus als Mitgründer der korinthischen Gemeinde! Eher lässt sich vielleicht das Gegentheil be-

weisen. Wenn 2. Kor. 7, 14 Paulus seine Freude ausspricht, dass er mit dem nicht zu Schanden geworden sei, was er gegenüber Titus Rühmendes in Betreff der Korinther geäussert habe, sondern auch dies Rühmen dem Titus gegenüber Wahrheit geworden sei, so liegt die Annahme wenigstens näher, dass Titus vorher die Korinther nicht persönlich kannte. Sonst würde es solchen Rühmens kaum bedurft haben. Wer aber das Rühmen des Apostels erklären wollte als geschehen, um den schon ganz hoffnungslosen Titus vertrauender zu machen, etwa als ein Erinnern an die früher von ihnen beiden erfahrene Hingebung der Korinther und als die darauf gegründete Zuversicht, Titus werde in Korinth doch guten Empfang und sein Wort glänzenden Erfolg finden, der sehe, wie er mit 2. Kor. 2, 12 f. zurecht kommt. Es will doch scheinen, als sei Paulus der Verzagende, Titus der Muthvollere gewesen.

Durch seine Identifikation von Silas-Silvanus und Titus meint Zimmer „ein völlig zusammenstimmendes Bild aus den Berichten der Apostelgeschichte und der Paulinischen Briefe" zu erhalten. Das Lebensbild, das er von diesem seinem Geschöpf zeichnet, bringt allerdings immer abwechselnd einen Zug aus den Paulusbriefen und einen aus der Apostelgeschichte. Dass die „völlige Zusammenstimmung" doch von der altbekannten Art ist, lässt sich erwarten. Jedesmal, wenn die Acta sagen: Einer reiste nach Macedonien (Act. 19, 22; 20, 1), so macht Zimmer den Briefen zu Liebe daraus: er eilt oder er wird gesandt über Macedonien nach Korinth. Meist natürlich geschieht die Harmonisirung auf Kosten der Briefe, so, wenn wir hören, Paulus habe den Timotheus von Korinth (wo er nach Act. 18, 5 mit Silas den Paulus eingeholt hatte) noch einmal zurück nach Thessalonich geschickt. 1. Thess. 3, 2. 4 werden von Zimmer hier zwar citirt, aber nicht gesagt, dass demzufolge Timotheus von Athen aus nach Thessalonich ging. Wenn Zimmer von einer Anwesenheit des Titus Silvanus bei Paulus in Ephesus nichts berichtet, so hat er sich die Situation des Apostels zwischen den beiden kanonischen Korintherbriefen nicht klargemacht. Schon in Troas erwartete Paulus den Titus aus Korinth

zurück, so kann er ihn nur von Ephesus dorthin abgeschickt haben. Denn dass er ihn nicht schriftlich dahin beordert hat, steht unter diesen Umständen wohl ausser Zweifel. — Viele Mühe giebt sich Zimmer begreiflich zu machen, wie Titus Silvanus zum Petrus nach Babylon gekommen (1. Petr. 5, 12). Besonnener wird man hierüber auch nicht einmal etwas vermuthen.

Zwei Hauptbedenken gegen die Hypothese habe ich mir bis hierher verspart. Wie wunderbar ist es doch dem Titus Sil(v)a(nu)s mit seinem Namen ergangen. Der eine nennt ihn konstant Silas, obwohl er den anderen Namen kennen muss, obwohl er dadurch auch seine Leser nöthigt, ihn mit einem anderen Silas zu verwechseln. Der andere, Paulus, nennt ihn während der 2. Missionsreise Silvanus (I. und II. Th. 1, 1) und einmal noch auf der dritten, 5 Jahre später gleichsam im Traume der Erinnerungen in diese alte Gewohnheit zurückfallend (2. Kor. 1, 19). Sonst aber hat er ihn auf der dritten Reise Titus zu nennen sich angewöhnt, so glücklich, dass er mit der soeben so schön erklärten Ausnahme sich nie verspricht. Titus sagt Gal. 2, 1. 3 (obwohl hier in alte Silvanus-Zeiten zurückgreifend), Titus 2. Kor. 2, 13; 7, 6. 13. 14; 8, 6. 16. 23; 12, 18, Titus noch 2. Tim. 4, 16; Tit. 1, 4 (obwohl jene Briefe nach Zimmer in Luthardt's Zeitschrift „nicht von Allen als paulinisch anerkannt werden"). Petrus bekennt sich 1. Petr. 5, 12 dann wieder zu Silvanus. Nein, wenn Silvanus in 2. Kor. 1, 19 echt ist (was Straatman im „Paulus" nicht ohne Schein leugnet), so ist Silvanus nicht der Mann, den der Apostel ein paar Verse später und noch 7 Mal in diesem Briefe Titus nennt. Merkwürdig, von Act. 15, 33 bis 15, 40 ist es ungefähr so weit wie von 2. Kor. 1, 19 bis 2, 13, dort 2 Mal der Name Silas und doch nach Zimmer verschiedene Menschen, hier 2 ganz verschiedene Namen und doch nach Zimmer derselbe Mensch. Wir, die wir das erste verwerfen, werden schon darum über das zweite nicht anders urtheilen.

Und zweitens: Ein Jude ist auch Silas II. Bereits Overbeck wies auf Act. 16, 20 über Paulus und Silas: Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες. Nach Zimmer ginge das zunächst bloss auf

Paulus — eine Ausrede; auch zeige V. 21, dass dies nicht in nationalem, sondern in religiösem Sinne gemeint sei. Dürfte man so überhaupt unterscheiden, so würde *οὗτοι Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες — ἡμῖν Ῥωμαίοις οὖσι* besser nationalen als religiösen Gegensatz ausdrücken, jedenfalls ist Zimmer's Einwendung nicht mehr als eine leidliche Ausflucht. Aber für 16, 20 Alles zugegeben, dennoch ist Silas ein Jude, somit auch Titus Silvanus ein Jude, und da er als Titus zugleich Heide ist — eine todtgeborene Erfindung! Wir lesen Act. 16, 3: *τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν . . . οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι καὶ καθίσαντες ἐλαλοῦμεν.* Sollte der Heidenchrist, der Unbeschnittene in die Synagoge gegangen sein und dort vor Juden gelehrt haben? Unmöglich! Ob Zimmer wieder ein Hinterpförtchen entdeckt? Aber V. 16 beginnt die Erzählung von dem Paulo und Silas zustossenden Unheil *πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχήν.* Begleitete Silvan den Paulus vielleicht immer bloss bis an die Thür des Gotteshauses? 17, 4 scheint Silas auch in der Synagoge zu Thessalonich gewesen zu sein. Diess alles geopfert, steht unumstösslich 17, 10: *τὸν Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἰς Βέροιαν οἵτινες παραγενόμενοι εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων ἀπῄεσαν.* Uebrigens kann verständiger Betrachtung von 16, 1—3 Silas auch nur als Beschnittener erscheinen. Dass „Lukas" den Silas für einen Beschnittenen hielt, ist hiermit „evident" und, da Zimmer dessen Glaubwürdigkeit nicht anzweifelt, ist unter seinen eigenen Voraussetzungen seine Hypothese zerfallen. Gross ist der Schaden nicht. Auch der neue Titus Silvanus rettete die Apostelgeschichte so wenig vor dem Verdacht der Tendenzkritiker wie vor dem Erstaunen des denkenden Bibellesers. Einige Diskrepanzen, die bleiben, sind oben angemerkt. Die Hauptsache ist: gerade da, wo nach den Briefen Titus eine wichtige Rolle spielte, schweigt die Apostelgeschichte von ihm, und wo sie ihn — vermeintlich — erwähnt, hat er nichts Bemerkenswerthes ausgeführt. Wenn sich Titus Silvanus unter den Act. 15, 2 erwähnten *τινὲς ἄλλοι ἐξ αὐτῶν* befand, warum nannte der Erzähler seinen Namen nicht, da er doch so „ein bekannter Mann" war? Warum stellt Lucas den als

Juden hin (17, 10 u. s.), der gerade darum den Judaisten so verhasst war, weil der erste grosse heidenchristliche Christusverkündiger? Silvanus wird wohl jüdischer Abstammung gewesen sein wie der lucanische Silas; heisst aber das den Lucas retten, wenn man ihm schuld giebt, einen Unbeschnittenen von üblem Angedenken unter jüdischer Maske zu restituiren? Wie raffinirt erscheint dann selbst die Vorliebe für den zurückhebraisirten Namen!

Ich bin in der Widerlegung der Hypothese so auf alles Einzelne eingegangen, weil ich hoffe, ähnliche Velleitäten damit gründlich abzuschneiden, zugleich, weil Herr Dr. Zimmer, der auf anderen Punkten der Wissenschaft dankenswerthe Dienste geleistet, eine motivirte Berichtigung seiner Hypothese verdient. Ist doch auch die Frage, um die sich hier zuletzt alles bewegt, die so kardinale und doch immer noch nicht entschiedene, inwieweit man von Geschichtlichkeit der Acta reden, sie als Geschichtsquelle verwerthen dürfe. Nicht einmal darüber ist man einig, ob der Verfasser der Apostelgeschichte, mit dem Schreiber der „Wir"stücke identisch ist oder nicht, und in beiden Lagern gehen sie umher und suchen und vermuthen, wer wohl das Itinerarium Pauli geschrieben habe. Da Zimmer auch hier seinen Titus Silvanus hat hereinbringen wollen, möge mir erlaubt sein, schliesslich noch über diesen Punkt meine Meinung kurz zu begründen.

Titus Silvanus kann nicht „einer der Wir" sein, die zuletzt mit Paulus nach Rom kommen, denn 27, 2 ff. ist ausser dem Verfasser der „Wir"stücke und Paulus und Aristarch gewiss Niemand Mitglied der christlichen Reisegesellschaft. Wenn die „Wir" ausser Paulus noch mehr als einen, den Schreibenden, umfassten, wäre es thöricht, den Aristarch besonders zu nennen, statt auch ihn sogleich in diese „Wir" einzuschliessen.

Verfasser der Wirquelle ist Titus Silvanus auch nicht. Darum nicht, weil weder Silvan noch Titus es sein kann. Silvanus nicht, denn alsdann wüsste man nicht, warum — um von Act. 15, 40 f. zu schweigen — in 16, 1—9 immer in der 3. Pers. sing. oder plur. gesprochen wird; nicht, warum dieser Silas sein Abenteuer in Philippi nicht selber per

„Wir“ berichtet, nicht, warum das „Wir“ gerade in Philippi zum ersten Mal aufhört und nachher gerade in Philippi zum zweiten Male anhebt, obwohl Silas weder damals in Philippi blieb noch auch — nachweislich — später dahin zurückkehrte. (Fast ganz dieselben Gründe entscheiden übrigens auch gegen Timotheus.)

Gewöhnlich wird die Hypothese, die Titus als Verfasser der „Wir“-quelle bezeichnet, achtungsvoller behandelt als die beiden genannten und längerer Widerlegung gewürdigt. Aber sie ist ebenso unhaltbar. Titus ist unbeschnittener Hellene der Verfasser der Wirquelle ist Jude. Er geht in Philippi mit Paulus in die *προσευχή* der Juden um dort am Sabbath das Evangelium zu lehren; 16, 13 *καθίσαντες ἐλαλοῦμεν.* 16, 16: *πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχήν.* Den Titus würde Paulus nie dort mit hineingenommen, nie dort haben lehren lassen. So bleibt vernünftiger Weise nur Lucas auf der Liste. Es sei denn, dass man à la Renan aus Gal. 2, 3 heraus interpretirte: Titus sei von Paulus beschnitten worden. Oder dass man die Glaubwürdigkeit oder die Echtheit des „Wir“ in 16, 13. 16 anföchte, weil es unwahrscheinlich sei, dass Paulus immer zuerst in den Synagogen seine Predigt sollte angebracht haben, er der *ἀπόστολος τῶν ἐθνῶν.* Damit würde dann das Interesse der ganzen Untersuchung nach dem Verfasser der Wirquelle als nach einem glaubhaften Augenzeugen, vernichtet.

So lange wir der Quelle glauben, dem Verfasser der Apostelgeschichte aber, dass er nicht ab und zu ihre Redeform nachgeahmt hat, so lange können wir für den Verfasser der Wir-quelle keinen anderen halten, als Lucas.

Vom kritischen Standpunkt aus indess hat man Ursache allen Hypothesen, die darauf ausgehen, die aus den Paulusbriefen bekannten Persönlichkeiten in des Apostels Umgebung, vornehmlich den Silvanus, den Timotheus, den Titus, möglichst fest in die Entstehungsverhältnisse oder doch in das Interesse der Apostelgeschichte zu verflechten, mit Misstrauen zu begegnen. Von den genannten 3 Gefährten Pauli, zu denen als vierter Barnabas gefügt werden mag, ist Niemand für uns eine ganz räthsellose Erscheinung als der

einzige Titus, wohl der bedeutendste von den Vieren. Wenig zwar wissen wir von ihm, aber was wir aus den Streitbriefen des Apostels von ihm wissen, ermöglicht uns ein kleines, aber wahrhaft „zusammenstimmendes Bild“ seines Lebens, seiner That zu entwerfen. Bei den Anderen können wir diess nicht, am meisten, weil die Apostelgeschichte mit ihren Nachrichten uns behindert, unsern Blick trübt, unsere Vorstellung verwirrt. Sie weiss viel vom Barnabas zu erzählen, aber hat sie dessen Verhältniss zu Paulus nicht grundwesentlich verschoben? Sie berichtet allerhand von Timotheus, aber kann uns das befriedigen, kommen wir damit weiter als durch die gelegentlichen paulinischen Notizen? Und was sie Eigenes hat, reimt sich das zwanglos mit dem sonst Feststehenden? In Anbetracht dessen wird man die Identität des paulinischen Silvanus und des Silas von Act. 15—18 nicht leugnen, aber nicht hoffen, durch irgend welche Kombination den Schatten von des Silvanus Gestalt zu verscheuchen. Und man wird froh sein, über Titus unbeirrt bloss nach Pauli Angaben zu urtheilen, nicht aber streben, auch das Sichere durch neue Hypothesen wieder unsicher, das Klare durch ungemessene Vermuthungen wieder räthselhaft zu machen.

Ueber den Verfasser der Schrift *ΠΡΟΣ ΕΥΑΓΡΙΟΝ ΜΟΝΑΧΟΝ ΠΕΡΙ ΘΕΟΤΗΤΟΣ.*

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

(Schluss.)

Eine andere, an dieser Stelle sich aufdrängende Beobachtung dürfte das bisher gewonnene Resultat durchaus zu stützen und zu bestätigen geeignet sein. Ich citirte im Vorhergehenden schon (S. 380) des Athanasios *Ἔκθεσις πίστεως* c. 2 (p. 100). Dort braucht der grosse Alexandriner gleichfalls das Gleichniss von der Quelle und dem daraus hervorgehenden Strome, denen das Wasser gemeinsam ist: *ὡς γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πηγὴ ποταμὸς οὐδὲ ὁ ποταμὸς πηγή, ἀμφότερα δὲ ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν ὕδωρ τὸ ἐκ τῆς πηγῆς εἰς τὸν ποταμὸν μετοχετευόμενον, οὕτως ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς· εἰς τὸν υἱὸν θεότης ἀρρεύστως καὶ ἀδιαιρέτως τυγχάνει.* Athanasios war nicht der Erste, der dieses Gleichniss anwendete, derselbe schloss sich vielmehr in dieser Beziehung an das kirchliche Herkommen an, wie er denn in seiner „Epistola de sententia Dionysii“ c. 18, p. 256 aus dieses seines Vorgängers Schrift *Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* eine Stelle mittheilt, worin dieser dasselbe Gleichniss von der Quelle und dem Strome schon in demselben Sinne verwendet. Auch das Bild von der Sonne (*ἥλιος*) und ihrem Abglanz (*ἀπαύγασμα*), als deren gemeinsame Substanz das Licht (*φῶς*) bezeichnet wird, findet sich ebenfalls schon bei Athanasios, der es (Contra Arianos III, c. 4, p. 553) also fasst: *καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀπαύγασμα φῶς ἐστιν, οὐ δεύτερον τοῦ ἡλίου οὐδὲ ἕτερον φῶς οὐδὲ κατὰ μετουσίαν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅλον ἴδιον*

αὐτοῦ γέννημα. τὸ δὲ τοιοῦτον γέννημα ἐξ ἀνάγκης ἕν ἐστι φῶς, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι δύο φῶτα εἶναι ταῦτα, ἀλλὰ δύο μὲν ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα, ἓν δὲ τὸ ἐξ ἡλίου φῶς ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φωτίζον τὰ πανταχοῦ. οὕτω καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρός ἐστιν, ὅθεν καὶ ἀδιαίρετός ἐστι, καὶ οὕτως εἷς θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ. οὕτω γοῦν ἓν αὐτῶν ὄντων καὶ μιᾶς αὐτῆς οὔσης τῆς θεότητος τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ υἱοῦ, ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ πατρός, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι πατήρ. Es ist aus diesen Stellen klar und wird durch viele andere hinreichend bestätigt, dass Athanasios darin nur das durch die Arianer in Frage gestellte Verhältniss des Sohnes zum Vater im Auge hat, vermisst dagegen wird darin noch völlig die Beziehung auf den heiligen Geist. Denn da „jenes Streben, die Lehre vom Sohne festzustellen, zuerst sein Ziel erreichen musste und darüber fast die ganze Lebenszeit des von Gott zu dieser Aufgabe berufenen Mannes verging, so musste er es zum Theil anderen Zeugen der Wahrheit überlassen, die Lehre vom heiligen Geiste an dasselbe Ziel zu fördern, zu welchem er die Lehre vom Sohne geführt hatte, und mit dieser noch über dasselbe hinaus zu entwickeln.“[1]) Bekannt ist, dass gerade die Kappadocier, besonders Basilios und Gregorios von Nazianz es waren, welche die Lehre vom heiligen Geiste, insbesondere die Beziehung des Geistes zum Vater und Sohne dogmatisch entwickelt und weitergebildet haben. Wenn wir also in den vorher aus des Nazianzeners allgemein als echt anerkannten Schriften sowohl, wie auch aus dem durch Ryssel in das dritte Jahrhundert gerückten Briefe an Euagrios περὶ θεότητος angeführten Gleichnissen, welche das innertrinitarische Wesen Gottes veranschaulichen sollen, die bei Athanasios sich noch nicht findende Beziehung auch auf den heiligen Geist bestimmt und deutlich ausgeprägt sehen, so werden wir auch aus dieser Beobachtung den allgemeinen Schluss ziehen dürfen, dass der Brief an Euagrios dem Ende des vierten Jahrhunderts angehört.

1) Heinrich Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. Bremen, Müller 1861. S. 81.

In der Einleitung dieser Abhandlung wies ich darauf hin, dass wir, um volle Klarheit in der Abfassungsfrage zu gewinnen, die Pflicht hätten, den Brief an Euagrios, was seinen dogmatischen Gehalt anlangt, mit den unzweifelhaft echten Schriften des Gregorios von Neocäsarea, dem ja Ryssel die Autorschaft zuschreibt, zu vergleichen, und zwar, wie dieser S. 107 will, darauf hin, „ob der Inhalt unserer Schrift der trinitarischen Ansicht Gregors und seiner Ausdrucksweise entspricht."

Ich muss gestehen, dass mir, nachdem ich bis hierher den Nachweis für die Abfassung der Schrift durch Gregorios von Nazianz erbracht habe, Ryssel's Hinweis auf des Neocäsarienser's Schriften völlig bedeutungslos erscheint. Es ist in der That zu wenig, was da überhaupt herangezogen werden kann, und dies Wenige beschränkt sich auf so allgemeine Ausdrücke, dass nach meinem Dafürhalten damit nichts zu machen ist. Ryssel führt zunächst (S. 107) an, dass in des Neocäsarienser Rede an Origenes „vor allem eine praktische Auffassung der göttlichen Oekonomie" hervortritt. Das ist richtig; aber was fangen wir mit einer so wenig specifisch dogmatisch gefärbten Ausdrucksweise an, wie wir sie in dem von ihm citirten vierten Capitel des Panegyrikos auf Origenes finden? Dort sagt Gregorios nämlich: „Aber die Lobsprüche und Jubelrufe gegen den Beherrscher und Erhalter des Weltalls (τῶν πάντων βασιλέα καὶ κηδεμόνα), der die unerschöpfliche Quelle alles Guten ist (τὴν διαρκῆ πηγὴν πάντων ἀγαθῶν), wollen wir an denjenigen richten, der auch hierin unsere Schwäche heilt (τῷ κἀν τούτῳ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν ἰωμένῳ) und allein das Fehlende zu ergänzen vermag, den Führer und Erlöser unserer Seelen, sein erstgeborenes Wort, den Schöpfer und Lenker des Weltalls (τῷ προστάτῃ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ σωτῆρι, τῷ πρωτογονεῖ αὐτοῦ λόγῳ, τῷ πάντων δημιουργῷ καὶ κυβερνήτῃ). Er allein vermag sowohl für sich selbst als auch für Alle und zwar für jeden einzeln so gut wie für die Gesammtheit zumal fortwährend und unausgesetzt seinem Vater den Dank darzubringen, weil er selbst die Wahrheit, sowie die Weisheit und Kraft des Allvaters ist

(ὅτι αὐτὸς ἡ ἀλήθεια ὢν καὶ ἡ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ σοφία καὶ δύναμις) und weil er in ihm ist und mit ihm vollkommen geeinigt bleibt (ἐν αὐτῷ ὢν καὶ πρὸς αὐτὸν ἀτεχνῶς ἡνωμένος) . . . . . Er allein vermag am vollkommensten den ganzen Tribut des Lobes darzubringen, das demselben gebührt; von ihm, den der Allvater selbst mit sich Eins gemacht (ὅντινα αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἓν πρὸς αὐτὸν ποιησάμενος), indem er durch ihn sich nahezu selbst übertroffen hat, von ihm muss er auch durchweg in gleich hohem Grade gewissermassen wieder Ehre entgegen empfangen; und dazu ist zuerst und einzig unter allen Wesen befähigt sein Eingeborner, Gott das Wort, das in ihm ist (ὁ μονογενὴς αὐτοῦ, ὁ ἐν αὐτῷ Θεὸς λόγος)." Mit den hier angeführten Ausdrücken können die in dem schwungvollen Schluss des Schreibens an Euagrios in einer einzigen Stelle auf Gott gehäuften Bezeichnungen, ὁ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων Θεός, ὁ τῆς ἀληθείας πρύτανις καὶ τοῦ σωτῆρος πατήρ, τὸ πρῶτον αἴτιον τῆς ζωῆς καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φυτόν, ἡ τῆς ἀειζωίας πηγή, gar nicht verglichen werden, noch weniger der von der Ungetheiltheit der Trinität in des Neocäsarienser's überaus kurzer Ἔκθεσις τῆς πίστεως (in Migne's Patrol. graec. tom. X. S. 985—987) gebrauchte Ausdruck: Τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Denn die Unzertrennlichkeit, Einzigartigkeit und Untheilbarkeit des göttlichen Wesens, worauf als auf den Hauptinhalt der Schrift an Euagrios Ryssel S. 108 noch besonders hinweist, wird von dem Nazianzener, wie wir zum Theil im Vorhergehenden zu sehen Gelegenheit hatten, noch viel öfter, viel ausführlicher, viel schlagender und packender im Ausdruck behandelt. Wie wenig die Angabe des Zweckes der durch die Zunamen bewirkten Zertheilung in Personen, nämlich τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας, zu einem Rückschluss auf die ersten christlichen Jahrhunderte, auf welchen Ryssel auch in diesem Zusammenhange (S. 108) zurückkommt, berechtigt, habe ich oben bereits nachgewiesen.

Als ein Zeugniss für die Autorschaft des Gregorios von Neocäsarea verwendet Ryssel (S. 109) auch noch

den Umstand, „dass die Beweise aus der heiligen Schrift in unserem Schreiben fast ganz zurücktreten." Zunächst ist der Ausdruck „fast ganz" hier nicht richtig, denn irgend ein Zeugniss aus der heiligen Schrift ist in dem Briefe überhaupt nicht vorhanden. Ryssel stützt seine Beweisführung auf seine Uebersetzung. Dieselbe lautet an der betreffenden Stelle, unmittelbar nachdem des Euagrios Frage und Schlussfolgerungen von Gregorios übersichtlich referirt worden sind, S. 66: „Dies hast Du uns gesagt, und die wahren Beweise dafür bietet Dir in der That die Schrift, da es ja keine Einbildung ist, durch welche der unbeweisbare Glaube — weil es weder einen Beweis, den die Schrift Dir bietet, noch durch die Zeugnisse alter Sentenzen giebt — die Schwachheit seiner Zuversicht zu verbergen sucht, sondern eine genaue, mit Einsicht und Pietät unternommene Untersuchung (ζήτησις), indem die Reflexion die Zuverlässigkeit der Theorie klar darlegt. Es möge nun deshalb die Schrift zu uns kommen und uns sagen, wie es sich geziemt über Gott zu denken, was von beiden er wohl ist: einfach oder dreifach zusammengesetzt." Eigenthümlich ist es, dass, obwohl, wie Ryssel S. 109 anerkennt, „Gregor den Hauptwerth darauf" legt, „dass seine Ueberzeugung gegründet sei auf eine mit philosophischem Nachdenken angestellte Untersuchung (S. 43, 22 ff.)," der schriftgemässe Nachweis, den man nach dem Ausdruck der Uebersetzung nothwendig erwarten müsste, nirgends sich findet. Ryssel meint zwar, „das einzige Citat (S. 45, 21 f.) hat Gregor nur deshalb beigefügt, weil es ihm nach S. 43, 23 (vgl. Z. 19) darauf ankam, seinem Gegner jeden Vorwand zu entreissen"; allein auch hier irrt eben die Uebersetzung, wenn sie in dieser Fassung auftritt (S. 69 a. E.): „so sind (Z. 21 und 22) auch unser Erlöser und der heilige Geist Zwillingsstrahlen des Vaters und bis zu uns wird das Licht gebracht: denn „ich bin das Licht und mit dem Vater geeint"" — und in Folge dessen auch der Uebersetzer, wenn er zu den Worten die Anmerkung fügt: „Die zwei coordinirten Sätze Z. 21 und 22 sind Schriftstellen (vgl. 43, 23), und zwar sind sie aus Joh. 8, 12 („ich bin das Licht der

Welt") und aus 10, 30 („ich und der Vater sind eins") entnommen." Das Original lautet ganz einfach: *τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται τῆς ἀληθείας τὸ φῶς καὶ τῷ πατρὶ συνήνωται.* Ist so die einzige Schriftstelle, welche Ryssel in dem Schreiben gefunden zu haben glaubte, wie die vorstehenden Zeilen deutlich zeigen, einfach beseitigt, so fragt es sich nunmehr: Was hat denn Gregorios in der vorher in Ryssel's Uebersetzung aus dem Syrischen wiedergegebenen Stelle wirklich gesagt? *Ταῦτα πρὸς ἡμᾶς ἔφασκες* — so schloss Gregorios sein einleitendes Referat über Euagrios' Frage und Schlussfolgerungen ab —: *ὧν τὰς ἀποδείξεις* — fährt er unmittelbar fort — *ὁ τῆς ἀληθείας ἀκριβῶς παραστήσει λόγος, οὐ πίστεως ἀναποδείκτου φαντασίαν ἀπορίᾳ τῆς ἀποδείξεως ἀλόγως προϊσχόμενος, οὐδὲ μύθων παλαιῶν μαρτυρίαις τὸ σαθρὸν τῆς πεποιθήσεως ἑαυτοῦ καλύπτειν πειρώμενος, ἀλλὰ ζητήσεως ἀκριβοῦς κατανοήσει καὶ λογισμῶν ὀρθότητι τὴν τοῦ θεωρήματος πίστωσιν εἰς τοὐμφανὲς προτιθέμενος. ἄγε δὴ λοιπὸν ἡμῖν ὁ λόγος ἐντεῦθεν θιασευέτω, καὶ πῶς δεῖ τὸ θεῖον ὑπολαμβάνειν φασκέτω, πότερον ἁπλοῦν ἢ τριπλεκές.*[1]) Der ganze Passus zunächst ist, was die stilistische Composition anlangt, durchaus klar und ebenmässig und von unverkennbar rhetorischem Gepräge. Gerade mit Rücksicht auf diese Stelle, die freilich nach Ryssel's Uebersetzung als eine grosse und schwerfällige Periode erscheint, behauptet derselbe (S. 109), „dass auch der

1) Bäthgen, welchem das griechische Original der Schrift ebenfalls nicht bekannt war, scheint gleichwohl das Syrische richtiger als Ryssel verstanden zu haben, wenn er a. a. O. S. 1406 nachweist, dass das in den oben aus Ryssel's Uebersetzung mitgetheilten Stellen mehrfach durch „Schrift" wiedergegebene Wort nicht *γραφή*, sondern *λόγος*, „Frage, Untersuchung," bedeutet, was ja thatsächlich im griechischen Texte steht. Eine andere Berichtigung der Uebersetzung Ryssel's dagegen, welche Bäthgen S. 1401 giebt, nämlich dass in dem in diesen Jahrbüchern VII, S. 382 im griechischen Original und in Uebersetzung mitgetheilten Eingang der Schrift statt der Worte „eines solchen Meisters" vielmehr griechisch *τούτου τοῦ παμμεγάλου* vorauszusetzen sei, wird durch den Wortlaut des griechischen Originals nicht bestätigt.

Stil, soweit wir ihn noch aus der syrischen Uebersetzung herausfühlen, einer Autorschaft Gregor's (des Neocäsarienser) nicht ungünstig ist." Ryssel citirt aus unserer Schrift nur noch jenes oben von mir mitgetheilte, grossartig angelegte und ausgeführte Gleichniss von der Quelle und den Strömen, das nur durch eine parenthetische Einschaltung von wenigen Zeilen durchbrochen wird. Im Uebrigen ist von den „grossen und schwerfälligen Perioden, die für seinen Panegyricus charakteristisch sind," in diesem Schreiben an Euagrios nichts zu finden. Auch in seinem Aufsatz „Zu Gregorius Thaumaturgus" (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 570) kommt Ryssel auf diese äussere, wie mir scheint, bisher nicht genügend beachtete Seite der Frage zurück. Er sieht, trotzdem er doch jetzt nach dem griechischen Original zu urtheilen in den Stand gesetzt ist, in den „von den oben erwähnten Gelehrten gegen die Abfassung von Gregor dem Nazianzener geltend gemachten Bedenken," in der „Schwerfälligkeit des Stils, die völlig mit der eleganten Ausdrucksweise des Nazianzeners contrastirt," ein directes Zeugniss, welches für die Abfassung der Schrift von Seiten des Gregorios Thaumaturgos spricht. Ich hann mich wiederum hiermit nicht einverstanden erklären. Wie durchaus allgemein sind die Urtheile jener Männer, welche Ryssel mittheilt; wenn Combefisius sagt: „epistola paullo est intricatior nec iis luminibus nitet, quibus Gregorii reliqua," oder Petavius: „tum styli dissimilitudo, tum pedestris illius ac plebeius sermo, minimeque Nazianzeni elegantiam et granditatem redolens," und endlich Tillemont: „les mots . . . ne sont point des élegances de saint Grégoire; aussi le raisonnement qu' il emploie est très-faible"! Ich behaupte im Gegentheil, es findet sich keine Spur hier von jenen Mängeln, die Isaak Casaubonus an des Neocäsarienser Stil in seinem Panegyrikos rügt; nichts von der „occurrens subinde compositionis asperitas," welche Bengel an demselben Schriftwerk bemerkt; nichts von der Unbeholfenheit und Schwerfälligkeit des Ausdrucks, die auch in des Gregorios kanonischem Briefe (vgl. meine in diesen Jahrbüchern VII, S. 730 ff. gegebene Recension, besonders Z. 92—106) unverkennbar sich zeigt.

Im Briefe an Euagrios ist Alles klar und durchsichtig, die Wortstellung prägnant und durch rhetorische Gesichtspunkte bestimmt, die Sätze sämmtlich geschickt gegliedert und stilistisch wohl abgerundet, oft schwungvoll dahineilend in schöner, mehrfach poetisch gefärbter und an Platon's klassische Ausdrucksweise erinnernder Sprache: alles dies Eigenschaften der Composition und der Darstellung, welche in so hohem Masse Gregorios von Nazianz, dem gefeierten Redner, eigen sind, als dessen Werk ja eben auch gerade wegen des Stiles der Brief an Euagrios so bedeutenden Kennern der Sprache des Theologen, wie Leuvenklaius und Billius unbedenklich gegolten hat.

An dieser Stelle wird es nöthig sein, mein Urtheil über die sprachliche Seite der Schrift genauer zu begründen. In hervorragendem Masse ist der Ausdruck derselben poetisch gefärbt. Dahin gehört in erster Linie die kühne poetische Wendung *ἡμῖν ὁ λόγος θιασευέτω*, das Verbum *θιασεύειν* von den bakchischen Festaufzügen entnommen, hier auf die freudige Führung der leitenden Vernunft in wissenschaftlicher Untersuchung bezogen. Poetisch sind ferner die Ausdrücke *κύκλος*, von der Sonnenscheibe, ein den Tragikern geläufiges Wort, *ὀφθαλμός*, in dem Sinne von „Quellort, Quellloch," *φεγγώδης*, strahlend, glänzend, von Jesus gesagt, *ὕδωρ νεκταριῶδες*, das Duften, die Lieblichkeit und Anmuth der Götterspeise auf das hellsprudelnde Quellwasser übertragen, *Θεός, ὁ τῆς ἀληθείας πρύτανις*, letzteres Wort bei Pindaros und Aeschylos vielfach vorkommend für „Fürst, Herrscher" und das Homerische *τὸ φυτόν* „Baum" in dem Epitheton Gottes *τὸ τῆς ἀθανασίας φυτόν*.

Dass Gregorios von Nazianz ebenso wie Basilios in seiner Speculation und demzufolge auch im sprachlichen Ausdruck durch den Platonismus beeinflusst worden ist, dürfte eine besonders seit Albert Jahn's grundlegenden Arbeiten auf diesem Gebiete bekannte Thatsache sein. Auch in dem Schreiben an Euagrios stossen wir wiederholt auf platonische Spuren, während im Uebrigen der Sprachgebrauch sich auf das engste mit dem in den anderen Schriften des Nazianzeners sich findenden berührt, wie dies theilweise

vorher schon hervorgehoben ist. Beides möge durch einige Beispiele veranschaulicht werden. Gleich im Anfange des Schreibens (p. 717) heisst es: *τηλικούτων ζητήσεων αἴτιος καθίστασαι*, womit zu vergleichen die bei Platon besonders beliebte Construction *αἴτιός τινος* mit dem Dativ der Person, der in unserer Stelle vielleicht nur deswegen ausgefallen, weil sofort sich daran anschliesst: *ταῖς ἀκριβέσιν ἐρωτήσεσιν εἰς ἀνάγκην ἡμᾶς τοῦ λέγειν ... περιϊστάς*: so Plat. Pol. II, p. 380, B: *κακῶν ... αἴτιον φάναι θεόν τινι γίγνεσθαι* u. s. w. Platonisch ist die eben erwähnte Wendung *εἰς ἀνάγκην περιϊστάναι* in der transitiven Bedeutung „versetzen in", vgl. Axioch. p. 370, D: *εἰς τοὐναντίον με τῷ λόγῳ περιέστακας* und den vorzüglichsten Nachahmer Platon's, Methodios *περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* p. 449, 5. 6: *ἡ γὰρ διαφορὰ τῶν γεγονότων εἰς τοιαύτην με περιίστησιν ἐξέτασιν τοῦδε τοῦ λόγου.* Platonisch sind die Ausdrücke auf p. 717: *τὸ γὰρ ἁπλοῦν μονοειδὲς καὶ ἀνάριθμον* und auf p. 718: (Gott) *ἁπλῆ πάντως ἐστὶ καὶ ἀμέριστος οὐσία*, gerade das Wort *μονοειδής* fast stehend bei Platon zur Erklärung der göttlichen Natur, vgl. u. A. Theaet. p. 205, D: (*ἡ αἰτία*) *τοῦ μονοειδές τι καὶ ἀμέριστον αὐτὸ εἶναι*, desgl. Method. *περὶ τ. αὐτεξ.* p. 307, a. 11. 12: *εἰ ... ἁπλῆ τις ἐτύγχανεν ἡ ὕλη καὶ μονοειδής*. Platonisch ist ferner die von der Gottheit neben *τὸ θεῖον* gebrauchte Bezeichnung *τὸ κρεῖττον* p. 718: *ἀλλ' ἴσως καὶ ὁ τῆς διαιρέσεως τῶν ὀνομάτων ἀντιπίπτει μοι λόγος, τῷ τρεῖς ἀριθμῷ τὸ τοῦ κρείττονος μονοειδὲς ἀφαιρούμενος* und *τὰ κρείττονα* p. 720: *ἀμερὴς γάρ, ὡς ἔφαμεν ἐξ ἀρχῆς, ἡ τῶν κρειττόνων φύσις*; platonisch das Verbum *δοξάζειν* p. 719: *τινὲς ... ἀνάξια τῶν θείων ταῖς ἑαυτῶν ἐννοίαις δοξάζουσιν*, vgl. Ast, Lex. Plat. I, p. 556 ff.; platonisch der Gebrauch des Wortes *διακόσμησις* in der Bedeutung „die Anordnung der Welt", dann „die kunstvoll geordnete Welt" p. 720: *ὀφθαλμὸς ποταμηδὸν ἐπιχεῖ τῷ παντὶ τὰς ἀκτῖνας ... πελαγίζων ἀθρόως τὴν διακόσμησιν*, vgl. Method. ap. Epiph. p. 555, A. 556, C., Basil. de spir. s. c. XVI: *ἡ δὲ τῆς ἐκκλησίας διακόσμησις οὐχὶ σαφῶς καὶ ἀναντιῤῥήτως διὰ τοῦ πνεύματος ἐνεργεῖται*; — Ausgebildet ist dieser Sprachgebrauch speciell durch

Platon Phaedr. p. 246. E., Tim. p. 37, D. 53, B. 69, C., der sich darin schon dem Anaxagoras anschloss, vgl. Phaed. p. 97, C: *ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος καὶ λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος* desgl. Crat. p. 400, A. 413, C; platonisch ist endlich die Personification des *λόγος* in der schönen, oben erwähnten Stelle p. 718: *ἄγε δὴ λοιπὸν ἡμῖν ὁ λόγος ἐντεῦθεν θιασευέτω καὶ πῶς δεῖ τὸ θεῖον ὑπολαμβάνειν φασκέτω*, vgl. Plat. Phileb. 35, D: *ἀποδείξας . . . ὁ λόγος*, im Folgenden dann *ὁ λόγος αἱρεῖ* und *φαίνεται βούλεσθαι δηλοῦν ὁ λόγος*.

Anderen Ausdrücken und Wendungen als den zuvor schon aus der Schrift *πρὸς Εὐάγριον* behandelten begegnen wir in derselben Fassung und Bedeutung wiederholt in den Reden des Gregorios. Zu p. 717 *θεωρημάτων αἴτιος* und p. 718 *τὴν τοῦ θεωρήματος πίστωσιν*, also *θεώρημα* = quaestio, vgl. or. XXXIV. p. 545: *ἐν τοῖς θεωρήμασιν, εἴτε θείοις εἴτε καὶ ἀνθρωπίνοις*. Zu p. 717 *αἴτιος καθίστασαι* (auctor) vgl. or. XXIX. p. 490: *θεότητος ὢν αἴτιος τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι θεωρουμένης*, ebendaselbst: *ἀρχὴ γὰρ υἱοῦ πατὴρ ὡς αἴτιος*. Zu p. 717 (es handelt sich um die Natur des göttlichen Wesens) *πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος* vgl. or. XXXV. p. 574: (die erhabeneren Aussprüche der Schrift sind auf die göttliche Natur — *φύσις* — zu beziehen) *τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι*. Zu p. 718 *πάθος διαιρέσεως ὑπομένειν* und *πάθος γὰρ ἡ τομή* vgl. or. XXIX. p. 489: *παραιτούμενοι καὶ τὴν ἀτοπωτέραν διαίρεσιν*, or. XXXIII. p. 532: *Τί γέννησιν ἀκούει θεοῦ . . . καὶ τομὴν καὶ διαίρεσιν*, or. XXXV: p. 567: *κατάβαλέ σου τὰς ῥεύσεις καὶ τὰς διαιρέσεις καὶ τὰς τομάς*. Zu p. 719 *ἡ θεία τε καὶ ἀμερὴς τοῦ κρείττονος οὐσία . . . μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ* vgl. or. XXXV. p. 564: (Gregorios redet vergleichsweise von der menschlichen Abstammung aus Vater und Mutter) *ἐξ ἀμφοῖν ἡμεῖς, οὐχ ἑνός, ὥστε μερίζεσθαι, καὶ κατ' ὀλίγον ἄνθρωποι, καὶ οἷαι μὴ τεθελήμεθα* u. s. w. Zu p. 718 *τὴν γὰρ ἀμερῆ τοῦ κρείττονος ἕνωσιν οὐ καταβλάψει τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις* vgl. or.

XXXVII. p. 602: *ἀναιρεῖς ἡμῶν τὴν ἕνωσιν*, Epist. I. ad Cledon. p. 740: *διὰ τὴν πρὸς τὸν οὐράνιον ἕνωσιν*, Epist. II. ad. Cledon. p. 749: *κατηγοροῦσιν ἡμῶν ὡς . . . μεριζόντων τὴν ὑπερφυῆ καὶ θαυμασίαν ἕνωσιν*. Zu p. 718 *κύριον ὄνομα τῶν νοητῶν τε καὶ ἀσωμάτων οὐδέν* vgl. Epist. I. ad. Cledon. p. 741: *οὐδὲ γάρ, εἴπερ σωματικῶς σκοπεῖς, ἀγγεῖον γὰρ μεδιμναῖον οὐ χωρήσει διμέδιμνον, οὐδὲ σώματος ἑνὸς τόπος δύο ἢ πλείω σώματα, εἰ δὲ ὡς νοητὰ καὶ ἀσώματα, σκόπει ὅτι καὶ ψυχὴν καὶ λόγον καὶ νοῦν καὶ πνεῦμα ἅγιον ὁ αὐτὸς ἐχώρησα*. Das enschieden seltene Wort *ἀρρενόθηλυς* in der Stelle p. 719 *λόγος . . . ἀρρενικὸν μὲν ἔχει τοὔνομα, πάσης δὲ καὶ αὐτός, ὡς φαμέν, ἀρρενοθήλυος ἐκτός ἐστι σωματότητος* findet sich wieder or. XXXVII. p. 596: *Μαρκίωνος καὶ Βαλεντίνου θεὸς ἀρρενόθηλυς, τοῦ τοὺς καινοὺς αἰῶνας ἀνακυπώσαντος*. Endlich zu p. 720 *ἡ μὲν ἀκτὶς συνῆπται τῷ κύκλῳ* (in dem herrlichen, oben erwähnten Gleichnisse von der Trinität) vgl. or. XXXIV. p. 536: *ὥστε . . . μίαν ἐκ τῆς μιᾶς θεότητος γενέσθαι τὴν ἔλλαμψιν ἑνικῶς διαιρουμένην καὶ συναπτομένην διαιρετῶς, ὃ καὶ παράδοξον*, und Epist. I. ad Cledon. p. 739: *Εἴ τις ὡς ἐν προφήτῃ λέγοι* (von der Trinität) *κατὰ χάριν ἐνηργηκέναι, ἀλλὰ μὴ κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καὶ συνάπτεσθαι, εἴη κενὸς τῆς κρείττονος ἐνεργείας*.

Während so zwischen der Schrift an Euagrios und den übrigen Reden des Nazianzeners einerseits und dem auch sonst bei Gregorios stark hervortretenden Platonismus andererseits zahlreiche Berührungen sich ergeben und innige Verwandtschaft sich zeigt, sehen wir uns in dem Panegyrikos des Pontischen Gregorios vergebens nach sprachlichen Parallelen um, aus denen auf die Abfassung des Schreibens an Euagrios durch jenen geschlossen werden könnte. Die sprachliche Vollkommenheit tritt bei diesem sehr erheblich zurück, und des Isaak Casaubonus Urtheil über den Stil des Neocäsarienserѕ bleibt als das eines der competentesten älteren Gelehrten auch heute noch unumstösslich. Er sagt von dem Verfasser des Panegyrikos (in Greg. Thaum. Panegyr. ad Orig. ed. Bengel p. 134): „Auctor huius orationis scribit statim initio, se pridem abstinuisse ab omni studio dictionis

excolendae: atque adeo per annos ipsos octo silentium Pythagoricum apud Origenem exercuisse. Addit etiam, ob positam operam in addiscenda lingua Romana priusquam Origeni in disciplinam se traderet, Graecum sermonem prope se dedidicisse. Valde horum meminisse oportet inter legendum hanc orationem. nam et in verbis et in dictione sive *τῇ συνθέσει τοῦ λόγου* non pauca occurrunt, quae opus habeant excusationis. Putabam initio corrupta multa, quae postea deprehendi non corrigenda quidem, sed excusanda, ut ab homine profecta dicendi insueto, et quasi tum primum *πτερυγίζοντος*. hinc illa sunt *καινοπρεπῆ*, vel potius *σολοικοφανῆ* non pauca, quibus obscuratum est hoc scriptum."

Doch kehren wir nach diesem sprachlichen Excurse zu der oben aus dem Briefe an Euagrios mitgetheilten Stelle zurück. Ich habe an dieselbe noch eine zweite Bemerkung zu knüpfen. Offenbar ist nämlich in dem Texte von dem Worte der Schrift gar keine Rede. Wenn wir festhalten, dass Gregorios in dem in der Form der Selbstaufforderung den Inhalt der vorhergehenden Periode zusammenfassenden Uebergange *ἄγε δὴ λοιπὸν ἡμῖν ὁ λόγος ἐντεῦθεν θιασευέτω καὶ πῶς δεῖ τὸ θεῖον ὑπολαμβάνειν φασκέτω* das Wort *λόγος* in der einzig möglichen Bedeutung „Vernunft" gebraucht, so werden wir damit auch den Schlüssel für den richtigen Sinn des vorher gebrauchten Ausdrucks *ὧν τὰς ἀποδείξεις ὁ τῆς ἀληθείας ἀκριβῶς παραστήσει λόγος* haben. Die Bezeichnung *ὁ τῆς ἀληθείας λόγος* bedeutet im Wesentlichen dasselbe, wie *ὁ λόγος* an zweiter Stelle, nur ist dieses noch näher präcisirt durch den die Stelle eines Adjectivs vertretenden Genetiv *τῆς ἀληθείας*, in dem Sinne von „wirkliche, wahrhaft vernunftgemässe Untersuchung," ähnlich wie in der kurz zuvor citirten Stelle *τῆς ἀληθείας τὸ φῶς* steht, wofür ebensogut *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* gesagt sein könnte.

Werfen wir schliesslich noch einmal einen Blick auf den schon im Vorhergehenden beleuchteten Nachweis Ryssel's, wonach Gregorios von Neocäsarea, dem Beispiele anderer Schüler des Origenes folgend, die Schrift, von der wir handeln, gegen den Philosophen Porphyrios gerichtet habe.

„Dass auch Gregor," sagt derselbe S. 111, „sich mit unserer Schrift gegen den Porphyrius wendete, dafür kann man einen Hinweis schon in folgender Einzelheit sehen. Porphyrius suchte in seiner Streitschrift vor Allem die Autorität der heiligen Schrift zu erschüttern, dagegen wollte er dem religiösen Glauben Ersatz schaffen durch allegorische Auslegung homerischer Mythen und durch Zusammenstellung alter Sprüche, in denen er göttliche Orakel sah." Hierauf bezieht Ryssel die Stelle, welche ich zuletzt aus seiner Uebersetzung und im griechischen Original angeführt und behandelt habe. Er findet, die dort nach seiner Uebersetzung angegebene Wendung auf die Schrift und auf die Zeugnisse alter Sprüche habe „nur einem Gegner gegenüber Sinn und Bedeutung, welcher neben oder vielmehr über die heilige Schrift alte Sprüche als beweiskräftige Zeugnisse setzte, indem es hierbei dem Gregor darauf ankam, dem Porphyrius jeden Vorwand, auf den er sich stützen könnte, zu entreissen." Es ist klar, dass, nachdem ich gezeigt, wie in dem ganzen Schreiben an Euagrios von der Schrift nicht mit einem Worte die Rede, die vermeintliche Beziehung auf Porphyrios, der die Autorität der Schrift zu erschüttern suchte, durchaus hinfällig ist. Auch die andere Beziehung auf Porphyrios' allegorische Deutung homerischer Mythen wird dasselbe Schicksal theilen müssen, wenn wir uns erinnern, dass Gregorios, der — was ja einem philosophisch gebildeten Freunde gegenüber durchaus am Platze war — in jener Stelle, wo es sich rein um die verstandesmässige Untersuchung der Gotteslehre handelt, die Aussagen des schlichten christlichen Bewusstseins wie auch die Zeugnisse alter Mythen zurückweist, gerade in Bezug auf letztere auch in der mehrfach citirten XXXVII. Rede sich deutlich auslässt. *Οἵ τε γὰρ παρ' Ἑλλήνων σεβόμενοι θεοί τε καὶ δαίμονες,* — sagt er dort p. 601 — *ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, οὐδὲν ἡμῶν δέονται κατηγόρων, ἀλλὰ τοῖς σφῶν αὐτῶν ἁλίσκονται θεολόγοις, ὡς μὲν ἐμπαθεῖς, ὡς δὲ στασιώδεις, ὅσων δὲ κακῶν γέμοντες καὶ μεταβολῶν, καὶ οὐ πρὸς ἀλλήλους μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς πρώτας αἰτίας ἀντιθέτως ἔχοντες, οὓς καὶ Ὠκεανοὺς καὶ Τηθύας καὶ Φάνητας καὶ οὐκ οἶδα οὕς*

τινας ὀνομάζουσι, καὶ τελευταῖόν τινα θεὸν μισότεκνον διὰ φιλαρχίαν, πάντας καταπίνοντα τοὺς ἄλλους ἐξ ἀπληστίας, ἵνα γένηται πάντων ἀνδρῶν τε θεῶν τε πατήρ, δυστυχῶς ἐσθιομένων καὶ ἐμουμένων. εἰ δὲ ταῦτα μῦθοι καὶ ὑπόνοιαί τινες, ὥς αὐτοί φασι, τὸ αἰσχρὸν τοῦ λόγου διαδιδράσκοντες, τί φήσουσι πρὸς τὸ τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται; καὶ τὸ ἄλλον ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων ἐπιστατεῖν, διῃρημένους καὶ ταῖς ὕλαις καὶ τοῖς ἀξιώμασι; τὸ δὲ ἡμέτερον οὐ τοιοῦτον.

Endlich geht Ryssel S. 112 noch auf den Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus ein, als dessen Urheber ja Porphyrios zu gelten hat, und vermuthet: „Von diesem nominalistischen Standpunkte aus wird Porphyrius den Einwand erhoben haben, dass der Gebrauch dreier Namen auch die Annahme dreier Götter involvire, — was ihm in der That Augustin zum Vorwurf macht, indem er sagt: praedicas patrem et filium et horum medium ... et more vestro appellas tres deos.“ Dem gegenüber verweise ich auf dasjenige, worin ich zuvor über diesen Vorwurf gegen die Trinität, wie er gerade zu des Gregorios von Nazianz Zeiten von den Arianern erhoben und von diesem besonders energisch zurückgewiesen wurde, ausführlich gehandelt habe. Wie hätte aber auch der Verfasser unserer Schrift, wenn er sie an Porphyrios richtete, gerade nach Erwähnung seiner Irrlehre (τὴν οὐσίαν ὁμοῦ τῇ τῶν ὀνομάτων ὑπηγορίᾳ πάθος διαιρέσεως ὑπομένειν), aus dessen eigenem Sinne sagen können: ἀλλ' ἐκείνους μέν, ὡς αὐτὸς φῄς, ἐατέον, σαθρῶς τῷ τῆς ὑπολήψεως αὐτῶν συνηγοροῦντας δόγματι —? Ryssel kommt gleichwohl zu dem schliesslichen Resultat, „dass wir in der Schrift über die Wesensgleichheit ein polemisches Schreiben des Gregor gegen den Porphyrius zu sehen haben und dass derselbe diese Schrift schrieb, um seinen Lehrer gegen die Angriffe des heidnischen Philosophen zu vertheidigen.“ Nach Allem, was ich über die in dem Schreiben deutlich zu Tage tretenden persönlichen Beziehungen des Schreibers zu dem Empfänger desselben auseinandergesetzt habe, kann von einem polemischen Charakter der Schrift keine Rede sein, und es

ist, wie auch G. Lechler (Literar. Centralbl. 1880. Nr. 20, S. 641—643) richtig erkannt hat, durchaus klar, dass der Verfasser „einen so principiellen Gegner des Christenthums, wie Porphyrius, unmöglich im Auge haben kann." Ryssel ist (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 572) zwar nicht abgeneigt, Lechler dies zuzugestehen, dennoch aber hält er sich „nicht für berechtigt, ohne Weiteres, dem Zeugnisse des wohlunterrichteten Syrers entgegen, von der Ansicht abzugehen, dass der Brief sich gegen Porphyrius resp. seine Lehre richtet." Nach meiner Ueberzeugung ist eben der Empfänger des Schreibens vielmehr der in der Ueberschrift genannte, erprobte Freund des Gregorios von Nazianz, der Mönch Euagrios.[1])

Nachdem ich so die äusseren, durch die Ueberlieferung

---

1) Zu der auf S. 357 genannten Heimathsstadt des Euagrios, Ibera in Pontus, für welche, in der Form Ibora, Valesius in s. Anmkg. zu Sozom. Hist. eccl. VI, 30 sich auf Kaiser Konstantinos Porphyrogennetos (911—959) als ältesten Zeugen beruft, möchte ich nachträglich noch aus einer Schrift eines älteren Gewährsmannes, des Mönchs und Presbyters Epiphanios, welcher nach C. Reuter (Epiphanii mon. et presb. edita et inedita. Cura Alberti Dressel. Parisiis et Lipsiae, apud Brockhaus et Avenarius MDCCCXLIII, im Index rerum S. 85 und 87) im 9. Jahrhundert, zur Zeit Ludwig's des Frommen lebte und in seinem Leben des Apostels Andreas (a. a. O. S. 45—82) aus persönlicher Kenntniss und Erfahrung schätzbare geographische Nachrichten über Land und Leute an den Gestaden des Pontos Euxeinos niederlegte (vgl. Dressel's Praefatio p. VII), die Form des Volks- und Landschaftsnamens anführen. Epiphanios redet S. 49 von der Umgegend der Stadt Sebastopolis oder Dioskurias und des Phasis-Flusses und sagt da: ἔνθα οἰκοῦσιν Ἴβηρες καὶ Σοῦσοι καὶ Φοῦστοι καὶ Ἀλανοί· S. 55 heisst es: Ἐκεῖθεν ἀπάρας εἰς Ἰβηρίαν διέτριψεν und S. 67: οἱ δὲ λοιποὶ διερχόμενοι τὰς πόλεις ... κατῆλθον εἰς Ἰβηρίαν καὶ εἰς τὸν Φᾶσιν. Schon Pomponius Mela (unter Caligula oder Claudius) erwähnt I, 13 (Rec. C. Frick. Lipsiae, Teubner 1880) „super Caspium sinum" neben „Comari, Massagetae, Cadusi, Hyrcani" die „Hiberi", desgl. III, 41 (perque Hiberas et Hyrcanos). Vielleicht von Mela in den Nachrichten über diese asiatischen Landstriche abhängig ist der Gothe Jordanis (gegen 555), der in seinem Werke „De origine actibusque Getarum" c. 5 (S. 7 der Ausgabe von A. Holder, Freiburg i. B. und Tübingen, J. C. B. Mohr 1882) als Grenzbestimmungen Scythiens angiebt: „ab arcto, id est septentrionali, circumdatur Oceano, a meridie Persida, Albania, Hiberia, Ponto."

gebotenen Momente sowie den Gedankengehalt und die Form der Schrift genau untersucht, beide mit den Werken des Nazianzeners und des Neocäsarienser verglichen und Ryssel's für den Erweis der Autorschaft des letzteren vorgebrachten Argumente sorgfältig geprüft und zurückgewiesen, glaube ich überzeugend gezeigt zu haben, dass nicht Gregorios von Neocäsarea, der Schüler des Origenes und Zeitgenosse des Porphyrios, sondern, wie die handschriftliche Ueberlieferung, soweit ich darüber urtheilen kann, überwiegend bezeugt, und ein Theil der gelehrten Forscher bis jetzt übereinstimmend angenommen hat, Gregorios von Nazianz der Verfasser der Schrift *πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* ist.

Zur Erklärung von Hebr. 9, 14.

Von

Lic. Dr. **Friedrich Zimmer,**

Privatdocenten der Theologie in Bonn.

Nicht der Zusammenhang, auch nicht der Hauptgedanke, sondern der Relativsatz (*τοῦ Χριστοῦ*) *ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προςήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ* bietet in der Stelle Hebr. 9, 14, wie es scheint, besondere Schwierigkeiten. Zu einer eigenen Monographie haben die wenigen Worte Veranlassung gegeben (A. L. van der Boon Mesch, specimen hermeneuticum in locum ad Hebr. 9, 14; Lugd. Bat. 1819), und die verschiedensten Erklärungen sind aufgestellt, ohne dass sich eine derselben eines allgemeinen Beifalls erfreuen dürfte.

Leicht verständlich und nicht misszuverstehen sind offenbar die Worte *ὃς ἑαυτὸν προςήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ*. Christus hat sich selbst Gott dargebracht als ein heiliges, unbeflecktes Opfer. Aber wozu gehört nun *διὰ πνεύματος αἰωνίου* und was bedeutet es? Ziemlich allgemein verbindet man es, was auch offenbar zunächst liegt, mit dem Prädikat *προςήνεγκεν*. Sonst hat man (z. B. Bleek) es wohl mit *ἄμωμον* verbunden. Aber diese letztere Beziehung konnte aus verschiedenen Gründen keinen Anklang finden. Einmal liegt sie mindestens fern, wenn sie grammatisch überhaupt möglich ist. Sodann ergiebt sie schwerlich einen korrekten Sinn. Das *πνεῦμα αἰώνιον* müsste natürlich der Christo innewohnende Geist sein. Aber warum heisst derselbe denn nicht vielmehr *πνεῦμα ἅγιον*, oder zum Unterschied von dem heiligen Geist als einem dritten *πνεῦμα ἁγιωσύνης* (Röm. 1, 4) oder ähnlich? *ἄμωμος* wäre Christus doch dadurch, dass

der in ihm wohnende Geist heilig ist, nicht weil er ewig besteht. Wohl folgt umgekehrt die Ewigkeit aus der Heiligkeit (vgl. Röm. 1, 4; 8, 11), aber es wäre kein scharfer, bestimmter Ausdruck, dass Christus unbefleckt sei vermittelst seines ewigen Geistes. Aber davon abgesehen, ist es überhaupt sehr fraglich, ob der Verfasser diesen Satz aufstellen konnte, Christus sei unbefleckt durch den in ihm wohnenden ewigen Geist. Nach 2, 10 sollte Christus durch Leiden vollendet werden, nach 5, 8 f. ist er vollendet worden, nachdem er durch Leiden den Gehorsam gelernt hat, nach 12, 2 f. hat er die Widersetzlichkeit der Sünder, hat er Schande und Kreuzestod getragen im Aufblick auf die ihm wie zum Kampfpreis ausgesetzte Himmelsfreude. Also nicht der ihm von Anfang an eignende ewige Geist hat ihn in allen Versuchungen (4, 15) vor Flecken bewahrt — er konnte fallen und hätte dann den ewigen Geist selbst verloren —, sondern sein treuer Gehorsam, seine Standhaftigkeit im Glauben, dessen Anfänger und Vollender er ist (12, 2). Ist Christus ein heiliges Opfer, so ist er es doch nicht durch seinen ewigen Geist, sondern dadurch, dass er sich denselben durch seine Standhaftigkeit rein bewahrt hat.

So erheben sich gegen die Verbindung des *διὰ πνεύματος αἰωνίου* mit *ἄμωμον* gewichtige Bedenken. Wie steht es bei der zunächst liegenden Verbindung mit *προσήνεγκεν*? Damit verbunden könnte *διὰ πνεύματος αἰωνίου* offenbar nichts anderes bezeichnen, als das Mittel. Es widerspricht der Bedeutung von *διά* es als Veranlassung zu fassen: der auf Antrieb des Geistes sich dargebracht hat (Estius u. A.).

Das Mittel für eine Thätigkeit kann aber nur eine Thätigkeit, nicht ein ruhender Zustand sein. Man kann also wohl sagen: Christus hat sich durch sein unschuldiges Sterben dargebracht, — aber nicht: er hat sich durch den Besitz ewigen Geistes geopfert. Wer so glaubt erklären zu können, verfällt nothgedrungen in die eben zurückgewiesene causale Auffassung des *διά*. Ein Zustand mit *διά* eingeführt kann nur das Mittel für die Möglichkeit einer Handlung bezeichnen, nicht das Mittel für die Ausführung derselben selbst. Man müsste also übersetzen: welcher durch ewigen

Geist in der Lage war, sich selbst unbefleckt darzubringen; der ewige Geist ermöglichte ihm unbefleckte Selbstdarbringung. Das ist thatsächlich die Erklärung, auf die bewusst oder unbewusst die meisten Exegeten hinauskommen.

Nun kann nach dem oben Gesagten damit nicht die Möglichkeit der Unbeflecktheit des dargebrachten Opfers erörtert werden sollen, sondern nur die Möglichkeit der Darbringung selbst: Ewiger Geist ermöglichte die Selbstdarbringung Christi. Aber was soll das heissen? Zunächst: was ist unter dem ἑαυτὸν προσήνεγκεν zu verstehen? Das Opfer, das Christus gebracht, steht im Gegensatz zu dem Blute von Böcken und Stieren und der Asche der rothen Kuh, V. 13, wie auch V. 12 dem Thierblut Christi eigenes Blut entgegengestellt wird. Daraus ergiebt sich, dass das προσήνεγκεν erst mit oder nach dem Tode Jesu erfolgt sein und nicht schon in seine Menschwerdung gesetzt werden kann. Ferner ist zu beachten, dass in der ganzen Stelle die Selbstdarbringung Christi verglichen wird mit dem Opfer am grossen Versöhnungstage. Darnach könnte προσφέρειν eine doppelte Bedeutung haben: einmal könnte es die Schlachtung des Opferlamms (Lev. 16, 11 προσάγειν, was, mit προσφέρειν synonym, Uebersetzung von הִקְרִיב ist), andererseits seine Darbringung vor Gottes Angesicht (Lev. 16, 12. 15 εἰσφέρειν ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος bezeichnen, d. h. im Gegenbilde entweder den Opfertod Jesu (so z. B. De Wette, Delitzsch, Ebrard u. A.), oder die Darbringung seines durch diesen vergossenen Blutes im Himmel (so z. B. Grotius, Bleek) meinen. Auch könnte dieses beides zusammen unter προσφέρειν zu befassen sein (so z. B. Hofmann). Sprachlich ist alles dreies möglich. Den Ausschlag giebt, wie richtig Bleek hervorgehoben hat, die Anwendung desselben Wortes 8, 4: „Wäre er auf Erden, so wäre er nicht einmal Priester, da hier solche schon vorhanden sind, die die Gaben darbringen nach dem Gesetz". Das προσφέρειν, was von Christi ausgesagt wird, findet demnach nicht auf Erden statt, sondern im Himmel. Dazu stimmt es, dass der Sohn nach 5, 10 erst als Vollendeter von Gott Hoherpriester angeredet wird. ἑαυτὸν προσήνεγκεν ist also dasselbe, was V. 12 hiess

διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια. Die Selbstdarbringung Christi korrespondirt dem Hineinbringen des Blutes ins Allerheiligste durch den Hohenpriester (vgl. V. 7: *εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος* [*εἴσεισιν*] *ὁ ἀρχιερεύς, οὐ χωρὶς αἵματος ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων*), während dem Schlachten des Opferthiers vielmehr seine Kreuzigung auf Erden entspricht.

Diese Selbstdarbringung Christi im himmlischen Heiligthum nun würde, — so heisst es, wenn die oben versuchte Erklärung richtig ist — ermöglicht durch ewigen Geist. Es ist klar, dass dabei nicht an den heiligen Geist als zweites Wesen zu denken wäre, sondern an den Geist Christi: durch seinen ewigen Geist war er im Stande sich selbst darzubringen.

Diese Erklärung ergäbe einen guten Sinn, und jedenfalls versteht man so das *αἰωνίου.* Denn natürlich nur, weil sein Geist ewig war, konnte er nach seinem Tode noch etwas thun. Hätte er keinen ewigen Geist besessen, so konnte er sich wohl opfern, aber nicht nachher noch sein Opfer vor Gott bringen. Es liegt nahe an 7, 16 zu denken: *ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν* [*ἱερεύς*], *ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.* Letztere Stelle legt auch den Beweis dafür dar, dass der Gedanke nach dem Sinn des Verfassers nichts triviales haben würde, denn ein ewiger Geist in diesem Sinne, eine Kraft unauflöslichen Lebens ist darnach offenbar etwas Christo speziell, nicht allen Menschen ohne Weiteres eigenes. Ihren guten Grund hätte also die Bemerkung, dass Christus vermöge seines ihm eigenthümlichen ewigen Geistes im Stande war, sein Opfer selbst vor Gottes Thron zu bringen.

Ist aber somit das *πνεῦμα αἰώνιον* etwas Christo speziell Angehöriges, so passt dazu nicht das unbestimmte *διὰ πνεύματος αἰωνίου* bei der bisherigen Auffassung. Stände geschrieben *διὰ τοῦ αἰωνίου αὐτοῦ πνεύματος,* so hätte diese ganze Erklärung kein Bedenken. Aber das steht eben nicht da.

Demnach scheint die Verbindung von *διὰ πνεύματος αἰωνίου* auch mit dem Verbum *προσήνεγκεν* undurchführbar

Dann bleibt aber nur noch eine Möglichkeit, nämlich die, dass *διὰ* zum Subjekt gehört mit zu ergänzendem *ὤν*, und den Zustand bezeichnet, in dem sich das Subjekt der Thätigkeit befindet. Vgl. Röm. 4, 11 *οἱ πιστεύοντες δι' ἀκροβυστίας* = die als Angehörige der Vorhaut Gläubigen; 2. Kor. 5, 10 *τὰ διὰ τοῦ σώματος* = das was wir im Zustande des Leibes, als Leibwesen, gethan haben. So hätten wir hier zu übersetzen: welcher im Zustande ewigen Geistes (= als ewiger Geist) sich selbst dargebracht hat.

Dazu passt trefflich die Bedeutung von *πνεῦμα* im Hebräerbriefe. Nur 4, 12 nämlich bezeichnet es den Geist als Theil des im Leibe lebenden Menschen. Sonst ist es, wo nicht vom heiligen Geiste (*πνεῦμα ἅγιον* 2, 4; 6, 4; *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* 3, 7; 9, 8; *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* 10, 29) die Rede ist, Ausdruck für den Geist als selbständiges Wesen. Vgl. 12, 23 *ἀγγέλων πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς καὶ κριτῇ θεῷ πάντων καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων*, auch 1, 7. 14; 12, 9.

Und wie diese Erklärung grammatisch die einzig unbedenkliche ist, so giebt sie auch einen klaren und einfachen Sinn: Als ewiger Geist, also im Himmel, befreit von seiner Leiblichkeit, die er zur Opferung hingegeben, brachte Christus sich selbst, d. h. eben sein auf Erden vergossenes Blut, als unbeflecktes Sühnopfer vor Gott. Das stimmt zu dem oben Gesagten, dass unter *προςήνεγκεν* die Darbringung des Blutes, nicht das Schlachten des Opferthiers, und zwar jenes allein gemeint ist, und es ist so durchsichtig, dass es keiner weiteren Erörterungen bedarf. Sprachlich und inhaltlich korrekt, kann also diese Erklärung und nur diese den Anspruch erheben, den Sinn des Verfassers wiederzugeben.

Zu Gelzer's „Sextus Julius Africanus".

Von Dr. Johannes Dräseke.

Als der von Eusebios angegebene Zeitpunkt, in welchem Origenes Alexandria verliess, um sich in Cäsarea in Palästina niederzulassen, erschien mir, als ich den Brief des Origenes an Gregorios von Neocäsarea (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 102 ff.) commentirte und denselben chronologisch genauer als bisher zu bestimmen suchte, nach allen Regeln philologischer Behandlung der Ueberlieferung durchaus sicher das Jahr 231. Von Gelzer wird diese Bestimmung in seinem trefflichen Werke über „Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie" (I. Theil. Leipzig, Teubner. 1880) S. 8, Anm. 2 verworfen. „Bei Hieronymus," sagt er, „ist das Ereigniss 2249 und im Amandinus 2248 eingetragen; der Armenier giebt es zu 2252. Es muss 2251 heissen." Warum wird hier Hieronymus so schnell preisgegeben? „Dies Jahr 2251", meint Gelzer, „ist nach Eusebios Alexanders zwölftes Jahr. Hist. eccl. VI, 26 lesen nämlich der Mazarinaeus und Nikephoros: *ἔτος δ' ἦν τοῦτο δωδέκατον τῆς δηλουμένης ἡγεμονίας κτλ.* W. Dindorf versichert zwar in der Vorrede: nihil amplius propositum mihi fuit, quam ut verba scriptoris ad fidem codicis Parisini Mazarinaei... ita exhiberem, ut non discederem ab eo nisi ubi aliorum codicum lectiones praeferendi ratio idonea esset. Warum er hier trotzdem *δέκατον* druckt, bleibt unerfindlich." Nach meiner Meinung würde Dindorf's Verfahren doch nur in dem Falle unverständlich sein, wenn der Codex Parisinus Mazarinaeus (bei Schwegler c) eine absolute, unanfechtbare Auctorität wäre. Aber das kann doch von keinem älteren Codex behauptet werden, weder von dem Cod. Σ (Parisinus 2934) des Demosthenes, noch von dem Cod. D (Coislinianus CXX) der pseudojustinischen *Ἔκθεσις πίστεως*, welche beide gleich dem Cod. Mazarinaeus des Eusebios dem 10. Jahrhundert angehören. Jene beiden müssen sich durchgängig eine sorgfältige Controle, beziehentlich häufige Correctur auch von Seiten späterer Handschriften gefallen lassen, und

der Cod. Mazarinaeus wird in dieser Beziehung keine Ausnahmestellung beanspruchen dürfen. Die „ratio idonea" also, welche Gelzer bei Dindorf's Textgestaltung in der angeführten Stelle vermisst, wird offenbar in der von dem gewiegten Philologen berücksichtigten Thatsache zu suchen sein, dass, um nur die Hauptzeugen hier reden zu lassen, die gleich dem Mazarinaeus dem 10. Jahrhundert angehörigen Codices Parisinus 1431 (bei Schwegler e) und Venetus 338 (bei Schwegler h) und der aus dem 13. Jahrhundert stammende Cod. Parisinus 1436 (bei Schwegler a) in der fraglichen Stelle *δέκατον* lesen, während dem Mazarinaeus mit seiner Lesart *δωδέκατον* nur der im 14. Jahrhundert schreibende Nikephoros und die beiden dem 16. Jahrhundert angehörigen Pariser Codices Mediceus 1434 (bei Schwegler b) und Fuketianus 1435 (bei Schwegler d) sowie Cod. Bodleianus 2278 zur Seite treten. Ich habe dieses handschriftliche Verhältniss schon in der zu Anfang dieser Notiz erwähnten Abhandlung (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 104—107) besprochen und glaube an den daselbst niedergelegten Daten aus dem Leben des Origenes und des Gregorios von Neocäsarea festhalten zu müssen. Gelzer's Annahme würde nach meinem Dafürhalten in den chronologischen Bestimmungen jenes Lebensabschnittes des Origenes unlösbare Verwirrung herbeiführen. Auf einige der so entstehenden Unzuträglichkeiten habe ich bereits an der angegebenen Stelle hingewiesen. Jetzt sehe ich von Stroth (in Closs' Uebersetzung des Eusebios, Stuttgart 1836, S. 220, Anm. 2) zur Vertheidigung der Eusebianischen Angabe des zehnten Jahres der Regierung Alexanders, als des Zeitpunktes, in welchem Origenes Alexandria verliess, noch Folgendes angeführt: „In einigen Handschriften und bei Nicephorus steht das zwölfte Jahr. In verschiedenen Handschriften der Chronik des Eusebius wird Origenes' Reise von Alexandrien nach Cäsarea ebenfalls in's zwölfte Jahr Alexanders gesetzt. Unsere Lesart ist aber richtiger, denn nach jener würde die Abreise des Origenes von Alexandrien nach dem Tode des Demetrius geschehen sein. Es ist aber bekannt, dass er von Alexandrien wegreiste, noch ehe Demetrius ihn excommunicirt hatte, also noch bei dessen Leben. Man muss aber diese Reise nicht mit seinen vorigen Reisen verwechseln. Schon vorher hatte er sich einmal nach Cäsarea begeben, da wurde er von Demetrius auf eine für ihn rühmliche Art zurückgerufen. Das andere Mal reiste er durch Cäsarea auf der Reise nach Griechenland, damals wurde er zum Presbyter ordinirt und endlich begab er sich im Jahre 232 oder im zehnten Jahre Alexanders" — eine Bestimmung, welche mit der meinigen

(a. a. O. S. 104, Anm. 1) vollständig übereinstimmt — „zum dritten Male von Alexandrien weg, um dem Neid und der Verfolgung seiner Feinde zu entgehen und da excommunicirte ihn hinterher Demetrius, starb aber bald darauf." — „Unter Maximin", schliesst Gelzer's Anmerkung, „hat Origenes in Cäsarea ungestört weiter gelehrt; denn Tillemont's Roman von der Flucht nach Kappadocien beruht nur auf der frommen Lüge des Bischofs von Helenopolis." Nach des Eusebios Bericht (Hist. eccl. VI, 28) erregte Maximinus, nach der Ermordung des trefflichen Alexander Severus im Jahre 235, „aus Hass gegen das Haus Alexanders, das grossentheils aus Christen bestand, eine Verfolgung, befahl aber bloss die Vorsteher der Gemeinden als Urheber der evangelischen Lehre zu tödten. Damals verfasste Origenes seine Schrift vom Märtyrerthum und eignete sie dem Ambrosios und Protokletos, Presbyter bei der Gemeinde zu Cäsarea, zu, weil beide in dieser Verfolgung, worin sie sich durch Bekenntniss ausgezeichnet haben sollen, in nicht geringer Gefahr gewesen waren." Dass der berühmte, der gestürzten kaiserlichen Familie so nahe stehende Origenes während der Verfolgung ruhig in Cäsarea geblieben sein sollte, ist an sich höchst unwahrscheinlich. Aber auch schon im Alterthum war man wohl gleicher Ansicht, was vielleicht auch aus Wetstein's Ausdruck in seinen Anmerkungen zu des Origenes *Προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον* (Origenis opuscula. Basil. MDCXCIV. p. 99) „recrudescente sub Maximino imprimis adversus Ecclesiae Principes et Clericos propter ipsum Origenem persecutione (uti volunt Orosius, Hist. l. VII. c. 19 et Freculfus, Chron. Tom. II. l. III. c. 3)" — Werke, die mir nicht zur Hand sind — geschlossen werden darf. Zudem wollen mir des Eusebios Worte von der Widmung des Werkes an die beiden in der Verfolgung so schwer geprüften Freunde in Cäsarea gar nicht so vorkommen, als ob nach des Historikers Meinung Origenes mit beiden zugleich in Cäsarea anwesend gewesen sei. „Caesareae vero in Cappadocia" — sagt vielmehr Wetstein a. a. O. — „eum (d. h. den *Προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον*) scripsisse Origenem erudite colligit Cl. Huëtius: ibi enim per biennium apud Iulianam virginem eum delituisse docet Palladius in Lausiaca. c. 51." So habe auch ich die Ereignisse dargestellt und meine, dass Gelzer's zuvor citirte Anmerkung in den beiden von mir berührten Punkten der Berichtigung bedarf.

Bedeutung von Kant's Kritik der reinen Vernunft für die Gegenwart.

Von

Dr. Otto Kuttner
in Magdeburg.

Es giebt Viele, die sich sehr beklagen, über den seit den 60er Jahren sich geltend machenden Kantianismus in der Philosophie. Sie wollen nicht leugnen: dass Kant eine grosse historische Bedeutung habe, die sie eben darin sehen, dass er Anführer der neueren Philosophie gewesen.

Aber sie glauben mit diesem Zugeständniss bereits die Schranke anzudeuten, die überschritten zu haben sie den neuen Kant-Verehrern zum Vorwurfe machen.

Historisch nennen sie seine Bedeutung und glauben damit sich ein Recht erworben zu haben, über alle diejenigen die Nase zu rümpfen, die so unhistorisch sind, in den späteren Philosophen Deutschlands eher einen Rück- als Fortschritt der philosophischen Erkenntniss zu konstatiren.

Wenn nur dieses Argument selbst nicht bereits gar zu sehr nach Hegel schmeckte! Denn so sehr es dem frommen Wunsche der Zweck setzenden Vernunft entspricht, die Entwicklung der Welt, als im unaufhaltsamen Fortschritte vom Schlechteren zum Besseren begriffen, anzuschauen, so wenig kann die Uebereinstimmung dieser Idee mit der Wirklichkeit als selbstverständliche Voraussetzung hingenommen werden. Oder lehrt nicht gerade die Geschichte deutlich genug: dass jeder Fortschritt fast mit unzähligen Rückschritten musste erkauft werden und dass nicht die gerade Linie, sondern die Sphäroiden-Bahn das treffende Bild für ihre Entwicklung ist?

Wir sind nicht geneigt, Vorurtheil mit Vorurtheil zu erwidern und den Glauben an unaufhaltsame Fortschritte durch die Behauptung des strikten Gegentheils zu pariren: sondern wir behalten uns das Urtheil von Fall zu Fall vor. Aber wie? wenn nun gerade ein solches Verfahren, das wir in der Geschichte wie in der Physik als Grundbedingung vorurtheilsloser Wissenschaft ansehen müssen, dazu geführt hätte, Kant's Kritik der reinen Vernunft mehr als „historische“ Bedeutung zuzuerkennen? hat sie Andere „über Kant hinaus“ geführt: nun gut! — so mögen sie nur ihre Gegner nicht mit dem Einwande zu schlagen wähnen, sie blieben ein Jahrhundert in der Kultur zurück, sondern mit schwererem Geschütz, das der Abwehr verlohnt. Uns hat sie in Kant hineingeführt. Und so wenig wir Etwas für Wahrheit halten, weil es Kant gesagt hat, so wenig können wir doch auch einsehen, dass es desshalb unwahr werden solle, weil es die Philosophen nach ihm in Abrede stellen.

Uebrigens sind wir weit entfernt davon: etwa als Kantianer striktester Observanz den Buchstaben seiner Vernunftkritik feiern zu wollen. Aber ihren Geist, von dem ein Jahrhundert gezehrt und dem auch ein folgendes — man weiss nicht, wie viel? — noch danken wird, halten wir allerdings für unvergänglich, auch hier durchdrungen von dem Worte: Der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig.

Fragt man nach der Bedeutung von Kant's Kritik der reinen Vernunft für die Gegenwart, so darf auch das nach unserer Meinung Abrogirte nicht übergangen werden. Und das ist, wenn man sich an's Aufzählen macht, nicht wenig:

Für verfehlt halten wir Kant's Raumtheorie, für verfehlt seine hypostatische Scheidung zwischen a priori und a posteriori, für verfehlt seine dualistische Sonderung von Verstand und Sinnlichkeit. Und was bleibt übrig? haben wir noch ein Recht, den Torso mit dem Namen des kritischen Idealismus zu belegen? Würde nicht Kant selbst die Verwendung seines Namens für dieses elende Ueberbleibsel als arge Falschmünzerei betrachtet haben? Was hat der Name Kant's überhaupt noch damit zu thun? — Wie wenig und

wie viel wird sich herausstellen. Kant's eigenes eventuell abschätziges Urtheil über unser Vorgehen gehörte in ein ganz anderes Kapitel, das der Illusionen grosser Männer über ihre eigene Lehre, wodurch unmöglich dem thatsächlichen Verhältniss Abbruch geschehen kann. Ob man den Namen „kritischer Idealismus", der nach Kant's eigener Erklärung übrigens ein ganz anderes Ding sein will als der gewöhnliche Idealismus, beibehält oder nicht, wird auf den Geschmack ankommen. Wir bekennen, ihn gern daran zu geben, wenn man einen passenderen vorschlägt.

Doch nun zur Beantwortung der Hauptfrage: Was bleibt übrig? Man erinnere sich doch jener pathetischen Tiraden von Anhängern Hegel's, damit sie ihren letzten Trumpf gegen die Kant'sche Philosophie ausspielen, als eine, die Erkenntnissmöglichkeit und Wissenschaft überhaupt in letzter Instanz negiren müsse, weil ihre Objekte zur Welt der Erscheinungen oder — was ja im Grunde dasselbe sei (!) — zum blossen Schein degradirend. Von Gewissenhaftigkeit des Denkens zeugt dieses Urtheil gerade nicht. Aber es enthält mit dem der Polemik eignenden Instinkte die Ahnung: wo das Problem gelegen ist.

Nun wohl! Diese Erscheinungs-Welt eben, die nur keine Illusions-Welt ist, sie bleibt für uns aus der Kant'schen Vernunftkritik übrig, nicht als Torso, der durch inkongruente Glieder sollte ergänzt werden, sondern als treibendes Prinzip, das in lebendiger Triebkraft, unbekümmert um die alten Formen, ein neues organisches Ganze aus sich heraus zu bilden vermag.

Und jene Einwände gerade, die in ihrem Schlussverfahren bereits gar zu deutlich das böse Gewissen verrathen, darum nichts weniger gehört und mit Applaus begleitet werden, sollen uns Anlass werden, mit ihrer Nichtigkeit die Richtigkeit des Kant'schen Erkenntnissprinzipes darzuthun und das bleibende Verdienst der Kant'schen Vernunftkritik aufzuweisen.

Wenn der Astronom seine im Voraus gemachten Berechnungen über die Bahnen der Himmelskörper in Jahr

und Tag bestätigt findet, so pflegt das mit Recht als Beweis für die Richtigkeit der Hypothese, auf Grund deren er sie gemacht, angesehen zu werden. Und der Philosoph? welch' anderen Erfahrungsbeweis, der als Analogon diesem könnte an die Seite gestellt werden, hat er wohl, als die Bestätigung seiner Erkenntnisstheorie durch die exakten Wissenschaften, deren Organon sie ja sein soll, welch' anderen Prüfstein der Richtigkeit, als die durch die Logik der Thatsachen gebilligte Verwerthung seiner Thesen von Seiten der Naturwissenschaft? Die neuere Physiologie ist es, die wir besonders im Auge haben, deren Resultate sich zur Kant'schen Erkenntnisstheorie verhalten, wie Beweis zum Lehrsatz, wie induktive Bewährung zum deduktiven Schlussverfahren und Angesichts der Fortschritte, welcher es wie Selbstironie klingt, die Negirung aller realen Erkenntnissmöglichkeit Kant zum Vorwurf machen zu hören.

Man vergl. hierzu Lange's Worte, Gesch. des Mat., Bd. 2. p. 409:

„Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte „oder der berichtigte Kantianismus und Kant's System kann „gleichsam als ein Programm zu den neueren Entdeckungen „auf diesem Gebiete betrachtet werden. Einer der erfolg- „reichsten Forscher Helmholtz hat sich der Anschauungen „Kant's als eines heuristischen Prinzips bedient und dabei „doch nur mit Bewusstsein und Konsequenz denselben Weg „verfolgt, auf welchem auch Andere dazu gelangten, den „Mechanismus der Sinnesthätigkeit unserem Verständniss näher „zu bringen.“

Wir erkennen die Dinge, wie sie erscheinen, nicht: wie sie an sich sind, sagt Kant; wir erkennen nur den Schein der Dinge, machen seine Gegner daraus, ja wir kommen an beim absoluten Illusionismus, der im tollen Hexentanze in den Wirbel der Täuschungen unr immer tiefer hineingeräth, je mehr er Anstalten macht, herauszukommen, finden uns in einem Traumleben, da es keine Träumenden mehr giebt, unter Prädikaten ohne Subjekte, von denen sie prädizirt werden könnten, ja selbst ohne solche, die sie prädiziren;

darauf läuft, so argumentirt Ed. v. Hartmann die Kant'sche Theorie von Erscheinung und Ding an sich hinaus.

Verweilen wir einen Augenblick bei dieser Wendung, damit der geistvolle Philosoph des Unbewussten Kant ad absurdum geführt zu haben meint!

Prädikate ohne Subjekte! Erlebnisse ohne Erlebende! Das klingt freilich barock genug. Zieht man aber hiervon eben das, was die Darstellung Widerspruchsvolles hineingetragen hat, ab: ergiebt sich dann nicht jene Welt der Sachen, innerhalb deren es, wie keine Werthunterschiede, so auch keine Träger giebt, denen sie inhärirten, jener concursus der Atome, der in der einen oder in der anderen Form heute nun doch einmal — man sage, was man wolle — als Grundanschauung fruchtbringender Naturforschung sich Geltung verschafft hat, Atome, die die Bewegung von Aussen, die Empfindung von Innen vermitteln, Atome, die für den zerlegenden Verstand des Anatomikers nach denselben mechanischen Gesetzen das Gebilde des menschlichen Körpers sammt seiner komplizirten Nerven-Organisation zusammengesetzt haben, nach welchen sie einfache Druck- und Stossbewegungen hervorbringen?

Man komme nur nicht mit Demokrit und Epikur, mit Kraftstoffelei und den sonst üblichen Mitteln, Abscheu gegen den Atomismus zu erregen: Vor uns liegt das bekannte Buch von Fechner: über physikalische und philosophische Atomlehre, darin er die radikalste Atomlehre auf das scharfsinnigste vertheidigt. Und Fechner ist Theist. Ein Gleiches gilt von Lotze. Der erstere namentlich ist zur Lektüre sehr empfehlenswerth allen denen — und ihrer ist eine grosse Zahl unter Gebildeten, ja unter Gelehrten —, welche Atomismus und Materialismus in denselben Topf der Polemik thun, um daraus ein unqualifizirbares Etwas wieder hervorzuholen.

Aber Hartmann verbittet sich eine derartige Ausbeutung seiner Paradoxien und wir verbitten uns als Entgelt dafür nur diese selbst.

Eine 458 billionenmalige Schwingung des Aethers in der Sekunde empfindet der nervus opticus als Licht, eine

32malige Schwingung der Luft der nervus acusticus als Ton oder da Aether und Luft sich selbst nur verhalten wie das einfache Atom zum zusammengesetzten Molekül, so steht Licht- und Tonempfindung im Verhältniss der schnelleren und langsameren Bewegungsgeschwindigkeit der Atome. Das heisst: Zwischen Ton- und Lichtempfindung ist im Prinzipe kein anderer Unterschied als innerhalb der Ton-Empfindung: zwischen Hörbarkeit und Unhörbarkeit, heisst: Ton und Licht sind Erscheinungen im Kant'schen Sinne, heisst aber nicht: sie sind blosser Schein. Aber so weit wagen sich die Bestreiter der Kant'schen Erkenntnisstheorie nicht.

Doch man ist voraussichtlich alsbald mit einem neuen Einwande zur Hand. „So sind denn die „Atome und ihre „Schwingungen, der Aether und seine Vibrationen in diesem „Falle die Dinge an sich! Und man kann glauben, dass „eine solche Verdrehung dem Begriffe des Kant'schen Dinges „an sich nahe kommt, der ein Grenzbegriff für unser Er„kennen, uns nicht bloss in der Frage nach dem „Wie?“ „seines Seins, sondern auch nach dem „Dass“ überhaupt ein „Problem bleibt?“ Ganz recht! ein Grenzbegriff! Und nur in diesem Sinne gebrauchen wir den Ausdruck „Ding an sich“ für die Ursachen von Licht- und Tonempfindung: wir brauchen ihn nur, um den Charakter der Phaenomenalität der Wirkungen zur Evidenz zu bringen! Das heisst: im negativen Sinne! Während wir nicht leugnen, dass Aether-Vibrationen, wie Luftschwingungen, sobald wir auf sie unser Augenmerk richten, selbst in's Gebiet der Erscheinungen gehören.

Man vergl. auch hierzu des scharfsinnigen Lange's Bemerkungen:

„Dass unsere Dinge von dem Dinge an sich selbst ver„schieden sind, kann daher auch schon der einfache Gegen„satz in den Schwingungen der Saite, welche ihn veranlassen, „darthun. Die Untersuchung erkennt dann freilich auch „in diesen Schwingungen wieder Erscheinungen und rückt „zuletzt, an ihrem Ziele angelangt, das „Ding an sich“ in „die unerreichbare Sphäre eines blossen Gedanken-Dinges.“

Und muss eine solche Verwerthung eines Grenzbegriffes

nicht gerade die allerloyalste heissen, da sie es gerade ist, die ihn nur anwendet, um das Wesen der Phaenomena en détail zur Anschauung zu bringen, nie aber, um über ihn selbst positive Aussagen zu machen? Ist sie nicht die von Kant gewollte erkenntnisstheoretische Fassung des „Dinges an sich", der aller metaphysische Nebel fern liegt?

Nur freilich! Wer giebt sich heute von denen, die über den Widerspruch von Kant's „Ding an sich" reden und schreiben, ja die meinen, wenn sie hierauf zu sprechen kommen, der Kant'schen Philosophie den Todesstoss versetzen zu können, auch nur die Mühe, Kant's wahre Meinung über diesen Punkt auszuforschen. Auch Kantianer von viel schärferem Gepräge, als wir es sind, halten es für angemessen, über das fatale „Ding an sich" mit beredtem Stillschweigen hinweg zu gehen, oder es offen als wunden Punkt der Kant'schen Philosophie anzuerkennen, ohne zu bedenken: dass sie mit diesem Geständniss dem kritischen Idealismus den Boden unter den Füssen entziehen, welcher freilich als Erkenntniss-Theorie nichts zu thun hat mit dem Idealismus der Gesinnung, nichts aber auch mit dem „höheren" eines Berkeley, wie Kant seinem ersten Rezensenten verständlich genug auseinandergesetzt.

Mit dem „Dinge an sich" steht und fällt der phaenomenale Charakter der Aussenwelt, entweder um dem naivsten Realismus Platz zu machen oder einem Skeptizismus Thür und Thor zu öffnen, dessen Wissenschaft dann freilich sich bestenfalls auf eine Theorie der Täuschungen würde beschränken müssen.

Dem ersteren steht die moderne Physiologie der Sinnesorgane als rocher de bronçe entgegen, von dem fortzusehen, um den ungezügelten Freiheitsdrang durch kein störendes Hemmniss belästigt zu fühlen, und sich den luftigen, weit verlockenderen Aussichten des blauen Aethers zu ergeben, ein ganz gutes Mittel sein mag, dem individuellen Gefühle auf Augenblicke Befriedigung zu verschaffen, bekanntlich aber doch keins ist, den Störenfried des freien Ausblicks auf die Dauer zu entfernen. Dass aber die Physiologie der Sinnesorgane den Kant'schen Begriff der Erscheinungswelt erhärtet,

wie sie andererseits sich nur auf ihren Grundlagen hat auferbauen können, um so immense Fortschritte zu machen, haben wir an einem Beispiele erörtert. Hierdurch ist alles Gerede gegen die Unnatur einer Kant'schen Phänomenal-Welt und, was dergl. Schlagworte von Blasirtheit der Weltanschauung und Angekränkelt-Sein von des Gedankens Blässe, noch mehr sein mögen, gerichtet.

Diesem Realismus, der nicht begreifen will, dass wir aus unserer Haut nicht heraus können, tritt das Kant'sche „Ding an sich" als rein negativer Begriff entgegen. Doch nun droht jener selbst mit dem verzweifelten Ungestüm des tödtlich verwundeten Feindes sich mit seinem erbitterten Antipoden, dem Skeptizimus, zu verbinden, um Alles in leeren Dunst aufzulösen und so vielleicht durch diese Schreckgestalt mittelbar zu seinem Ziele zu gelangen.

Hiergegen ist Kant's „Ding an sich" eine Sicherheitswarte für die Erfahrung. Nicht dass es hier oder da wäre, sondern es bleibt im unendlichen Regressus des analysirenden Verstandes von Wirkung zu Ursache das Regulativ für unser Erkennen, von dem schon um desswillen nicht kann gesagt werden: es sei eine blosse Fiktion, weil es im Grunde Eins ist mit dem Kausalgesetze im weitesten Sinne, das ist mit einer uns eingeborenen (allerdings nicht: angeborenen) Organisation, die es uns zur unabweislichen Nothwendigkeit macht, in Kausalreihen zu denken und die nur der ignoriren könnte, der sie eben nicht hat. Eine Fiktion aber, die nothwendig ist, hört auf Fiktion zu sein.

Damit ist freilich nicht gesagt: dass der Begriff der Ursache im engeren und positiven Sinne dürfte auf das „Ding an sich" übertragen und mit ihm gleichbedeutend gebraucht werden; wohl aber: dass, wo Wirkungen sind, auch Ursachen sein müssen. Dieser einfache erkenntnisstheoretische Satz, gegen den, wo er mit dieser Beschränkung auftritt, nur ein fait accompli unserer Organisation zu konstatiren, kein Skeptizismus etwas ausrichten kann — denn er sieht sich dieser selben Nöthigung unterworfen — ist eben sein Verdammungsurtheil.

Jenes gefürchtete oder vielmehr heraufbeschworene

Schreckgespenst eines absoluten Illusionismus gehört also so sehr in's Gebiet der Vogelscheuchen und Phantasmagorien, dass es gerade in der Erscheinungswelt des Physiologen nichts dergl. wie Schein giebt. Selbst die Traumbilder eines Fieberkranken sind reale Wirkungen, deren Ursachen, in der Temperatur des Blutes gelegen, durch beschleunigte Cirkulation abnorme Bewegungen in den Hirn-Molekülen und dem Central-Nervenorgan hervorbringen, um von hieraus nach dem Gesetze der Auslösung von Bewegung in Empfindung sich geltend zu machen. Die Erzeugung von Wärme im Blute ist aber selbst nichts als ein chemischer Prozess, bestehend in der Verbindung von Kohlenstoff und Sauerstoff. Und insofern man immer mehr geneigt wird, chemische Erscheinungen auf rein mechanische Bewegungen letzter Volumtheilchen oder Volumenelemente zurückzuführen, insofern man daran jedenfalls nicht zweifelt, dass ein Theil der Wärme-Erscheinung auf eine zitternde Bewegung der elementarsten Körpertheilchen zurückzuführen ist, so wäre Physisches und Psychisches aus mechanischer Bewegung der Atome abzuleiten, die nach dem Gesetze der Erhaltung und Auslösung der Kräfte nicht bloss die Phaenomene des Chemismus, der Elektrizität, des Lichtes hervorbringen, sondern, wie angenommen werden muss, mit Zugrundelegung desselben Gesetzes der Kraftumsetzung in der animalischen Natur auch die physischen Ursachen sind, der Empfindung und des psychischen Lebens überhaupt.

Hier liegt nun jener Punkt, von wo aus, nicht zwar der vorsichtig gewordene Physiologe, wohl aber der Physiker den gar zu verführerischen Salto mortale unternimmt. Das *ποῦ στῶ* hat er ja in der bewegten Materie entdeckt, was hindert's mit ihr die Welt aus den Angeln zu heben, auf mechanische Bewegung alle Frscheinungen des Universums zurückzuführen, die in Proteusartigen Modifikationen sich bald geben als Gravitation der Himmelskörper, bald als Druck und Stoss, bald in chemischen und organischen Erscheinungen sich äussern, um, auch hiermit noch nicht zufrieden das psychische Leben, als ihre komplizirteste Gestalt aus sich heraus zu gebären.

Nur Gemach! Dass dem kühnen Springer nicht ehe er noch den Fuss vom Sprungbrett abgesetzt, sich der anscheinend so feste Boden unter den Füssen lockert, dass die Springstange, darauf er sich zu stützen gedacht, nicht im Sprunge zerbricht. Hier gilt's Vorsicht anzurathen allen denen, denen ein Gelüste ankommt, ihrem Einheitsdrange Genüge zu thun auf Kosten der Wissenschaft. Ist jener archimedische Punkt in den Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung, von dem die Atome beherrscht werden, wirklich gefunden? Wir haben uns jetzt auf die Erscheinungswelt Kant's, innerhalb deren nicht bloss einige Sinneswahrnehmungen gelegen sind, sondern die ganze Sphäre des Realen und für uns Erkennbaren zurückzubesinnen, zurückzubesinnen auch auf unser Beispiel: dass Licht und Ton die physiologischen Erscheinungen seien von Aethervibrationen und Luftschwingungen, lässt man sich noch gefallen, weil man muss; um so mehr bleibt man bei diesem stehen: den Ponderabilien und Imponderabilien, dem Stoff und der Bewegung, als der letzten Instanz, von der aus nicht weiter appellirt werden kann. Und das sind sie in der That bis jetzt für uns. Nur dass damit bei Leibe nicht gesagt ist: sie seien jenes ersehnte Ding an sich. Sobald wir positiv auf sie unser Augenmerk richten, gehören sie in die Erscheinungs-Welt wie die complizirtesten Phaenomene des Universums. Denn die sinnliche Wahrnehmung ist auch hier dasjenige, vermittelst dessen nur von Wägbarem und Unwägbarem gesprochen werden kann, sei es durch unmittelbare Empfindung, sei es durch mittelbares Erschliessen. Der Tastsinn, immerhin der objektivste unserer Sinne, bleibt doch darum nichts weniger Sinn. Und er ist es, der alle Erscheinungen des Gleichgewichts und der Schwere erst möglich macht. Die ganze Domäne des Messbaren und Wägbaren fällt in sein Bereich. Denn auch die Raumanschauung selbst entsteht in einzelnen Raumempfindungen, deren simultane Synthese der Lokalisirung im Auge, deren successive Zusammensetzung theils den Muskelbewegungen desselben Organs, theils der Thätigkeit des Tastsinnes anheim fällt.

Und Du Bois-Reymond's Worte:

„Stumm und finster an sich, d. h. eigenschaftslos wie
„sie aus der subjektiven Zergliederung hervorgeht, ist die
„Welt auch für die durch objektive Betrachtungen gewon-
„nene mechanische Anschauung, welche statt Schalles und
„Lichtes nur Schwingungen eines eigenschaftslosen dort zur
„wägbaren, hier zur unwägbaren Materie gewordenen Ur-
„stoffes kennt,"

müssen sich selbst noch die Einschränkung gefallen lassen, dass auch die Wägbarkeit der Körper eine phaenomenale Eigenschaft ist, weil auf Sinnesempfindung beruhend.

Mit anderen Worten: wir können nun einmal aus unserer Haut nicht heraus.

Das ganze Gebiet des physisch Erkennbaren liegt innerhalb des Gebietes der Sinnesaffektionen, das ist denn doch: der Empfindung. Und Materie überhaupt existirt nur, sofern Sinneswahrnehmungen existiren. Physisches macht sich nur geltend durch das Medium des Psychischen, das wir nicht als eine vage Durchgangsstation anzusehen haben, sondern als den geheimnissvollen focus, über dessen Wirken und Weben wir nur bis an die Grenzen der Nervenauslösungen Rechenschaft zu geben vermögen. Und die Rechenschaft, die wir geben können, darf doch selbst nur mit der Reserve aufgenommen werden, dass unsere Reflexionen über die Gesetze des Körperlichen bis an die Grenzen der Empfindung, der Empfindung selbst bereits unterworfen gewesen sind. Wir dürften demnach nur von Psycho-Physischem reden! Wo sind doch die schönen Luftschlösser des Physikers hin: in der bewegten Materie einen festen Punkt für die Analyse des ganzen Universums gewonnen zu haben; muss er nicht fürchten, das hämische Lächeln des „höheren Idealisten" zu vernehmen, der kaum aus seiner bedrohten Stellung herausgekommen, auch schon recht handgreifliche Ansprüche macht auf fremdes Eigenthum? —

Jedenfalls muss er zu der Einsicht kommen, dass es mit der Phaenomenalwelt Kant's auch für ihn sein Bewenden hat.

Jenem aber möchten wir den Rath geben, nicht gar zu täppisch zuzugreifen und nach prahlerischem Hervorkehren

seines Anrechtes auf die Phänomenalwelt als eines Idealisten, alsbald sich von Neuem zu verschanzen hinter scholastische Begriffsspekulationen, geschweige denn von hieraus die physischen Erscheinungen, deren Erklärung nur möglich ist mit Hilfe bestimmter physikalischer Kenntnisse, sich nach augenblicklichem dialektischen goût zurechtzulegen, welches ernst bedenklichen wissenschaftlichen Vergehens sich in der That Hegel schuldig gemacht hat.

Nur der kritische Idealist ist hier der berechtigte Erbe: ihm aber, dem Anhänger Kant's, bleiben die äusseren Sinneswahrnehmungen so wenig etwas Nebensächliches, dass er von ihnen als der bei weitem wichtigsten Grundlage des Ganzen nicht nur auszugehen, sondern in einem gewissen Sinne auch dabei stille stehen zu bleiben hat, insofern er sie nämlich immer wiederholter Analyse zu unterwerfen nicht müde werden darf. Aber es liegt in der menschlichen Natur ein Zug der Furcht vor dieser, wie es scheint, sich doch schliesslich im unendlichen Zirkel verlierenden Phänomenalwelt, ein Zug, der sich nicht niederhalten lässt durch den Aufweis der wissenschaftlich und praktisch fruchtbarsten Entdeckungen mit Zugrundelegung dieses heuristischen Prinzips von Kant. Ist es nicht ein eigenthümliches Gefühl, das uns überkommt, wenn wir uns sagen lassen müssen: dass über Kreuz verheilte Ohren- und Augen-Nerven, der eine den Donner als Licht empfinden, der andere den Blitz als Ton hören würde, das Gefühl einer Boden- und Grundlosigkeit ohne Gleichen. Diesem gegenüber noch zwei Bemerkungen:

Kant spricht an einer Stelle in der Vernunftkritik, da es sich darum handelt: ob die Natur dem Verstande oder der Verstand der Natur die Gesetze giebt, von einem System der Epigenesis der reinen Vernunft. Was er hier damit meint, wird nicht recht klar. Denn wenn er hier unter diesen beiden Möglichkeiten, die er nur glaubt statuiren zu dürfen, die dritte und, wie wir glauben, plausibelste, „eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft“ mit der prästabilirten Harmonie eines Leibniz vereinerleiend, sich für die zweite entscheidet, so geschieht es doch mit dem vorsichtigen Ausdrucke: „dass nämlich die Kategorien von

Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten."

Es war hier nur der Ausdruck: Epigenesis, den wir nun aber in der Kritik der Urtheilskraft wieder finden und zwar mit einer authentischen Interpretation. Es handelt sich hier um die Aufzählung der Descendenz-Theorien. Die supranatural-theologische des Ossasconalismus kommt gleich in Abzug, aber auch diejenige einer individuellen Präformation trägt den theologischen Charakter versteckt in sich, da der Natur in der Erzeugung nichts übrig bleibt, als die fertigen Produkte auszuschachteln „als wenn es nicht einerlei wäre, „übernatürlicher Weise im Anfang oder im Fortlauf der Welt „dergl. Formen entstehen zu lassen." Das Existenzrecht einer wissenschaftlichen Hypothese wird allein dem generellen Präformationssystem oder dem des Bildungstriebes zuerkannt, laut dessen dem Fruchtknoten des weiblichen Geschlechts nur in gleicher Weise die Möglichkeit, eine species derselben Art hervorzubringen zugeschrieben wird, als dem sie befruchtenden männlichen Prinzipe, so dass ebenso ein ausserordentlich göttlicher Impuls bei der Erzeugung abgeschnitten ist, wie eine im Wesentlichen nur dem einen Geschlechte zukommende Thätigkeit. Kant bezeichnet diess generelle Präformationssystem auch als das der Epigenesis, einer auf dem natürlichen Zusammenwirken beider Faktoren fussenden Descendenz. Wenden wir diese authentische Interpretation einer Epigenesis-Theorie, die, wenn giltig, allgemeingültig sein muss, auf die oben erwähnte Epigenesis der reinen Vernunft an: so ergiebt sich, dass weder die Aussen-Natur für sich, noch auch die menschliche Organisation für sich die Welt der Sinne oder die Erscheinungswelt hervorzubringen im Stande ist, dass nun aber nach dem Grundsatze einer generischen Präformation diese Organisation unserer Sinne, laut deren wir Licht und Ton empfinden, die körperlichen Verhältnisse durch Tastung erkennen, laut deren wir riechen und schmecken, zwar nicht in uns selbst, den Einzel-Individuen, voraussichlich auch nicht in den Vorfahren unserer Gattung, sondern in Geschöpfen, die vor dem Bestehen unserer Gattung existirten, hervorgebracht ist von den Ob-

jekten, die wir als Licht sehen, als Ton hören, als Körper tasten. Hier verlohnt es sich wohl, daran zu erinnern: dass einige Geschöpfe blind geboren erst nach der Geburt die Fähigkeit zu sehen erhalten, ihr Organ also erst durch die Einwirkung der Sonne selbst vollständig hergestellt wird. Diese Theorie: dass die Objekte, die wir nur als Sinnesqualitäten empfinden, also auch nur als Erscheinungswelt erkennen können, sich selbst die Organe, sie also zu empfinden hervorgebracht haben, ist ja freilich mehr für unser Erkenntnissstreben ein Stützpunkt, als sie Ansprüche darauf machen kann, uns neue Aufschlüsse zu geben. Auch bleibt die Erscheinungswelt darum nichts minder Erscheinungswelt: welcher Ausdruck nichts Anderes besagt, als dass unser Erkennen totaliter an die Eindrücke der Sinne gebunden ist, mit welcher Beschränkung behaftet zu sein wir verurtheilt sind auch wenn wir Theorien aufstellen über die Abhängigkeit der Sinnenwelt als Wirkungen von jenem unbekannten Etwas als Ursache.

Eine zweite Erwägung dürfte für die exakten Wissenschaften von grösserem Belang sein:

Unter Annahme des Atomismus, der doch als heuristisches Prinzip durch die auf seiner Basis gemachten Entdeckungen sich bewährt hat, sinken die Eigenschaften komplicirter Körper in der Analyse des Physikers zusammen zur Eigenschaftslosigkeit bloss wägbarer und unwägbarer Moleküle und Atome. Die verschiedenen Qualitäten sind darnach nichts als ein Resultat der verschiedenen Anordnung in der Zusammensetzung.

Drücken wir das im Hinblicke auf unsere Organisation aus, so heisst es:

Unsere Sinnesempfindungen lassen sich reduziren auf die Empfindungen des Tastsinnes; das gilt auch von den unwägbaren Aethertheilchen, insofern sie nur nach Analogie der Ponderabilien können bestimmt werden. Somit sind wir allerwärts in der Lage, die Affektionen zweier Sinne betreffend dieselbe Erscheinung zu vergleichen. Ja diese Zusammensetzung der Affektionen bezüglich des Sehnerves und Tastsinnes liegt bereits allerwärts vor in unserer unreflek-

tirten Körpervorstellung, wobei sowohl die Begriffe der Ausdehnung, Schwere als die des Aussehens eine Rolle spielen. Ueberdiess finden wir: Tastsinn und Gesicht, Gesicht und Gehör, Geruch und Geschmack in engerer Beziehung zu einander stehen als mit den übrigen. Für die letzteren beiden ist es bekannt, für die mittleren beiden lässt sich die Beziehung durch ein einfaches Zahlenverhältniss bereits darstellen.

Durch Integral- und Differenzialrechnung liesse sich nun bei einem möglichst alle Sinne affizirenden Körper vermöge Zurückführung sämmtlicher Sinnesqualitäten auf die Affektionen des Tastsinnes eine Konstante ermitteln, die dann als reines Zahlenverhältniss ausgedrückt, die Bedingungen angäbe der Menge und Anordnung der Atome, unter denen z. B. der Geruchssinn affizirt wird. Ein Analogon der Bestimmung des Verhältnisses von Reiz zur physiologischen Wirkung erhalten wir so.

Dagegen: dass sich diess gerade durch das präzise Verhältniss des Logarithmus zur Grundzahl ausdrücken liesse, wie Fechner's geistvoller Entwurf einer Psychophysik nach dem sog. Weber'schen Gesetze will, hat Helmholtz einige Einwendungen gemacht, die darin gipfeln: dass die Konstante selbst nur annähernd als solche sich ermitteln lässt, womit haarscharfe mathematische Bestimmungen nicht bestehen können.

Wir scheinen uns von Kant etwas weit entfernt zu haben, stehen aber doch mitten in dem, was seine Kritik der modernen Naturforschung und Wissenschaft überhaupt bedeutet. Denn es ist eben der von ihr ausgehende Geist des kritischen Idealismus, der bei der Phänomenalwelt verharrend doch nicht müde wird, weil selbst ein Phänomenon, in ihr sich heimisch einzurichten.

Es ist der Geist des kritischen Idealismus, der sich auch der allgemeinsten und nothwendigsten Denkgesetze als blosser psychischer Nöthigungen bewusst bleibt, und bei alledem, unbeirrt um die skeptischen und dogmatischen Vorhaltungen von Rechts und Links, sie als die unserer Organisation ein-

geborenen Bedingungen und Schranken unseres Erkennens in Ehren hält, der sich regulativer Grundsätze bedient, heuristischer Prinzipien, ganz zufrieden, wenn er auf ihrem Grunde die Thatsachen der Erscheinungswelt plausibel zu machen weiss, immer sich klar darüber: dass die allergültigsten Gesetze der Naturwissenschaft es über den Charakter einer hohen Wahrscheinlichkeit nicht bringen und dass es überflüssig ist, Nothwendigkeit zu verlangen, wo Wirklichkeit ist.

Der textkritische Werth der alten Uebersetzungen zu den Psalmen.

Von

Friedrich Baethgen.

Zweiter Artikel.

Vorbemerkung.

Die von Field aus dem hexaplarischen Syrer durch Konjektur erschlossenen Lesarten der griechischen Uebersetzer sind mit einem Sternchen (*) bezeichnet, vgl. z. B. 2, 2. — I = Sinaiticus, II = Vaticanus, III = Alexandrinus. — Ueber die mit arabischen Zahlen bezeichneten Codices der O sind Holmes und Parsons zu vergleichen. Das Zeichen ~ bedeutet, dass das vorhergehende Wort bei dem angeführten Zeugen fehlt; + bezeichnet einen Zusatz. —

1.

2 ולילה] ~ A. cf. 13, 3. — 4 הרשעים] O wiederholen לא כן. — 4 Ende] O + *ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς* = מפני הארץ. —

2.

2 ורוזנים] *A καὶ μύσται** mit falscher Ableitung von aram. אֲרָזָא, רָזָא. — 2 Ende] I II III 21 Psalt. Gall. unter Obel. + *διάψαλμα*. — 4 Ende] 112. 113. 271 + *διάψαλμα*. — 5 Ende] 196 + *διάψαλμα*. — 6ª] O *ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ* = וַאֲנִי נִסַּכְתִּי מַלְכּוֹ vgl. Prov. 8, 23. AΣES Hi כ ס wie MT. — 6 נסכתי] A E *ἐδιασάμην* (vgl. 139, 13) und so ein *Ἄλλος* Prov. 8, 23; hiernach Hi *orditus sum*. Für das Verständniss dieser Uebersetzung vgl. das Schol. des hexapl.

Syrers bei Field: *Intexui, quemadmodum qui orditur telam* (נסך = نسج). S διέσωσα; er gab dem Worte dieselbe Bedeutung wie O und liess sich bei der Wahl seines Ausdrucks von ähnlichen Rücksichten leiten, wie der Uebersetzer Prov. 10, 25 וצדיק יסוד עולם δίκαιος δὲ ἀκλινὴς[1]) σώζεται εἰς τὸν αἰῶνα. — 5 קדשי] so ס כ. O Hi קָדְשִׁי. — 6 אספרה] O διαγγέλλων und ähnlich AS das Partizip, Hi כ wie MT. — אל חק] Hi *dei praeceptum.* כ דאלהא קימא (so lies), und ebenso übersetzen mit Beibehaltung der Wortstellung A Θ. Sie sprachen אֵל aus und erblickten in der Verbindung einen Ersatz des Status constructus, wobei aber חק nicht ohne Suffix hätte bleiben dürfen (Dillmann zu Gen. 9, 11). O: τὸ πρόσταγμα κυρίου (κύριος εἶπε κτἑ) worin אֶל als Objektszeichen angesehen (69, 27) und יהוה zwei Mal übersetzt wurde. Endlich S εἰς θεὸν διαθήκην übersetzt אל zwei Mal (אֵל und אֶל). Ob der Uebersetzung des Syrers ܠܡܫܐܠ ܡܘܕܥ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܡܢ ܡܪܝܐ eine von der jetzigen abweichende Lesart zu Grunde liegt, lässt sich bei seiner Willkür nicht entscheiden. — 9 תרעם] רעע = رضّ existirt im Hebräischen nur als Aramaismus, während die echt hebräische Form רצץ ist, vgl. de Lagarde Semitica I, 22. Daher punktiren O Hi ס תִּרְעֵם; die Unterworfenen würden dann etwa als צאן מרעית vorgestellt sein. Für שבט = Hirtenstab vgl. 23, 4; Lev. 27, 32; Micha 7, 14; Σ כ wie MT. — 11 וגילו] O Hi + לו, ebenso Cod. Kennicott 309. Diess verstand schon ס richtig von der Huldigung und übersetzte dem Sinne nach ܘܐܬܡܣܟܢܘ ܠܗ „nehmt ihn (als euren Herrscher) an.“ Ohne לו (so כ) bleibt das Wort undeutlich. — 12 נשקו בר] ס richtig *osculamini filium.* O δράξασθε παιδείας. כ: קבילו אולפנא (vgl. für כ Weber's System der altsynag. paläst. Theologie p. 148). Sie verstanden בר im Sinne von بِرّ, da sie auf den Aramaismus nicht gefasst waren; doch fand sich ein solcher schon V. 9 und ist erklärlicher als ein Arabismus. בר wurde gewählt

1) So lies nach Semler, Epistola ad Griesbachium.

um den Missklang בן פן zu vermeiden (Möller bei Rosenmüller); der Artikel, in der Poesie überhaupt seltener, konnte fehlen, weil בר (בן) durch den Ausspruch V. 7 gewissermassen zum Nomen proprium geworden war. A Σ verstehen das Verb vom Küssen, בר aber als Adverb (*ἐκλεκτῶς*, *καθαρῶς*; danach Hi *adorate pure*), was nicht belegbar ist. — 12 דרך] O ἐξ *ὁδοῦ δικαίας*. ס *de via eius*; falsche Sinnergänzung. Die Uebrigen ohne Zusatz.

3.

5 ויענני] O ס Praeterit. A E S Hi כ Futur. — 7 מרבבות] כ: ממצותא = מריבות [Köhler]. Vgl. Gen. 13, 7; 2. Sam. 15, 4; Jer. 15, 10 (Num. 27, 14) כ und Hebräer; ferner ψ 18, 44. — 8 לחי] ס כ ergänzen das Possessivsuffix. O *ματαίως* = לְחִנָּם geschrieben לחנ' [Venema] vgl. Ezech. 6, 10. A Σ Hi wie MT. — 9 סלה] ∼ O.

4.

2 ענני] O *εἰςήκουσέ μου* = עָנָנִי 118, 5; ebenso las ס (*exaudisti me*) das Perfekt, nur änderte er die Person, um Uebereinstimmung mit הרחבת zu erreichen. *οἱ πάντες* Hi כ wie MT. Aber das Perfekt ist als Grund für die folgende Bitte neben הרחבת vorzuziehen. — 3 עד] כ: על. — 3 כבודי לכלמה] O (*ἕως πότε*) *βαρυκάρδιοι*; *ἵνα τί* = כִּבְדֵי לֵב לָמָּה Exod. 4, 10. 7, 14. *A οἱ ἔνδοξοί μου* danach Hi *incliti mei* (*ignominiose diligitis*) = כְּבֵדַי. Σ ס כ wie MT. — לכלמה] ס ܡܨܥܪܝܢ ܐܢܬܘܢ; dass er nicht anders las, sondern frei übersetzte, ergiebt sich aus der gleichen Wiedergabe Jes. 30, 3. — 5 אמרו] O *ἃ λέγετε*. Lies *διαλέγετε* [Semler]. — 5 ודמו] O Σ ohne Kopula; A Hi כ wie MT; ס *et super cubilia vestra tacete*. — 7 יראנו] O *δείξει ὑμῖν*; lies nach I II III vet. lat. *ἡμῖν*. — 7 נסה] O *ἐσημειώθη* = נִסָּה als Denominativ von נֵס; ähnlich ס ܐܬܪܫܡ und Σ *ἐπίσημον ποίησον* mit der Aussprache des MT. A Θ Hi כ *leva*. — 8 מעת] O *ἀπὸ καρποῦ*; lies nach Origenes [bei Field] und vet. lat. *ἀπὸ καιροῦ*. — 8 דגנם] O ס + ויצהרם aus Hos. 2, 24.

5.

1 אל הנחילות] O *ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης* = אֶל הַנֹּחֶלֶת. A Σ Hi *pro hereditatibus* = אֶל הַנְּחָלֹת. כ: על חינגין; dies

Jud. 11, 34; Exod. 32, 19 für מְחֹלֹת vgl. ψ 30, 12. — 3 הַקְשִׁיבָה לְקוֹל שַׁוְעִי] ∼ Hi. — 4 אֶעֱרָךְ] O Θ Hi ס reflexiv; A Σ כ transit. — 4 וַאֲצַפֶּה] כ ס *et videbor*, weil man Gott nicht schauen kann vgl. S. 420 Z. 11. — 7 יְתָעֵב]Hi gegen alle anderen *abominaberis* nach 7ª. — 8 בְּיִרְאָתֶךָ] ס zu V. 9. — 9 שׁוֹרְרָי] כ: חוּשָׁבַי, ebenso 27, 11; dagegen 54, 7. 56, 3. 59, 11 מְעִיקַי. Er hielt das Wort hier für eine Abstraktbildung Ew. 179a. O A Σ Hi ס *inimicos meos*. — 9 לְפָנַי דַּרְכֶּךָ] O ἐνώπιόν σου τὴν ὁδόν μου I 5 codd. Pars. Arm. bei Bar Hebräus A Σ Hi ס wie MT. — 10 בְּפִיהוּ] O Hi ס כ (alle) *in ore eorum* = בְּפִימוֹ richtig. — 11 בְּרֹב] O Hi *juxta multitudinem* = כְּרֹב. ס כ wie MT. — 11 הַדִּיחֵמוֹ] beginnt d. Stichos bei I II III. — 13 כַּצִּנָּה רָצוֹן O Hi ס *ut scuto placabilitatis* = כְּצִנַּת ר׳. A Σ ἐν θυρεῷ εὐδοκίας* = בְּצִנַּת ר׳. כ wie MT. — 13 תַּעְטְרֶנּוּ] A Σ Hi כ *coronabis eum* = תְּעַטְּרֶנּוּ. O תְּעַטְּרֵנִי; über ס vgl. S. 430 f.

6.

6] O זִכְרְךָ. A Σ ס כ wie MT. — 7 אַשְׂחֶה] כ: אמלל = אַשְׁחָה vgl. Hiob 12, 8. מִטָּתִי (*super cubile meum*) hielt er für einen Lokativus. O A Hi ס wie MT. — 8 O A Σ Hi ס כ (alle): עָתְקָה. — 11 מְאֹד] ∼ O¹. — 11 רָגַע] O σφόδρα διὰ τάχους. Alte Versetzung.

7.

1 כּוּשׁ] O A Σ Θ Χουσί Hi *Aethiopis* = כּוּשִׁי vgl. 2. Sam. 18, 21 ff. כ substituirt קִישׁ. — 3 פֹּרֵק] O ס vgl. S. 420. *lacerare* Σ Hi כ bedeutet das Wort nicht; פרק ist vielmehr zu erklären nach יִפְלֹט Jes. 5, 29. — 5 O A Σ Θ Hi שֹׁלְמִי und צוֹרְרַי (für שׁוֹלְמִי fehlen A Σ Θ). ס כ wie MT. — 5 וָאֲחַלְּצָה] ס ܐܠܨ ܠܗ כ: ודחקית; sie setzten חלץ = לחץ (vgl. für beide 56, 2) A καὶ ἐρρυσάμην*; aber die Parenthese Hi 31, 30 unterscheidet sich dadurch sehr wesentlich von unserer Stelle, dass dort אִם לֹא hinzugefügt ist. Σ εἰ ἀνήρπασα als Aramaismus. Hi *et dimisi hostes meos vacuos* und noch mehr O ἀποπέσοιμι ἄρα ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν μου κενός sind mir nicht klar; vgl. aber Rosenmüller. — 7 אֵלִי] O κύριε ὁ θεός μου = אֵלִי; κύριε ist selbständige Ergänzung vgl. S. 421.

Hi ם כ wie MT. — 10 ותכונן צדיק] Hi *et confirmetur iustitia* = ויִתְכּוֹנֵן צֶדֶק; so auch כ: וישתכללון צדיקי, nur dass er das Abstraktum durch konkreten Plural wiedergab. Aber צדק ist gen. masc. Hiob. 29, 14; ψ 85, 14; Jes. 1, 21; 41, 2. Noch ungrammatischer Θ καὶ κατευθύνει δίκαιος, worin das Verb neutrisch zu verstehen ist. O A Σ ם wie MT. — 10 ובחן] O Θ Hi ם ohne Copula, כ und ein ἄλλος bei Field wie MT. — 10 צדיק 2°] ziehen O zu V. 11, ם auch אלהים wobei er על V. 12 streicht (*deus iustus adiutor meus, deus qui saluat rectos corde*). — 12 ואל זעם] O καὶ ἰσχυρὸς καὶ μακρόθυμος [O[1] + καὶ] μὴ ὀργὴν ἐπάγων. Die drei [4] letzten Worte bieten die ursprüngliche Uebersetzung der O dar, welche aus dogmatischen Gründen וְאַל aussprachen. καὶ μακρόθυμος ist Glossem zu dieser Uebersetzung und καὶ ἰσχυρός ist aus einer anderen Uebersetzung (Aquila) als Wiedergabe von וְאֵל in den Text gedrungen. Ueber ם vgl. S. 432. — 13 ישוב] O ἐπιστραφῆτε, lies ἐπιστραφῇ. — 14 לדלקים] Σ εἰς τὸ καίειν, danach Hi *ad comburendum*, wobei der Plural als Abstraktum aufgefasst wurde wie חֹבְלִים Zach. 11, 7. 14; עֹנְנִים Jes. 2, 6; Jer. 27, 9. O A ם כ: לַדְּלֻקִים. — 18 ם: כצדקי.

8.

1 על הגתית] O Σ Hi *pro torcularibus* = עַל הַגִּתּוֹת. A Θ כ wie MT., ebenso 81, 1 und 84, 1. — תנה] O ἐπήρθη = תֻּנָּה. Σ Hi ם כ übersetzen die 2. Person דיהבתא *qui posuisti* nicht weil sie נתתה lasen, sondern weil sie vermeintlichen Inf. durch das Verb. fin. wiedergaben wie Kimchi mit Berufung auf Jer. 14, 5 und wie ähnlich folgendes τοῦ καταλῦσαι der O von Itala durch *ut destruas* wiedergegeben wird. Das Richtige bei Hitzig: תֵּן הֹודְךָ vgl. noch 2 Reg. 15, 16. — 3 צורריך] 286 Hi *adversarios meos*. — 4 שמיך] O ohne das Suffix auszudrücken. — 6 ותחסרהו] A Σ Θ Hi als Futur, O ם כ Präteritum. — 4 מאלהים] A Σ Θ Hi παρὰ θεόν, O ם כ παρ' ἀγγέλους. — 9 ימים] Hi *aquarum* = מים; richtig, denn ימים unmittelbar hinter ים ist sehr eintönig. O ם כ wie MT.

9.

1 על מות לבן] O ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ = עֲלָמוֹת לְ' im Sinne von עֲלֻמִים 90, 8. ὑπὲρ wird Sinnergänzung sein.

A S *νεανιότητος* (S *νεανικότητος*) *τοῦ υἱοῦ* = 'עַלְמוּת ל; ebenso Θ E *ὑπὲρ ἀκμῆς τ. υ.* Σ Hi כ *pro morte filii.* Das ל in לבן wird von keinem Uebersetzer ausdrücklich wiedergegeben und *Ἑβρ.* transksribirt *ἀλμὼθ βέν.* כ bringt spielend Goliath hinein, indem er בן = בֵּין versteht und an den איש הבינים 1. Sam. 17, 4 denkt, vgl. Rosenmüller. — 2 אודה י״] O *ἐξομ. σοι κύριε* im Streben nach Gleichmässigkeit. Hi ס כ wie MT. — 4 O אוֹיְבַי, Σ Hi ס כ wie MT. — 6 אבדת רשע] vgl. S. 419 f. — 7 האויב] ~ Σ S Hi. O A fassen es als vorangestellten Genetiv, wobei aber חברות als Nominativ hierzu ein zurückweisendes Suffix haben müsste. — חרבות] O ס *αἱ ῥομφαῖαι* = חֲרָבוֹת *Ἑβρ. ἀρβώθ.* A Σ S Hi wie MT. Beide Aussprachen bei כ, der תמו sogar dreimal übersetzt: *et cum caderet* (תמו) *hostis consumpti sunt* (תמו) *exercitus eius* (חֳרָבוֹת) *urbesque eorum dirutae sunt* (תמו חֲרָבוֹת)*in sempiternum, et oppida etc.* — 7 אבד] ס כ wieder *delevisti*; O Hi wie MT. — חמת] ~ ס weil nicht verstanden. O *μετ' ἤχους* = הָמוֹת. A Σ Hi *cum ipsis.* כ: מנהון in dem er vorhergehendes מ wiederholte. Das Wort begann die He-Strophe und hinter ihm stand ursprünglich ein Wort wie אבדו. Nun besteht V. 7 wie V. 6 aus je vier zusammengehörigen Wortpaaren. — 10 ויהי] O Praeterit. Hi ס כ Futur. — 10 בצרה] O Hi sehen die Präposition (*in angustia*), ס כ [A Σ 10, 1] *angustiae.* — 14 חננני] O ס כ als Imperat. (*ἐλέησόν με*); die am besten beglaubigte Lesart der Masora ist חָנְנֵנִי. Diess kann nur Imperat. Pi. sein, dessen Bedeutung aber nicht passt (Prov. 26, 25). Aber überhaupt passt die Bitte nicht in die Beschreibung, zumal diese V. 16 sofort wieder aufgenommen wird, also lies nach A Hi חֲנָנַנִי und רָאָה. — 15 תהלתיך] O Σ Θ Hi ס כ (alle) Plural. — 16 זו] O A Σ כ als Demonstrativ wie MT., ohne dass man absieht, wozu diese Hervorhebung dienen soll. Hi ס *rete quod.* — 17 נוקש] O A ס כ durch das Passiv, Hi *corruit* = נוֹקַשׁ. — 19 ס: תְּאַבֵּד. — 21 מורה] A Θ E Hi כ *terrorem* wie MT. Hiergegen ist mit Recht geltend gemacht, dass solche Verbindung nicht vorkommt und der Sinn schwach ist. Σ *νόμον* = מוֹרָה = תּוֹרָה (vgl. Hitzig) ist nicht belegbar. O und danach ס *νομοθέτην* = מוֹרֶה, was durch ידעו 21b unterstützt wird. — 21 סלה] ~ O[1].

10.

1 O [A Σ?] Hi verbinden diesen ψ mit dem vorhergehenden. Bar Hebraeus Schol.: „Hebraei hunc psalmum et sequentem unum numerant et sic quoque Graeci.“ כ ס wie MT. — 1 בצרה] O *ἐν θλίψει*, A Σ Hi ס כ *angustiae*. — 3 ללח] O ס כ als Pual, A Σ Hi wie MT. — 3 ברך O ס als Pual, A Σ Hi כ wie MT. — 4 רשע] O Hi zu V. 3 (*blasphemavit dominum impius*), Ἀ Σ ס כ wie MT. — 4 כגבה] ס כ: בגבה; Σ *ὅταν ὑψωθῇ* = בְּגָבְהָ; O A Hi wie MT. — 4b O *οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς ἐνώπιον αὐτοῦ* aus dogmatischer Scheu; vgl. die Umschreibung des Chaldäers: *dicitque in corde suo non esse revelatas coram domino omnes cogitationes suas*. — 5 יחילו] A E Hi *parturiunt* ohne Sinn; O *βεβηλοῦνται* ס ܡܬܛܫܝܢ = יֵחָלּוּ. כ: מצלחין, danach (?) Lagarde Symmicta II 14 יצליחו; aber דרך steht im Hebräischen bei הצליח nicht als Subjekt, sondern als Objekt Gen. 24, 40. 56; Deutern. 28, 29; Jos. 1, 8; ψ 37, 7. יחילו = חשׁנו חיל 73, 12. — 5 יפיח בהם] A *ἐξεφάνη ἐν αὐτοῖς** und so 27, 12 ויפח חמס *καὶ ἐξεφάνη ἡ ἀδικία*. Er kannte פוח in einer יפע (הופיע) verwandten Bedeutung, denn letzteres ist bei ihm *ἐπεφάνη* 50, 2; 80, 2; 94, 1. Die gleiche Verwandtschaft der Wurzeln nimmt Σ 12, 6 an. — 6 אשר לא ברע] O ס [cf. S. 423. Z. 1] *ἄνευ κακοῦ* mit Uebergehung des אשׁר; dafür fanden sie es vor V. 7 (*οὗ ἀρᾶς* und ein *ἄλλος· οὗτινος κατάρας*). Σ *οὐ γὰρ ἔσομαι ἐν κακώσει* Hi *ero sine malo* כ: מלמעבד בישׁ lesen wie MT. — 8 חצרים] O *μετὰ πλουσίων* = [ב]עשׁירים. Gehörfehler vgl. Onomast. sacr. *Aserim atrium vel vestibulum seu divitiae* ... Die Dörfer sind nicht der Hinterhalt, sondern bei ihnen hat er seinen Hinterhalt aufgeschlagen, um die Herauskommenden zu überfallen; so Σ Hi *ἐνεδρεύων παρὰ τὰς αὐλάς*. A ס כ wie MT. — 8 לחלכה] A *τὴν εὐπορίαν σου** wie Masora (cf. 48, 14 A); ebenso nur umschreibend Hi *robustos tuos* (V. 14 *fortes tui*, V. 10 *violenter*). O ס כ *εἰς τὸν πένητα*. Σ *εἰς τοὺς ἀσθενεῖς σου*. Komposition aus den beiden vorhergegangenen Auffassungen, wobei das Pronomen allerdings sonderbar genug ist (V. 14 *ὁ ἀσθενής σου** V. 10 *τοῖς ἀσθενέσιν*). — יצפנו] A כ *κρύψουσιν**, O ס Hi *circum-*

spiciunt im Sinne von צפה. — 9 בסכה] Hi בְּסֻכָּה, O *αλλος* כ wie MT. — 10 ודכה O *ταπεινώσει αὐτὸν* כ: ידכדך = Keri (O ergänzten das Suff. s. S. 415). A Σ Hi ס *et confractus*[-*m*] = וְדָכָה. — ונפל] ס zu 10ᵃ. — בעצמיו] O *ἐν τῷ αὐτὸν κατακυριεῦσαι* = בְּעָצְמוֹ. ס ܒܥܘܫܢܗ = בְּעָצְמוֹ. Σ Hi כ wie MT. — חלכאים] O כ wie V. 8. ס ܚܝܠܐ ܕܡܣܟܢܐ, der älteste Zeuge für die vom Kri geforderte Spaltung. ܡܣܟܢܐ hält חל für חֵלֶי. — 12 אל] O¹ A Σ ס + *μου*; O Hi כ [Regia; bei Lagarde ist אל nicht wiedergegeben] wie MT. — 12 נשא] O *ὑψωθήτω* um den Antropomorphismus zu mildern; vgl. כ ידך שבועות קיים. — 13 תדרש] O *ἄλλος* Hi ס 3. Person, vereinfachend; כ wie MT. — 14 ליעזב] O Θ Hi ס יֵעָזֵב; A Σ כ wie MT. — 14 חלכה] O *ὁ πτωχός*; כ hier עניין cf. Σ zu V. 8. — 15 ורע] O Hi zu 15ᵃ; כס wie MT. — 15ᵇ O A Σ Θ ס übersetzen beide Verba durch das Passiv (aber A Σ *εὑρεθῇ αὐτός*[1]) bei vorausgehendem *ἀσέβεια*); כ *quaerant... inveniant*. Die zweite Person wurde von ihnen als Bezeichnung des unbestimmten Subjekts angesehen. Hi wie MT. — 16 אבדו] O *ἀπολεῖσθε* (Vet. lat. *peribunt*). Hi ס כ wie MT. — 17 שמעת י״] O Hi *audivit dominus*; O¹ ס כ wie MT. — 17 תכין] O ס *τὴν ἑτοιμασίαν* Σ *τὴν πρόθεσιν* = תְּכוּן, A Hi כ wie MT. —

11.

1 למנצח] O Θ + *ψαλμός*. — 1 נודו] O Α E Hi ס כ (alle) Keri. — 1 הרכם צ״] O A Hi ס כ *in montem ut avis* = הר כמו צ״ (כ Regia hat beide Lesarten neben einander: *migra in montem vestrum ut avis*). — 2 O חצם; A Σ Hi ס כ wie MT. — 3ᵃ O *ὅτι ἃ κατηρτίσω* [O¹ + *αὐτοὶ*] *καθεῖλον* und danach ס ܕܐܢ ܫܬܐܣܐ ܣܚܦܘ = כי הַשָּׁתוֹת יֶהֶרְסוּן worin das Verb den Artikel als Relativ tragen soll, vgl. Gesen. § 109 1. A. — 4 יחזו] O + *εἰς τὸν πένητα* = לחלכ[ה] 10, 8. Dafür Theodoret, Cod. 184 Syr. Hex. *εἰς* [~ Th. 184] *τὴν οἰκουμένην*[2]) = לחלד vgl. 48, 20. *οἱ ἄλλοι* Hi ס כ wie MT

---

1) I II III *εὑρεθ.* *δὲ αὐτήν*.

2) 10, 8 hat Cod. 114 *αἰῶνα* statt *πένητα*.

— 5 vgl. p. 420. — 6 פחים] O Hi ס wie MT. כ: מפחין דאשתא. Σ ἄνθρακας; aber es ist zweifelhaft ob er פֶּחָם (Jes. 44, 12) las oder ob er nicht vielmehr falsch deutete. — 7 ישר] O ס εὐθύτητα, ἄλλος: εὐθύτητας = יֹשֶׁר wobei פנימו Subjekt, so auch 37, 37; 111, 8; aus dogmatischer Scheu. Hi *rectum videbunt facies eorum*; richtig כ *justi videbunt adspectum faciei eius.*

12.

2 מבני אדם] ס ܘܐܟܠܐ ܡܢ. V. 3 fängt mit ܣܪܝܩܘܬܐ an. was als Randbemerkung für ܘܐܟܠܐ in den Text gedrungen ist, vgl. 49, 3. — 6 יפיח לו] Σ (τάξω σωτήριον) ἐμφανὲς und danach (?) ס ܒܓܠܝܐ (ܐܣܝܡ ܦܘܪܩܢܐ) vgl. zu 10, 5. O παῤῥησιάσομαι ἐν αὐτῷ; diess 94, 1 für הופיע. ἄλλος: ἐν σωτηρίᾳ σου Hi *auxilium eorum*, כ *statuam redemptionem populo meo, in impios autem testificabor malum.* Lauter Versuche, irgend einen Sinn zu gewinnen. — 7 בעליל] O δοκίμιον ס ܦܘܪܫܢܐ? A χωροῦν (τῇ γῇ) Hi *separatum* (*a terra*). Sie hielten das Wort für ein Adjektiv der Form qatlîl, ohne dass sich einsehen liesse, worauf die Deutungen basiren. כ: בכורא. — 8 תשמרם] O φυλάξεις ἡμᾶς AΘ ἄλλος Hi ס כ wie MT. O änderten selbständig nach תצרנו, aber das Wort ist überhaupt als Glosse zu streichen. — 8 תצרנו] ס ܬܛܪܝܢܢ ܬܦܨܝܢܢ, wovon eins Glosse; das Suffix wurde willkürlich geändert. O Hi תִּצְּרֵנוּ. כ *servabis eos* wie MT aber mit Umsetzung in den Plural. — 8 O ולעולם ז vgl. Studien und Kritiken 1880. S. 752. ἄλλος Hi ס כ wie MT. — 9 כרם זלת] O κατὰ τὸ ὕψος σου ἐπολυώρησας. Sie sprachen aus זָלְתָּ Jes. 46, 6 und gaben diesem Worte die allgemeinere Bedeutung „reichlich sorgen für"; das Suffix wurde der Deutlichkeit wegen ergänzt. S ἐξουθένησας = זִלַּתָּ mit transitiver Bedeutung. A κατὰ τὸ ὕψος εὐωνισμένοι und Σ Hi *cum exaltati fuerint vilissimi* (*filiorum hominum*) setzen זֻלַּת = אַנְשֵׁי זלת. ס *juxta vilem altitudinem.* כ: (דבנינשא) כעלוקא דמצצא אדמיהון, indem er mit den ähnlich aussehenden Worten רם und רִמָּה spielt (cf. zu 9, 1) und זלת von Schwelgerei versteht Prov. 23, 20. Der bei Menschen schwelgende Wurm aber ist der Blutegel. Nach Ἑβρ. χάρμ ζολλώ[θ] lies כְּרָם זֻלֹּת abhängig

von יתלכון vgl. Studien und Kritiken a. a. O. — 9 אדם] ס: אֱדֹם vgl. Bar Hebräus Schol.

13.

6 Ende] O + *καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου* aus 7, 18. —

14.

1 למנצח] O + *ψαλμός*. A Hi כ wie MT. — 1 Ende] O + *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* aus V. 3. Hi ס כ wie MT. — 3 Ende.] Ueber den Zusatz der O *τάφος ἀνεῳγμένος κτέ.* vgl. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 79 f. Plüschke, de Psalterii syriaci Mediolanensis indole p. 28sq. — 4 O Σ Hi כ יָדְעוּ. A ס wie MT. — 4 אכלו לחם] O A Σ E Hi ס כ drücken die Vokalisation des MT aus; lies אָכְלוּ לָחֶם. — 5 פחד] O כ (Regia, nicht Lagarde) + *οὗ οὐκ ἦν φόβος* aus 53, 6. *οἱ ἄλλοι* Hi ס wie MT. —

15.

1 מזמור] O[1] praemit. למנצח gegen O Σ Hi כ. — 4 לרעהו] O ס *τῷ πλησίον αὐτοῦ* = לְרֵעַ Ezech. 47, 22. Das Pronomen ist Sinnergänzung. Σ *ἑταῖρος εἶναι* als Denominativ von רֵעַ. Hi *ut se affligat.* כ: לאבאשא לגרמיה. A Θ *τοῦ κακῶσαι.* — 5 Statt ינוח bei כ lies יזוח. —

16.

1 מכתם] s. Hupfeld. — 2 אמרת] O ס *dixi* mit aramäischer Aussprache; Hi *dicens* ist unklar. כ mit Ergänzung von נפשי אנת als 2. Pers. fem. — 2 טובתי בל עליך] O *ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρείαν ἔχεις.* Sie verstanden על in der Bedeutung „für", „zu Jemandes Bestem" Hiob 33, 23; für den Sinn vgl. Hiob 35, 7. Aehnlich wird A zu verstehen sein *ἀγαθωσύνη μου οὐ μὴ ἐπὶ σέ.* Σ Hi כ *bonum mihi non est sine te* und positiv gewandt ס *a te proficiscitur.* — 3 המה Hi ס כ nach aramäischem Sprachgebrauch als Vertreter der Copula (*qui in terra sunt*). Σ zieht es zu 3[b] (*εἰς αὐτοὺς* καὶ εἰς κτέ.*). Ueber O s. nachher. — ואדירי] Σ Hi *καὶ εἰς τοὺς μεγάλους* als aramäischer Plural. A *καὶ ὑπερ-*

μεγέθεσί μου = וְאַדִּירַי. Θ *καὶ θαυμαστόν μοι* = וְאַדִּירַי. ס übersetzt den Status constr. *et magnificis in quibus* (*omnis voluntas mea*). כ ergänzt, um einen Sinn zu gewinnen: „Den Heiligen, welche im Lande sind, verkündet die Kraft meiner Macht von Anfang an, und die Edlen — an ihren guten Werken habe ich all' mein Wohlgefallen." O für den ganzen Vers: *τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐθαυμάστωσε* [O¹ + *κύριος*], *πάντα τὰ θελήματα αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς* = לקדושים אשר בְּאַרְצוֹ מְהַאְדִּיר י[הוה] כל חפצו בם für die Begründung dieser Rekonstruktion vgl. Studien und Kritiken 1880. S. 754f. —| 4 סכ: יִרְבּוּ. O A Σ Θ Hi wie MT. — 4 עצבותם] Θ E Hi כ Götzenbilder; O A Σ ס Schmerzen. — 4 אחר מהרו] O *μετὰ ταῦτα ἐτάχυναν* = אַחַר מִהֲרוּ; für אַחַר Gen. 18, 5; ebenso כ: מִן בתר כן מוחן לקרבא קורבניהון und Σ, aber mit anderer Auffassung und freierer Uebersetzung *ἀκολουθοῦσαι ταχέως*; endlich Hi *post tergum* (Gen. 22, 13 Vulg.) *sequentium*. Θ *εἰς τὰ ὀπίσω* (אָחוֹר) *ἐτάχυναν*. ס ܨܒܘ ܐܚܪܢܐ (אַחֵר). E [*τὰ εἴδωλα αὐτῶν*] *ἄλλοι ἐξελέξαντο**. Man könnte denken, er habe בחרו gelesen vgl. Jes. 65, 12, allein dieser Uebersetzer hält sich nicht immer strenge an seine Vorlage. A *οἱ ἄλλους* (oder *ἄλλον*) *ἐκάκωσαν** = הֵמֵרוּ (Field). Diess führt auf die ursprüngliche Lesart; lies הֵמִרוּ ψ 106, 20; Jer. 2, 11. Für die defektive Schreibweise vgl. ψ 15, 4 und Chwolson, Die Quiescentes הוי in der althebräischen Orthographie S. 17. — 4 'אסיך ג] O *συναγαγῶ τὰς συναγωγὰς αὐτῶν* „sensum receptae lectionis expressit eamque ad sceleris societatem retulit" [Ruperti bei Rosenmüller]. — 5 תומיך] O ס *ὁ ἀποκαθιστῶν* im Sinne von *καταρτίζων* 17, 5. Als Participium von תמך auch כ: חסובר nach Gen. 48, 17. Hi *possessor*. — 6 נחלת] O ס ergänzen *meam*. Hi כ wie MT. — 9 כבודי] O *ἡ γλῶσσά μου* nach dem zugehörigen Verb; alle anderen wie MT. — 10 חסידיך] O Hi ס כ (alle) Keri. — 11 שׂבע] O *πληρώσεις με* umschreibend; ähnlich ס *et satiabor*. Θ שָׂבֵעַ. A Σ Hi כ wie MT.

17.

1 צדק] O ergänzend *τῆς δ. μου*. Σ Θ *κύριε δικαιοσύνης* und so wie es scheint ס ܡܠܟܐ ܕܟܐܢܘܬܐ. כ *deprecationem meam*

in justicia. A Hi *iustum* = צַדִּ[י]ק. — 2 עיניך] O *oi* Γ: *oi ὀφθαλμοί μου* (Codd. 187. 210 *σου*); Hi ܣ ܟ wie MT. — 3 רמצא] O als Nifal, A Σ Hi ܣ ܟ wie MT. זמתי] O ܣ *ἐν ἐμοὶ ἀδικία* = זִמָּתִי. A Σ *συνέσεις μου** Hi *cogitationes meas* = זִמֹּתַי. ܟ (*non invenisti*) *corruptionem*; *cogitavi malum cet.* Die Auffassung von O und MT neben einander. O A Σ Hi ܣ verbinden זמתי mit תמצא. — 3. 4. בל יעבר ··· אדם] O *ὅπως ἂν μὴ λαλήσῃ τὸ στόμα μου τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων.* בל in finaler Bedeutung, wie auch V. 5. יעבר wurde als Hifil ausgesprochen und im Sinne von הוציא Hiob. 15, 13 verstanden, לפעלות aber nach aramäischer Weise als Accus. angesehen. Dieselbe Versabtheilung bei ܣ ܐܝܟ ܕܠܐ ܢܡܠܠ ܦܘܡܝ ܥܒܕܐ ܕܒܢܝܢܫܐ? worin das ל von לפעלות willkürlich gestrichen wurde. Auch A Σ theilen bei wörtlicher Uebersetzung (*κατὰ τὰ ἔργα τ. ἀ.**) ebenso ab. Hi ܟ wie MT. — 5 תמך] O Σ Θ Hi ܟ als Imperat. A *ἀντιλαβέσθαι* ܣ *sustentasti.* — 6 קראתיך] O ohne Suffix, das bei folgendem Kaf abgefallen war. Hi ܣ ܟ wie MT. — 7 חסדיך] Hi Singular. ܣ: חסידך nach 4, 4. O ܟ wie MT. — 7 חוסים] O ergänzen *ἐπί σε.* Hi ܣ ܟ wie MT. — 11 אשרנו] O *ἐκβαλόντες με* = אֵרְשׁוּנִי das sie für ein aramäisches Gebilde von ירשׁ ansahen. Σ *μακαρίζοντές με* ܣ ܡܛܘܒܝܢ = אִשְּׁרוּנִי Gen. 30, 13. Dieselbe Vokalisation bei Hi *incedentes adversum me* Prov. 4, 14. Gesenius Gram. § 121, 4. ܟ wie MT *gressus nostros.* — 11 סבבוני] O Hi ܣ Ketib, ܟ Qeri. — 12 דמינו] O *ὑπέλαβόν με* = דִּמּוּנִי. — 13 חרבך] Hi *qui est gladius tuus* wie die jüdischen Ausleger (מרשׁע שהוא חרבך), ähnlich ܣ *et a gladio.* ܟ sieht es als das zweite Glied einer Status-constructus-Verbindung an: „von dem Frevler, der des Todes durch dein Schwert schuldig ist." Σ *εἰς μάχαιράν σου* als accus. loci zu פלטה, so dass das Schwert Gottes die Zuflucht des Dichters ist. O verbinden es mit V. 14 [*ῥῦσαι . . .*] *ῥομφαίαν σου ἀπὸ ἐχθρῶν τῆς χειρός σου.* Sie sahen in den „Recken" Feinde Gottes, während sie an zweiter Stelle [lies nach O[1] *ἀπὸ ὀλίγων* statt *ἀπολύων*] nach מתי מספר erklärten. Als Stat. constr. sieht auch A das Wort an erster Stelle an, übersetzt aber beide Male *ἀπὸ τεθνηκότων* (מְמֻתִים) und so ܣ aber mit ausdrücklicher Bezeugung des schliessenden ם, indem er ידך

als acc. instrumenti ansieht ܘܡܢ ܡܝ̈ܬܐ ܕܡܢܟ ܡܢ ܐܝܕܟ ܡܪܝܐ ܘܡܢ ܡܝ̈ܬܐ ܕܡܢܟ. Die „Todten" hat auch Σ an zweiter Stelle (erste fehlt) und Hi, der an erster Stelle O berücksichtigt, sich aber genauer an den Urtext hält: *a viris manus tuae domine qui mortui sunt* . . . כ (s. nachher) findet an beiden Stellen ebenfalls Todte, lässt aber die Präposition unberücksichtigt. — 14 מחלד] O כ ἀπὸ γῆς von dieser Welt. A ἐκ καταδύσεως (in der Bedeutung „Höhle") Hi *in profundo* Σ ἀπὸ ἐνδεδυκότων (Konkretum für Abstraktum) ס s. o. Sie führen das Wort auf die Bedeutung „graben" zurück, und sind zu erklären nach 16, 10. — 14 חלקם] O ס διαμέρισον αὐτούς = חַלְּקֵם. AΣHi wie MT. — 14 O כ תְּמַלֵּא, AΣHi ס wie MT. Den ganzen Vers umschreibt כ mit vollständiger Verkennung des Sinnes: „Und die Gerechten, welche ihr Leben deinetwegen auf Erden dem Tode hingeben, Jahveh, [die finden] ihr Theil im ewigen Leben, und mit deinen verborgenen Gütern werden sie ihre Bäuche füllen. Sättigen werden sich Söhne und ihren Rest ihren Kindern hinterlassen." — 15 תמונתך] O Θ ס als Subjekt zu בהקיץ. Alle drei umschreiben das Wort aus dogmatischer Scheu; O ἐν τῷ ὀφθῆναι [O^1 + μοι] τὴν δόξαν σου (cf. כ: איקר פרצופך). ס ܗܝܡܢܘܬܟ = אמונתך. Θ δεξίαν σου = ימינך; beides Korrekturen. —

18.[1])

1 למנצח···דבר] Sam. וידבר דוד. — 1 ומיד] Sam. ומכף. — 2 ויאמר] O^2 + ᾠδή = שירה. — 2 ארחמך יהוה חזקי] ∾ Sam. [adest $ס^1$]. — 3 ומצודתי] O^3 ἐκ θλίψεώς μου = מִצָּרָתִי [Field]. — 3 ומפלטי] Sam. + לי [∾ לי O^3 $ס^1$ $כ^1$]. — 3 אלי] Sam. אֱלֹהַי [O^3 ὁ θεός μου]. — 3 צורי] O^2 φύλαξ μου ἔσται μοι. Man könnte diess für נֹצְרִי לִי halten; allein auch V. 47 findet sich zwei Mal φύλαξ für צור und ebenso bei Σ ψ 28, 1 und Θ 31, 3. Demnach beruht die Uebersetzung auf dem Bestreben, den bildlichen Ausdruck zu vermeiden, zugleich aber

1) Ueber die Siglen in diesem ψ vgl. S. 412. Sam. = 2 Samuelis 22. $ס^1$ = Syrer zu 2. Samuelis, $כ^1$ = Chaldäer daselbst. $ס^1$ ist übrigens nach dem Psalm korrigirt.

bei der Uebertragung ein dem Aussehen nach ähnliches Wort zu Grunde zu legen vgl. S. 430. O³ *πλάστης μου* (V. 47 *ἐπλάσας με*) ist ebenso zu erklären und nicht = יצרי. Dagegen fanden O² לי vor. — 3 משׂגבי] O³ *μονώτατος ἐμοί* Umschreibung. Sam. + ומנוסי משׂעי מחמס תשׂעני. — 4 מהלל] ס zu V. 3. O *αἰνῶν.* כ *ego precabor coram domino* = מְהַלֵּל. O²A ΣHi wie MT. — 4 Sam. ומאויבי. — 5 Anfang] Sam. + כי. — 5 חבלי] O כ ס¹ *ὠδῖνες.* A Hi *funes.* Σ *τρώσεις** nach חֲבָל Dan. 3, 25. ס ס¹ ܚܒܠܐ. Sam. משׁברי. — 5 מות] O³ מַיִם. — 5 Sam. נחלי. — 5 יבעתוני] Sam. ohne ו. O³ *περιέπνιξάν με* vgl. 1. Sam. 16, 14. 15 O. — 6. Sam. סַבֻּנִי. — 6 Sam. קדמני. — 6 Sam. מקשׁי. Diess übersetzen O² *σκληρότητες* mit Ableitung von קָשָׁה. — 7 אשׁוע] Sam. אקרא. — 7 Sam. יִשׁמע O³ *καὶ ἐπακούσεται.* — 7 מהיכלו] O O³ *ἐκ ναοῦ ἁγίου αὐτοῦ* Sinnergänzung. — 7 לפניו תבא] ∼ Sam. — 8 Sam. ^marg^ ויתגעשׁ. O³ *ἐπέβλεψε καὶ ἐσείσθη* aus Habac. 3, 6. — 8 ומוסדי הרים] Sam. מוסדות השׁמים [ס¹ wie MT]. — 8 ויתגעשׁו] O³ *καὶ ἐφώνησαν* = ויתקעו vgl. Amos 3, 6 O. — 8 חרה לו] O *ὠργίσθη αὐτοῖς ὁ θεός* [O² *κύριος*] und so ohne *ὁ θεός* auch כ nach Habac. 3, 8. — 9 חאכל] O³ + *γῆν* aus Deuter. 32, 22. — 9 O O²Hi בִּעֲרוּ. — 11 וידא] ∼ Hi. Sam. וַיֵּרָא. O S כ ס¹ כ¹ wie MT. — 12 וישׁת] Sam. O כ וישׁת. Hi ס wie MT. — 12 סתרו] ∼ Sam. [adest O² ס¹]. — 12 סכתו] Sam. סכות (O³ ס¹ *ἡ σκηνὴ αὐτοῦ*). — 12 חשׁכת מים] so O O²A ΣHi ס ס¹. Sam. חַשְׁרַת. O³ *καὶ ἐφείσατο* [חָשַׂךְ Field] *ὑδάτων αὐτοῦ.* — 12 עבי] O Hi ס *in nubibus,* O³ *νεφέλαι* wie MT. O² mit doppelter Uebersetzung *ἐπάχυνεν* [עָבִי] *ἐν νεφέλ.* A Σ *ἐν παχύτητι* = עֳבִי. — 13 עביו] ∼ Sam. [adest ס¹]. O Hi ohne Suffix. — 13 עברו] Sam. בערו. ס (*e fulgore tabernaculi sui nubes suas*) *fecit* = עָבַד. Der Singular auch bei Σ (*prae splendore qui est coram eo per levitatem nubium suarum*) *transit* = עָבַר, wobei *per levitatem* unklar bleibt. O O³Hi כ wie MT. — 13 ברד וגחלי] Sam. גחלי. [O³ ס¹ wie MT.] — 14 Sam. ירעם. [ס¹ wie MT.] — 14 O Hi כ Sam. מן שׁמים [ס und ס¹ wie MT]. — 14 Sam. קולו. — 14 ברד וגחלי אשׁ] ∼ O Sam.; adest Σ Θ Hi ס ס¹ כ. — 15 חציו] O Sam. חצים. Hi ס ס¹ כ wie MT. — וברקים רב] so O Hi ס ס¹

καὶ [~ Hi ס ס¹] ἀστραπὰς ἐπλήθυνεν. A καὶ πλῆθος ἀστραπῶν* (im Sinne von לָרֹב). ב fulgura multa. ב¹: ובדרינון ברקין O² καὶ ἤστραψεν ἀστραπὴν = וּבָרָק יִבְרֹק. Dass diess die ursprüngliche Lesart ist, ergiebt sich aus der Nachbildung ψ 144, 6. — 15 ויהמם] Sam. marg ויהם [wie MT auch O²·³ ס¹ ב¹]. — 16 O³ וַיֵּרָאוּ. — 16 מים] Sam. ים [ס¹ wie MT]. — 16 Sam. יגלו [O³ס¹ wie MT]. — 16 Sam. מסדות. — 16 Sam. בגערת [ס¹ wie MT]. — 16 Sam. אפו [ס¹ wie MT]. — 17 ימשני] O Hi ס ב extraxit me u. ä.; Σ exsuxit me scheint das Wort für gleichbedeutend mit מצה gehalten zu haben, während A ܢܫܒܢܝ ܡܢ ganz dunkel bleibt. — 18 מאיבי] O Hi ס ב de inimicis meis. — 18 ומשנאי] Sam. ohne Kopula [ס¹ wie MT]. — 19 Sam. יקדמוני. — 19 Sam. משען. — 20 Sam. ויצא אתי למ׳. — 20 חפץ בי] Hi placuit ei = ח׳ בו. — 21 Sam. כצדקתי. — 21 כבר] O³ δόξαν = כָּבֹד [Field]. — 23 אסיר מני] Sam. אסור ממנה. O³ ἀποστήσεται ἀπ' ἐμοῦ = יסור מני. [ס¹ wie MT]. — 24 Sam. ואהיה. — 24 עמי] Sam. לו [O³ס¹ wie MT]. — 24 Sam. ואשתמרה. — 25 Sam. כצדקתי. — 25 כבר ידי] Sam. כברי [O²ס¹ wie MT. O³ daneben δόξασμός μου = כְּבֹדִי]. — 26 Sam. גבור [O²·³ ס¹ wieMT]. — 27 Sam. תתבר. — 27 Sam. תתפל. — 28 כי אתה] Sam. ואת [O³ und andere Codd. ס¹ wie MT]. — 28 ועינים רמות] Sam. ועיניך על רמים O² καὶ ὀφθαλμοὺς ἐπὶ μετεώρων = ועינים על רמים. O³ καὶ ὀφθ. ὑψηλῶν (al. ὑπερηφάνων) = ועיני רמים. [ס¹ wie MT]. — 29 תאיר נרי] Sam. נרי יהוה [O³ und Codd. ס¹ wie MT]. — 29 Sam. ויהוה. — 29 אלהי] ~ Sam. [adest ס¹]. — 30 Sam. בכה ארוץ. — 30 גדוד] als Apposition zum Subjekt A εὔζωνος* (Hi accinctus) O² μονόζωνος E fortis. Dagegen O (ἐν σοὶ ῥυσθήσομαι) ἀπὸ πειρατηρίου (Bar Hebrâyâ ܡܢ ܢܣܝܘܢܐ las πειραστηρίου] indem sie רוץ im Sinne von φεύγω verstanden (Jes. 55, 5) und dem Worte griechische Konstruktion unterlegten. Etwas anders gewendet Σ ὅτι εἰς χεῖράς σου δραμοῦμαι ἀπὸ λόχου* nach Prov. 18, 10. Die ersten Worte sind Umschreibung wie 31, 20; 57, 5 al. vgl. Field, Proleg. p. XXXIII. O³ πεφραγμένος = גָּדוּר vgl. ψ 62, 4. 80, 13 al. für φραγμός = גָּדֵר und für den Sinn Ez. 13, 5; 22, 30. Obgleich Lagarde's Konjektur אָרוּץ גָּדֵר hierdurch an Halt gewinnt, so scheint die Auffassung von

ס כ *curram contra latronem* doch gesichert zu sein durch 1. Sam. 17, 48, wo es von David heisst וירץ המערכה לקראת הפלשתי. — 30 ובאלהי] Sam. באלהי [O² ס¹ כ¹ mit Kopula]. — 30 אדלג שור] O³ *ἐξαλοῦμαι ὡς μόσχος* = שׁוֹר vgl. Jer. 50, 11; Mal. 3, 20. — 31 צרופה] O² *κραταιὸν πεπυρωμένον* Duplette. — 31 Sam. החסים. — 32 כי] ∼ O³ Hi. — 32 Sam. אֵל. — 32 צור] O³ *κτίστης ἔσται* vgl. zu V. 2. — 32 זולתי] Sam. מבלעדי. — 33 המאזרני] Sam. מעוזי [O³ *ὁ περιτιθείς μοι* ס¹ wie MT]. — 33 ויתן] Sam. ויתר [O³ *καὶ διδοὺς* al. *καὶ ἔθετο* ס¹ כ¹ wie MT. O² *καὶ ἐξετίναξεν* vgl. Dan. 4, 11 Theod.]. — 33 דרכי] Sam. ketib דרכו [O² O³ ס¹ כ¹ wie MT]. — 34 משוה] O² *στηρίζων* = מַשִּׂים [?]. — 34 רגלי] Sam. ketib רגליו [O³ ס¹ כ¹ wie MT]. — 34 במותי] das Suffix lassen als unverstanden aus O Hi ס, übersetzen A Σ כ. — 35 ונחתה] O *καὶ ἔθου* = וְנָתַתָּה. Σ *καὶ ἑδράζει* (*ὡς τόξον**) Hi mit Anschluss an vorhergehende Partizipialkonstruktion *et componens* (*quasi arcum*) ס *et firmavit* (*quasi a.*). כ *et roborans* (*quasi a.*) scheinen alle ונחת (Sam.) gelesen zu haben, wobei freilich die Herkunft der dem Verb untergelegten Bedeutung unklar bleibt. O² *κατάξας* von חתח. O³ *καὶ οὐκ ἠσθένησε τόξον* [erg. *χαλκοῦν*] *βραχίονός μου. ἠσθένησε* = חַת 1. Sam. 2, 4 O. — 35 Sam. זרעתי. — 36 ישעך] O O² כ¹ *σωτηρίας μου* O¹ ס ס¹ כ ohne Suffix. *οἱ πάντες* [O codd. 55. 156 Alex. Arm. Ed.] Hi *s. tuae*. — 36 וימינך תסעדני] ∼ Sam. [adest O³ ס¹]. — 36 וענותך תרבני] O *καὶ ἡ παιδεία σου ἀνώρθωσέ με εἰς τέλος* [לנצח] *καὶ ἡ παιδεία σου αὐτή με διδάξει*. Die zweite Uebersetzung stammt von Θ (s. Field). *παιδεία σου* = עֲנוֹתְךָ so auch ס ܘܡܟܬܫܢܘܬܟ. Sam. וַעֲנֹתְךָ; so Σ *καὶ τὸ ὑπακούειν σοι* vgl. O³ *καὶ ἡ ὑπακοή σου*; der Begriff des Gehorsams wurde aus dem Antworten abgeleitet. Mit gleicher Vokalisation aber anderer Auffassung כ כ¹ *et in verbo tuo*. — A E Hi *καὶ πραότης σου* wie MT. — Das Verbum verstehen als „mehren" A Σ E Hi ס כ; hiernach ist *ἀνώρθωσέ με* zu erklären *felicem, potentem reddere* [Schleusner]. O³ *καὶ ταπεινώσεις ἐπλήθυνάν μοι. καὶ ἡ δεξία σου ἀντελάβετό μου, καὶ ἡ παιδεία σου ἀνώρθωσέ με.* Hiervon ist die mittlere Gruppe die an falsche Stelle gerathene Wiedergabe von וימינך תסעדני; die dritte aus den Psalmen (O)

hierher verschlagen und die erste die Uebersetzung Lucian's, die aber ausserdem noch korrumpirt zu sein scheint, vgl. Field. — 37 O^{2} *εἰς πλατυσμὸν εἰς τὰ διαβήματά μου·* lies nach Codd. X. XI. 19 al. *πλατύνεις τὰ διαβήματά μου.* — 37 Sam. תחתני. — 37 ולא מעדו קרסלי] O^{3} *καὶ οὐκ ἠσθένησα ἐν τοῖς τρίβοις μου. ὀλιγότητες ἐξέστησάν με, καὶ οὐχ ὑπέστησάν με οἱ ὑπεναντίοι.* Hierin sind drei verschiedene Uebersetzungen enthalten; die Gruppe *καὶ οὐχ κτέ* geht zurück auf eine Vorlage ולא עמדו קָמִם לי. *ὀλιγότητες κτέ* setzt für vorhergehendes תרחיב צעדי Formen von הרחיב und צער voraus. Die erste Gruppe = ולא מָעֲדְתְּ במסל[ת]י. — 38 Sam. ארדפה. — 38 ואשיגם] Sam. ואשמידם [ס^{1} wie MT]. — 38 Sam. כלתם. — 39^{a} Sam. ואכלם ואמחצם ולא יקומון. [O^{3} lassen ואכלם aus. כ^{1} ואכ׳ ואמ׳ ולא יכלו קום. ס^{1} ganz wie MT]. — 40 Sam. ותזרני. — 40 חיל] O^{3} *δύναμιν καὶ ἀγαλλίασιν.* Letzteres Duplette = גיל. — תכריע] O^{3} *καὶ συνέτριψας.* Da auch כ^{1} תברתא übersetzen, so ist wohl nicht an תְּגַדֵּעַ Jes. 10, 33; 14, 12 O zu denken, sondern es liegt eine ungenaue Uebertragung vor. — 40 Sam. תחתני. — 41 Sam. תתה. — 41^{b} Sam. משנאי ואצמיתם. O^{3} mit anderer Abtheilung *καὶ οἱ ἐχθροί μου παρεδόθησαν μοι, αὐχένας μισούντων με κατεπάτησα.* — אצמיתם] O *ἐξωλόθρευσας.* O^{2} *καὶ ἐθανάτωσας αὐτούς.* Hi *disperdidisti.* Diese dreifache Bezeugung führt auf eine Lesart תצמיתם bezw. תמיתם. A Σ ס כ erste Person. — 42 Sam. ישעו [O^{2} O^{3} ס^{1} כ^{1} wie MT]. — 42 על] Sam. אֶל O^{3} אֶל. — 43 כעפר על פני רוח] Sam. כעפר ארץ [O^{3} ס^{1} wie MT]. — 43 אריקם] so A *ἐκκενώσω αὐτούς** Hi *proiciam eos.* Dagegen ס כ *conculcabo eos* (כ Praeterit.) wie Sam. אדקם und so auch wohl O *λεανῶ αὐτούς* O^{2} *ἐλέπτυνα αὐτούς.* — 43 אריקם] Sam. + ארקעם [∼ O^{2} כ^{1} gegen A כ^{1}]. — 44 Sam. ותפלטני. — 44 עם] Sam. עמי. O^{2} כ^{1} *λαῶν* (עמי als Abkürzung von עמים). O^{3} *ἐκ δυναστῶν* [lies *δικασιῶν*, so A im ψ] *λαοῦ.* ס^{1} עם. — 44 תשימני] Sam. תשמרני [O^{3} ס^{1} wie MT. כ auch im ψ תשמרני]. — 44 לראש] O^{3} *εἰς φῶς* = לְאֹשׁ vgl. Hiob 18, 15 Theod. — 44 Sam. יעבדני. — 45 Sam. stellt die beiden Versglieder um [O codd. X. XI. 29 al. und ס^{1} wie MT]. — 45 Sam. לשמע. — 45 Sam. יתכחשו. — 45 O^{3} den ganzen Vers *εἰς ἀκοὴν ὠτίου ὑπή-*

κουσέ μοι. διεψεύσαντό με ἀκοαὶ [al. ἀκοή, lies ἀκοῇ] ὠτίου, ἐματαιώθησάν μοι. Hierin ist ἀκοῇ ὠτίου und ἐματαιώθησάν μοι Duplette, letzteres für יתכחשו לי vgl. ψ 109, 24; Hiob 16, 8, während διεψεύσαντό με יכחשו לי bezeugt. — 46 יבלו] O ἐπαλαιώθησαν = יִבְלוּ vgl. 32, 3; 49, 15; 102, 7. In Handschriften und Drucken von ס schwankt die Lesart zwischen ܢܥܡܠܘܢ und ܢܥܡܠܘܢ. Σ ἀτιμωθήσονται dem Sinne nach; ebenso כ: יסופון. A S Hi *defluent* O² ἀποῤῥιφήσονται (vgl. 1, 3), alle wie MT. O³ ἔσωσάν με vermag ich nicht zu erklären. — 46 ויחרגו] Sam. ויחגרו. Mit dem Psalmentext gehen O² καὶ σφαλοῦσιν, כ: ויטלטלון nach خرج *exiit*. Ferner A καὶ ὑποσταλήσονται (dies 33, 8 für יגורו) und danach falsch Hi *et contrahentur*. כ¹ ויזועין. Σ καὶ ἐντραπήσονται nach chald. חרגא (Deut. 32, 25 für אימה). Endlich auch wohl S καὶ ἐκμαγήσονται*, wobei der Grund für die Wahl des Wortes nicht deutlich ist (vgl. übrigens 2. reg. 21, 13) und O³ ἐλυτρώθησαν, das mir ebenfalls dunkel bleibt. Mit Sam. gehen O καὶ ἐχώλαναν und ס ס¹ ܘܚܓܪܘ, indem sie das Wort in aramäischer Bedeutung nahmen. — 46 ממסגרותיהם] O ס ס¹ ἀπὸ τῶν τρίβων αὐτῶν = ממסלותיהם. S ἀπὸ ἑδράσματος αὐτῶν ist freie Uebersetzung des MT. O³ ἐκ δεσμῶν αὐτῶν. Da dasselbe Wort Jes. 42, 7 für מסגר steht, so wird man nicht an ממֹסרותיהם zu denken haben. O² A Hi כ כ¹ wie MT. — 47 צורי] vgl. zu V. 3. — 47 Sam. וירם. — 47 אלוהי] Sam. צור. — 48 האל] O² ἰσχυρὸς κύριος aus V. 42 O³. — 48 Sam. נקמת. — 48 וידבר] Sam. ומריד. Die Uebersetzungen passen auf beide Worte. — 48 Sam. תחתני. — 49 מפלטי] Sam. ומוציאי. — 49 O ἐξ ἐχθρῶν [O¹ + μου] ὀργίλων = מֵאֹיְבֵי־אַף [Field]. So auch wohl O³ καὶ ἐξήγαγέ με ἐξ ὀργῆς ἐχθρῶν. — 49 מן קמי] Sam. ומקמי O³ καὶ ἐκ τοῦ τόπου μου (ἀνύψωσέ μέ) = (ירוממני) ומִמְּקֹמִי. — 49 Sam. חמסים. — 49 תצילני] O³ διετήρησάς με = תִּצְּרֵנִי vgl. ψ 12, 8; Deuter. 33, 9; Prov. 22, 12. — 50 Sam. יהוה בגוים [ס¹ wie MT]. — 50 ולשמך אזמרה (Sam. ו[אזמר)] O³ καὶ τὸ ὄνομα κυρίου μνησθήσομαι = ובשם י[הוה] אֶזְכֹּר vgl. ψ 20, 5. — 51 מגדיל] Sam.^{marg} מגדול [O² ס¹ כ¹ wie MT]. — 51 לדוד] O³ τῷ δαυὶδ εἰς γενεάν. Duplette; das zweite = לְדֹר. —

19.

5 קוים] O *ὁ φϑόγγος αὐτῶν* was ܦ Röm. 10, 18 durch ܒܪܬ ܩܠܗܘܢ wiedergiebt. *Σ ὁ ἦχος αὐτῶν* und danach Hi *sonus eorum.* ܦ mit Beziehung auf Röm. 10, 18 ܣܒܪܗܘܢ = *εὐαγγέλιον.* Eine Lesart קֹלָם liegt diesen Uebersetzungen nicht zu Grunde, da hierfür andere Worte gebräuchlich sind, sondern die Uebersetzer verstanden קו wie *τόνος* von *τείνω.* A *ὁ κανὼν αὐτῶν.* כ: מתח עינייהון. — 5ᶜ O *ἐν τῷ ἡλίῳ ἔϑετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ* und danach theilweise ܦ *et super solem fixit tentorium suum in eis.* Diese Uebersetzungen beruhen auf einer falschen Ergänzung von *sibi* zu שָׂם. — 7 ותקופתו] A *καὶ τὸ νῖκος αὐτοῦ** im Sinne von *τέλος.* כ: ותוקפיה leitet das Wort fälschlich von תקף ab. — 12 נזהר בהם] O *φυλάσσει αὐτά*; freie Uebersetzung, welche durch איזדהר בהון כס vermittelt ist. Aber falsch Hi *docebit ea.* — 13 מזדים] O מִזָּרִים. — 14 אז איתם] lässt ܦ aus; an Stelle dessen steht ܫܒܝܚܐ, was als zweite Uebersetzung von זדים anzusehen ist. — 15 לפניך] O + *διὰ παντός* = תמיד aus 71, 6. —

20.

6 נדגל] O *μεγαλυνϑησόμεϑα* ܦ ܢܬܪܘܪܒ. Ersteres führt auf נַגְדִּל, dagegen scheint ܦ der Lesart des MT mit Benutzung von O den gewonnenen Sinn untergelegt zu haben, da sein Ausdruck nicht eigentlich einem נגדל entspricht, vgl. 35, 27 O und ܦ. Die Uebrigen lasen wie MT. *Σ τάγματα τάγματα διαστελοῦμεν** (danach Hi *ducemus choros*) sieht das Wort für ein Denominativ von דֶּגֶל an, das er metonymisch von einer Abtheilung Soldaten versteht, vgl. Cant. 6, 4. Ebenso כ: נטקס. A ܢܗܘܐ ܡܦܪܫܐ was undeutlich ist; vielleicht ist ܡܦܪܫܝܢܢ oder dgl. zu lesen und dies nach Σ zu erklären. — 7 בגבורות] A Σ ܦ Hi Singular; O כ wie MT. — 8 נזכיר] O *μεγαλυνϑησόμεϑα.* O[1] *ἐπικαλεσόμεϑα* aus V. 10. Ersteres gestützt durch ܦ ܢܬܚܝܠ = נגביר, vgl. 12, 5. A Σ Θ Hi כ wie MT. — 10 O ziehen המלך mit Recht als Objekt zu 10ᵃ und lesen וַעֲנֵנִי; alle übrigen haben bereits die Abtheilung von MT. Bei הושיענו drücken A Σ ܦ כ das Suffix „uns" aus,

doch ist die Lesart bei A nicht sicher [s. Field] und bei ם כ werthlos. Hi wie MT (*rex exaudi nos*). —

21.

2 מה] drückt nur כ aus, nicht O Hi ס. — 3 וארשת]. Die VV sind über die Bedeutung des ἅπαξ λεγ. nicht einig; O nach رش „begehren" δέησις (al. θέλησις Hi *voluntatem*). כ: פירוש *prolatum* ist wohl aus dem Zusammenhang gerathen. ס ܛܘܝܒܐ. Dies Wort sonst für Ableitungen von הכין vgl. 10, 17. Jes. 18, 4 vgl. ארש *statuit*. A κόπος* nach أرس *agriculturam exercuit* (?). — 3 מנעת] A μεμφῇ* ist mir unklar. — 7 תשיתהו] O nehmen das Suffix in der Dativbedeutung (δώσεις αὐτῷ). — 8 ימוט] A σφαλῇ, was Hi ungeschickt *decipietur* übersetzt. — 9 תמצא] sprechen O an erster Stelle als Nifal aus; Σ Hi ס כ wie MT. — 10 תשיתמו] VV wie alle Erklärer beziehen das Suffix auf die Feinde, wobei kein Sinn erreicht wird; es ist vielmehr der König; für die Singularbedeutung vgl. פנימו 11, 7 Gesen. Gramm. 22. Aufl. p. 235 Anm. Der Vers ist das Gegenstück zu 7ᵃ. Nun ist aber auch יי als Vocativ zu 10ᵃ zu ziehen. — 10 יבלעם] O συνταράξει αὐτούς.[1]) Sie lasen wohl nicht יבהלם, sondern da sie Jhvh als Subjekt ansahen, scheuten sie sich vor wörtlicher Uebersetzung; so auch Hi *praecipitabit eos*. — 12 יוכלו] O ergänzen στῆσαι (al. στῆναι). — 13ᵃ] Schon 18, 41 war die ähnliche Redensart ס unverständlich; hier übersetzt er ܬܣܝܡ ܐܢܘܢ ܡܫܠܡܢܐ eine Phrase, die ihm in den Zusammenhang zu passen schien, und bei der ihm die Bedeutung von כי Jes. 3, 24 vorschwebte. O A Hi buchstäblich *quoniam pones eos umerum*; richtig Σ ὅτι τάξεις αὐτοὺς ἀποστρόφους. — 13 במיתריך] O ἐν τοῖς περιλοίποις σου Σ τοῖς περιλειπομένοις σου (ἑδράσεις κατὰ πρόςωπον αὐτῶν) im Sinne von יתר 17, 14. Σ verstand dies umgekehrt wie 31, 20 von der Gott noch übrig gebliebenen und bei ihm verwahrten Strafe vgl. Hiob 20, 26. Hieraus erklärt sich

1) I II III κύριε ἐν ὀργῇ σου συνταράξεις αὐτούς dem Vorhergehenden konformirend, aber wohl ursprünglich.

auch ס ܘܐܬܡܨܝܪ. A Hi כ „Seile“. — 14 גבורתך] O Hi Plural, כ ס wie MT. —

22.

1 אילת] O *ἀντιλήψεως*, *Σ βοηθείας*, כ: תקוף = אֱיָלֻת V. 20, vgl. 88, 5. A Hi wie MT (*pro cervo matutino*). — 2 אלי אלי] O + *πρόςχες μοι* = חושה לי aus V. 20, s. aber zu V. 3. — 2ᵇ Die Konstruktion *longe a salute mea* [*sunt*] *verba rugitus mei* haben O A *Σ Θ* E S Hi כ. Die „Hülfe“ ist nach dem Parallelismus der „Helfer“ vgl. 42, 6. — 2 שׁאגתי] O *τῶν παραπτωμάτων μου.* ס (*et recessisti a salute mea propter verba*) *stultitiarum mearum* = שְׁגִאֹתַי. — 3 אקרא] O ergänzen *πρὸς σέ* ס ܐܡܪ. — 3 ולא דומיה לי] O *καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί*; andere Hdschftn. bei Bar Hebrâyâ Schol. ܘܠܐ ܣܟܠܘܬܐ ܗܘܐ ܠܝ = *καὶ οὐκ εἰς ἀφροσύνην μοι.* [So ein *ἄλλος* bei Field.] Dagegen „der Aegypter“ bei BH. ܘܠܐ ܬܬܦܢܐ ܠܘܬܝ = *καὶ οὐκ προςέχεις μοι.* Hierauf scheint auch ס zu führen ܘܠܐ ܬܦܢܐ ܠܝ. Der Araber bei Castle giebt dies ܦܢܐ V. 20 und 40, 10 durch نظر wieder, und ich vermuthe, dass *πρόςχες μοι* V. 2 in unseren Ausgaben der O auch noch eine Spur für ursprüngliches *προςέχεις μοι* V. 3 ist. Jetziges *ἄνοια* im dritten Verse war ursprünglich Variante für *τῶν παραπτωμάτων μου* V. 2. O setzten *προςέχεις* für דומיה durch den Parallelismus תענה veranlasst nach 48, 10. Das Wort war ihnen auch an den übrigen Stellen (39, 3; 62, 2; 65, 2) ebenso wie ס unbekannt. Die vorgeführte Ansicht hat gegenüber der Konjektur Fischer's *καὶ οὐκ ἔστιν ἄνεσίς μοι* das für sich, dass sie sich wenigstens auf einen, vielleicht auf zwei Zeugen (ס) berufen kann. *οἱ λοιποί* Hi כ *nec est silentium mihi.* — 4 O *Σ* verbinden falsch *ἐν ἁγίῳ* (*Σ ἁγίοις*) *κατοικεῖς.* Hi *et tu sancte, habitator, laus cet.* כ ס die sonst den Sinn missverstehen, haben die Abtheilung des MT. — 4 O *οἱ λοιποί* Hi ס תְּהִלַּת. כ wie MT. — 9 גל] O Hi ס als Perfektum *confugit* = גָּל. כ *laudet coram domino* setzt die Vokalisation des MT als inf. abs. voraus. — 10 גחי] O *ὁ ἐκσπάσας με* כ *qui prodire fecisti me* als Partizip von גחה. A *ὑπερπαλαίων μου** (danach Hi *propugnator meus*) vgl. Hiob 38, 8 *παλαίειν* für גיח nach gewöhnlichem chaldäischen

Sprachgebrauch. ܣ ܐܬܚܙܝܘ wie כיד 71, 6. — 10 מִבְּבַיִת O Hi ܟ מִבְּבֶטַח. ܟ wie MT. — 14 כִּי־לֹא כִּרִי] stellen ܟ ܐ weil so scheinbar passender, um. — 17 כִּי] ~ Hi. — 17 כְּלָבִים] O ܟ + πολλοί. A Σ Θ Hi ܟ wie MT. — 17 כַּאֲרִי] O ὤρυξαν, ܣ unabhängig davon ܒܙܥܘ. A ἐπέδησαν* (danach Hi *vinxerunt*); in zweiter Ausgabe ᾔσχυναν. Diese Uebersetzungen beweisen zunächst ein י am Ende, und als Verbum fasste das Wort jedenfalls auch Σ (ὡς ζητοῦντες δῆσαι*), wiewohl seiner Uebersetzung die Form mit י zu Grunde zu liegen scheint. Eine Spur dieser Auffassung findet sich selbst noch in der doppelten Uebersetzung bei ܟ: נכתין היך כאריא [Regia ~ היך כאריא] und nach der Massora (Ochla w Ochla 64, 10) hat כארי hier eine andere Bedeutung als Jes. 38, 13 [wo es nur heissen kann: „wie der Löwe“].[1]) O A Hi ܣ sprachen כָּאֲרוּ aus, das sie von כרה ableiteten und als plene geschrieben ansahen Ezech. 28, 24; 2. Sam. 11, 1; Hos. 10, 14 (vgl. Gesenius-Kautzsch p. 61. 159). A Σ Hi unterlegten diesem Worte die Bedeutung, die arabischem كار II bisweilen eignet; ᾔσχυναν findet in dem Worte (כָּאֲרוּ) syrisches ܟܐܪ vgl. كار IV. Hiernach ist die bei weitem älteste und am besten bezeugte Lesart כארו, denn die hebräischen Handschriften, deren älsteste bis 916 zurückgeht, zählen in ihrer Gesammtheit als ein Zeuge. (Vereinzeltes כרו und כארו in hebräischen Handschriften mag ganz unberücksichtigt bleiben s. Hupfeld.) Dies כארו = כָּרוּ wird zu verstehen sein von den klaffenden Wunden, die dem Dulder an Händen und Beinen geschlagen sind und die ihm wie Löcher entgegenstarren. Der Accusativ bezeichnet nicht den Erfolg des Grabens, sondern die Materie, an welcher jene Thätigkeit ausgeübt wird. — 18 אספר] O ἐξηρίθμησαν. Streiche das *v*. — 20 O sprachen aus und verbanden als Objekt תִּרְחַק אֱילוּתִי. — 20 אילותי] ܣ ܐܝܠܝ ܐܝܠܝ nach Matth. 27, 46; doch beruht die Verdoppelung vielleicht auf Korrektur und es ist ܐܝܠܝ zu lesen, vgl. Wright Apocryph. acts of the Apostles p. 498. — 22 ומקרני רמים] ܟ: „und von

---

1) Vgl. auch Massora mag. bei Rosenmüller p. 635.

Königen die stark sind ורמים כרימנא." Die letzten Worte deuten ein Schwanken zwischen der Aussprache רָמִים (so ס) und רֵמִים an. — 22 עֲנִיתָנִי] O τὴν ταπείνωσίν μου. Σ τὴν κάκωσίν μου* (ܠܡܟܝܟܘܬܝ und so ס ohne ܠ), als ob sie עֳנְיִי gelesen hätten. Doch sahen sie wohl die Textesform ungrammatisch für ein Substantiv an vgl. S. 416. A כ *exaudisti me.* Hi *exaudi me* als Perfektum consecutivum, das von seinem ו getrennt ist. — 25 עֱנוּת] O ס כ „Bitte". A τὴν πραότητα* (und danach Hi *modestiam*); dies 18, 36 bei A für ענוה. — 25 O ממני. A E Hi ס כ wie MT. — 25 O ובשועי. Hi ס כ wie MT. — 25 שָׁמֵעַ] O εἰςήκουσέν μου. ס ܫܡܥܢܝ ist Sinnesergänzung (אֵלָיו ziehen Alle zum Vorhergehenden). — 26 רב] O¹ + ἐξομολογήσομαί σοι. — 27 לבבכם] O αἱ καρδίαι αὐτῶν ס ܠܒܗܘܢ = לבבם, wobei O in der Uebersetzung sich vom griechischen Sprachgenius leiten liessen. Hi כ wie MT. — 29 ומושל] O ס richtig ergänzend καὶ αὐτὸς δεσπόζει. Hi כ wie MT. — 30 אכלו] ∼ כ [Regia סעודו]. Das Perfekt drücken aus O Hi, ס Futur. Lies אַךְ לוֹ יִשׁ'.[1]) — דשׁני] כ' ܡܥܠܢܐ für die das Essen nothwendiger zu sein schien als für fette. Das Mittelglied für diese Uebersetzung bildete eine Auffassung wie Ewalds דְּשֵׁנֵי. — 30 ונפשו] O E S Z ס ונפשי. Σ Θ Hi כ wie MT. Die Massora Ochla w Ochla 89, 15 bemerkt, dass in einigen Handschriften ונפשו hinten mit einem kleinen Waw geschrieben werde, was ebenfalls auf eine Variante ונפשי führt. — 30 לא] O A Hi ס *ipsi* im Sinne von לו und ebenso Σ οὗ ἡ ψυχὴ ζήσει und Θ καὶ ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ζῇ. Nur כ (*et anima scelerati non vivet*) als Negation. — 30 חיה] O A Σ Θ Hi ס כ[2]) (alle erhaltenen) als 3. Pers. fem. Perf. Kal. von חיי Gen. 3, 22 al. d. i. חָיְיָה oder nach Exod. 1, 16 חָיָה. — 31 זרע] O Θ זַרְעִי; das י fiel bei folgendem יעבדנו ab. Σ Hi ס כ wie MT, aber כ die Nacktheit fühlend *semen Abrahae.* — 31 ס übersetzt den ganzen Vers ܘܙܪܥܝ ܢܫܡܫܘܢܗ ܘܢܬܡܢܐ ܠܡܪܝܐ. יספר wurde als Piel ausgesprochen und לדור nach aramäischer Weise

---

1) Vgl. für dies und das folgende Theol. Studien und Kritiken 1880, S. 756 ff.

2) כ Regia יְחִיֵי aber Lagarde ייחי.

als Accusativ angesehen. — 31. 32 יבאו: לדור] O *γενεὰ ἡ ἐρχομένη*. Sie verstanden לדור als das Objekt, von dem erzählt werden sollte, und gaben es ungenau wieder, aber sie lasen richtig לְדוֹר יָבוֹא. Uebersetze: „erzählt werden wird vom Herrn dem kommenden Geschlecht“; für das ל in לאדני vgl. Gen. 26, 7. לְדוֹר kommt nicht vor. Eine Spur dieser Lesart und Versabtheilung findet sich noch bei כ, welcher doppelt übersetzt: ויחוון כח גבורתא דיי לדרא בתראה יתובון וגו׳ [Reg. ייחון]. A zieht לדור zu V. 32 (*εἰς γενεὰν ἐλεύσονται**). Hi *in generatione* wie MT. — 32 צדקתו] Hi צִדְקָתוֹ. O ס Singular; כ beides. — 32 עשה] O ס + *κύριος* (vgl. aber S. 421). A Σ Θ Hi כ wie MT.

23.

2 בנאות] O *εἰς τόπον* wie 79, 7 (Jer. 25, 30) für נוה. A *ἐν ὡραιότητι* wie 68, 13 für נוה. O und A vereinigt bei כ *in loco aprico in amoenitate*. Hi ס *in pascuis*. — 2 דשא] ס ܠܡܫܪܐ? (?). — 2 ירביצני] O schicken voraus *ἐκεῖ*. — 2 ינהלני] O Hi *enutrivit me*. Σ *ἐπιμέλησέ με**. כ ס *ducet me*. A *διαβαστάξεις με**, worin das dem hexaplarischen Syrer vorliegende ܢ zu streichen ist. Die verschiedenen Uebersetzungen drücken je eine Seite des in נהל liegenden Begriffes aus. — 4 בגיא] O *ἐν μέσῳ* = בְּגוֹא. — 5. 6 כוסי רויה: אך טוב] O S *καὶ τὸ ποτήριόν μου* [O *σου* s. aber Hier. bei Field] *μεθύσκον ὡς κράτιστον* und danach ס [leg. ܐܝܟ Hupf.] ܘܟܣܟ ܡܪܘܐ ܐܝܟ ܚܝܠܐ. *μεθύσκον* auch Σ E Hi und die Versabtheilung von O auch Σ. Hi כ wie MT. Die Uebersetzung *ὡς* setzt אך = ܐܝܟ s. S. 418. — 6 וחסד] ס ܢܪܕܦܘܢܢܝ ܘܡܣܟܢܘܬܟ, wovon das erste Wort zweite Uebersetzung für ירדפוני ist. Das Suffix ergänzen auch O. — 6 O Σ Hi ס כ (alle erhalt.) וְשַׁבְתִּי wie 27, 4. Allein dort ist der Infinit. als Objekt eines Verbum angezeigt, während man hier ein Tempus finitum erwartet, welches MT mit Recht durch seine Vokalisation als Perf. cons. ausdrückt. Die Verbindung שׁוב ב erklärt sich nach בוא ב Gen. 19, 8; 31, 33. שׁלח ב Lev. 16, 22 al. und beruht auf einer Prolepsis. Für die Bedeutung von שׁוב vgl. 9, 18. Das Haus Gottes ist das himmlische vgl. 11, 4; 16, 11; 17, 15; 27, 13.

24.

1 לדוד מזמור] stellen O Hi um; O + *τῆς μιᾶς σαββάτου* (O^1 *σαββάτων*) al. *τῶν σαββάτων*. (I ohne Zusatz.) A Σ ב wie MT. — 2 כי] ∼ O Σ Θ. — 4 נפשו] O Hi ס ב (alle) ketib. — 4 Ende O + *τῷ πλησίον αὐτοῦ* aus 15, 4 O. — 6 פניך יעקב] O *τὸ πρόςωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ*. ב *faciem Jacob*. ס *faciem tuam, deus Jacob*. A Σ E S Hi Vet. lat. und nach einem Scholion bei Field auch O wie MT. Demnach wird man in Obigem Korrekturen zu erblicken haben. — 10 סלה] ∼ O (*διάψαλμα* Cod. 17). —

25.

1 לדוד] O praem. *ψαλμός*. A Σ E S Hi ב wie MT. — 1 אשא] A Σ *παρα-*[Σ *προς-*] *πίπτω* (*τὴν ψυχήν μου*), was unverständlich ist. – 1. 2' אלהי] I II III zu V. 1. Hi ס ב wie MT. — 2 אבושה] O^1 + *εἰς τὸν αἰῶνα* aus 71, 1. — יעלצו] *καταγελάτωσαν*. Das hebr. Wort ist sonst *καυχᾶν* 5, 12 oder *ἀγαλλιᾶν*; trotzdem ist wohl nicht nach 2, 4; 59, 9 an ילעגו zu denken. — 3 ריקם] O Σ Hi *frustra* ס ܒܣܪܝܩܘܬܗܘܢ, wie es scheint mit Auffassung der Endung als Suffix, da ihm doch 7, 5 das Wort bekannt war. ב: וסריקיא = רֵיקָם. Beide stiessen sich an dem scheinbar vorausgesetzten Gedanken, dass es auch einen begründeten Abfall von Gott geben könne. Das Wort ist aber vielmehr nach 2, 1 dahin zu erklären, dass ihre Empörung von vorn herein eine aussichtslose genannt wird, vgl. 2. Sam. 1, 22. — 14 סוד יי' ג'] O S *κραταίωμα κύριος τῶν φοβ. αὐτ.* Daneben in II III als Duplette *καὶ τὸ ὄνομα κυρίου τῶν φοβ.* [III *ἐπικαλεσαμένων*] *αὐτ.* aus dem ersten korrumpirt. סוד verstanden O im Sinne von יסוד vgl. 55, 15. — 17 הרחיבו] O Θ S Hi ס *ἐπληθύνθησαν* [Vet. Lat. *dilatatae sunt* = *ἐπλατύνθησαν*]. A E *ὁμοίως τοῖς* O. Σ *πλατεῖαι* ב *dilatantur*; alles dies zeugt für MT. Die beliebte Konjektur הַרְחֵב ו hat gegen sich, dass man wohl sagen kann הרחיב לפלוני oder הרחיב את מקום [צעדי] פל', aber nicht הרחיב צרות פל', denn eine weite Enge giebt es nicht. Lies הרחיבו Cant. 6, 5, wobei צרות Subjekt, לבבי Objekt ist. 17^a ist die Begründung für 17^b wie 16^b für 16^a.

— 21 O ס ἄκακοι καὶ εὐθεῖς. A ἁπλοῦς καὶ εὐθής = תָּם וְיָשָׁר.
Σ Hi כ wie MT. — 22 ס: פְּדֵה. —

26.

1 לדוד] O[1] Hi praem. ψαλμός. — 6 בנקיון] O ἐν ἀθῴοις; ebenso 73, 13. — 7 לשׁמע] O als Kal; A Σ Hi כ wie MT; für ס vgl. Bar Heb. Schol. ܕܐܫܡܥ... ܘܠܡܐ ܕܠܡܐ ܡܪܥܐ ܕܠܡ ܡܛܠ ܘܠܫܘܕܥܘ ܫܒܚܐ ܕܠܡ. ܘܫܡܥܬ ܫܘܒ ܕܝܘܬܒܐ [?] ܠܬܫܡܫܬܗ ܐܡܪ. Für die Orthographie vgl. Jes. 24, 11; 29, 15; Am. 8, 4; 2. Sam. 19, 19. — 8 מעון] O εὐπρέπειαν logisch vermittelt durch Σ τὸ ἀνάκτορον. ס ܬܫܡܫܬܐ vgl. für die Bedeutung Michaelis bei Castelli. Uebrigens übersetzen O ס 68, 6 wörtlich. — 11 פדני] A E ἐλύτρωσάς με. — 12 אברך י״] O εὐλογήσω σε κύριε aber Vet. lat. *benedicam dominum*. —

27.

1 לדוד] O + πρὸ τοῦ χρισθῆναι. — 5 Σ בְּסֻכָּה. O A E Hi ס כ wie MT. — 6 ירום] O ὕψωσεν Σ ἐπῆρεν Hi *exaltabit* = יָרִים. A E ס כ wie MT. — 6 סביבותי ואזבחה] O ἐκύκλωσα καὶ ἔθυσα = סַבּוֹתִי וָאֶ׳. A Σ Hi ס כ wie MT. — 6 תרועה] ~ A Σ bei B H. Schol. O ἀλαλαγμοῦ. O[1] αἰνέσεως καὶ ἀλαλαγμοῦ. Codd. 184. 210 αἰνέσεως. Die mittlere Gruppe bietet eine Duplette, aber αἰνέσεως ס ܕܫܘܒܚܐ führt auf eine Variante תודה. כ: רעוה Hi *iubili*. — 8 בקשׁו פני] als Imperativ nur כ; alle übrigen als Präterit. Weiter hilft ס sich durch Streichung von folgendem אבקשׁ *et quaesivit facies mea faciem tuam domine*. Ebenso versteht Σ פני vom Antlitz des Dichters σὲ ἐζήτει τὸ πρόσωπόν μου, indem er לך aus dem Anfange des Verses wiederholt und es hier als Acc. auffasst. Ferner Hi *quaesivit vultus meus* und als Acc. A ἐζήτησαν πρόσωπά μου. O übersetzen den ganzen V. σοὶ εἶπεν ἡ καρδία μου ἐξεζήτησα τὸ πρόσωπόν σου, τὸ πρόσωπόν σου κύριε ζητήσω. Dagegen O[1] σοὶ εἶπεν ἡ καρδία μου κύριον ζητήσω· ἐξεζήτησέ σε τὸ πρόσωπόν μου· τὸ πρόσωπόν σου κύριε ζητήσω. Beide Recensionen sind korrumpirt. In der Recepta ist את פניך ··· אבקשׁ zwei Mal übersetzt und das mittlere Glied ausgefallen; bei O[1] ist κύριον ζητήσω Duplette; die ursprüngliche Gestalt kam dem

Sinne nach mit Σ überein. — 9 תט] O Hi mildernd *declines...a.* ס כ wie MT. — 9 הייח] O durch den Imperat., weil sie das Kausalverhältniss nicht erkannten. — 9 תטשני] O Hi ἐγκαταλίπῃς O[1] ἀποσκορακίσῃς und nachher ἐγκαταλίπῃς für ὑπερίδῃς. — 11 שררי] כ: תושבחי vgl. zu 5, 9. Σ ἀποτειχίζοντάς με (ebenso 54, 7; 59, 11) als Denom. von שור. E S παραπικραινόντων με = שררי = סררי (Hos. 9, 12) vgl. Hebr. und O ψ 68, 7. — 12 תתנני] Hi + *domine.* — 12 ויפח חמס] A S vgl. zu 10, 5. O καὶ ἐψεύσατο (= וַיְפַּח Hitz. wie A S) ἡ ἀδικία ἑαυτῇ (= לו als die beiden ersten Buchstaben von לולא). Mit Benutzung beider Hi *et apertum mendacium.* Σ wie MT (καὶ ἐκφέροντες* φυσήματα ἄδικα) und verallgemeinernd כ: ומללי חטופא; endlich ס ܦܘܩܐ ܡܠܠܐ (ebenfalls וַיָּפַח). — 13 לולא] ~ O (vgl. aber V. 12). Hi ס *ego autem.* A Σ S כ εἰ μή. —

28.

1 לדוד] O[1] praem. ψαλμός. — 1 ונמשלתי] ס ܘܐܬܡܬܠܬ vgl. für die Bedeutung Michael. bei Cast. — 2 שמע] O[1] Hi + *domine* vgl. S. 421. — 3 תמשכני] O συνελκύσῃς ... τὴν ψυχήν μου [O[1] με]. Hi *tradas me* ס ܬܫܠܡܢܝ den Tropus mildernd. — 3 און] O + μὴ συναπολέσῃς με aus 26, 9 O. — 4 כמעשה] O A כ Plural (O כ auch für פעלם). Hi Sing. ס lässt die zwei Glieder von hier bis zum Ende des V. als Synonyma aus. — 5 פעלת] A Sing. (כ *legem*) O Σ Hi ס wie MT. — 5 מעשה] O Σ E כ Plur. A Hi ס wie MT. — 5 יהרסם ג׳] O Hi *detrues eos et non aedificabis* nach V. 4. ס כ wie MT. — 7 ויעלז ג׳] E [καὶ] ἐκρατύνθη κτέ = וַיַּחֲלֵץ in intransitiver Bedeutung. O καὶ ἀνέθαλεν [so auch Θ] ἡ σάρξ μου καὶ ἐκ θελήματός μου ἐξομολογήσομαι αὐτῷ. Danach theilweise, aber mit Berücksichtigung des MT *et germinavit* (ܘܢܥܐ) *caro mea et in cantico* [*et in cantico meo* auch Σ Hi = ובשירי?] *laudabo eum.* O gehen zurück auf eine Vorlage וַיַּחֲלֵץ בְּשָׂרִי ולבי אהודנו, vgl. Jes. 66, 14 (Hitz.). Für die Konstruktion und Uebersetzung von לבי vgl. ψ. 3, 5 und Exod. 36, 2 אשר נשאו לבו τοὺς ἑκουσίως βουλομένους. — 8 למו] O ס לעמו 29, 11. Hi (*fortitudo*) *mea* Θ ἡμῶν (= לָנוּ?). A E S כ αὐτῶν. —

29.

1 לדוד] O + ἐξοδίου [= עֲצֶרֶת O¹ ἐξόδου] σκηνῆς. — 1ᵃ O ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὶ θεοῦ ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν Duplette. Aehnlich כ כתי מלאכיא בני אלים. Hi ס *filios arietum* E *filios fortium* S κρατειλων [?]. — 2 בהדרת קדש] Oס ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ; ebenso 96, 9 = בחדרת. AΣ EHiכ *in decore sancto* und ebenso S umschreibend ἐν ὑπερηρμένῃ ἁγιότητι. — 6 וירקידם] O καὶ λεπτυνεῖ αὐτάς = וידיקם mit Beziehung auf Exod. 32, 20 (?). Hi *et disperget eas* AΣ Eס [Ambros] כ wie MT. — 6 ושריון] O καὶ ὁ ἠγαπημένος = וישרין vgl. Deut. 32, 15; 33, 5. 26; Jes. 44, 2 Hebr. und O. ס ܣܢܝܪ vgl. Deut. 3, 9. כ וטור מסרי פירי (?). AES καὶ Σαριών. ΣHi *et Sarion.* — 8 קדש] כ: דרקם vgl. Gen. 14, 7 al. — 9 יחולל] ס ܢܬܩܢ wie יחיל. OΘ καταρτιζομένου (?) Σ πληθύνοντος vgl. aber Field. AEHiכ *obstetricans.* — 9 אילות] Σ πεδία vgl. zu 42, 2. ס Nestor. ܐܝܠܬܐ [= *cervas*] Jacobit. ܐܝܠܐ ܘܥܦܪ̈ܐ ܐܝܠܬܐ Bar H. OAEHiכ *cervis.* — 9 ויחשף] ס ܘܡܣܚܐ im Sinne von סחה Ez. 26, 4 Pesch. כ [חיוות חורשא] ומזליח wie Jes. 30, 14. A ἀνασύρει = O ἀποκαλύψει (Hesych.) ΣHi γυμνοῦντος. — 10 ישב] OS als Futur; Hi Präsens; AΣכ Präterit. ס *reduxit* = יָשֵׁב nach Gen. 8, 3. — 10 וישב] OAΣHi Futur, סכ Präterit. —

30.

1 מזמור] O praem. εἰς τὸ τέλος (∾ O¹). — 4 מיורדי] OΘס Ketib; AΣHiכ Keri. — 6 רגע] O ὀργή ס ܪܘܓܙܐ. Beide indentificirten das Wort mit גערה (O auch 35, 20; für ס vgl. 106, 9) A ἀθροισμός. Derselbe 35, 20 ἀθρόα γῆς für רגעי ארץ und 6, 11 ἀθρόως für רגע im Sinne von *subito* und 30, 6 *momentum* (so Hi) s. Schleusner, vgl. Σ ἐπ' ὀλιγοστόν כ: שעתא. E συντέλεια nach vorausgesetzter Grundbedeutung „zusammenziehen Hiob 7, 5, zusammenfassen", aber auch wohl im Sinne von *momentum.* Vgl. 35, 20. — 7 בשלוי] AS nach der Ueberlieferung ἐν εὐθηνίᾳ ohne μου. OΣHiסכ wie MT. — 8 להררי] O τῷ κάλλει μου und davon unabhängig ס *gloriae meae* = לַהֲדָרִי. כ [*du hast dich*

gestellt 2. Chron. 18, 34] לְחַרְרֵי עָז. A Σ S Hi wie MT (Σ τῷ προπάτορί μου nach Jes. 51, 1). — 8 הייתי נבהל] zieht Σ zu V. 9: ἐν τοῖς κακοῖς γενόμενος ἔλεγον· πρὸς σὲ κτέ. — 11 O שָׁמַע י״י וְחָנַנִי. A Θ Hi ס כ wie MT. — 11 היה] O ἐγενήθη. Σ ἐγένου = הָיָה. A E S Hi ס כ wie MT. Die Vokalisation als Perfekt bei allen drei Verben ist die richtige; der Vers enthält die von Hitzig vermisste ausdrückliche Angabe, dass Jhvh. den Dichter erhört habe. — 13 כבוד] כ *inclyti* und das Verb im Plural. O ἡ δόξα μου und weiter καὶ οὐ μὴ κατανυγῶ; beides verdeutlichend. Noch ungenauer ס *propterea cantabo tibi gloriam nec tacebo*, A Σ Θ Hi wie MT.

31.

1 לדוד] O + ἐκστάσεως [∼I] s. darüber das Schol. bei Field. — 2 פלטני] O + καὶ ἐξελοῦ με [∼I] = והצילני aus 71, 2. — 3 לצור מעוז] E στερεὸν κατοικτήριον = לצ״ מעון wie 71, 3. — 7 שׂנאתי] O Hi ס [Bar H.] כ (alle) *odisti*; richtig, vgl. Hitzig. — 8 ידעת ב׳] O[1] ἔσωσας ἐκ τῶν ἀναγκῶν τὴν ψυχήν μου wie Prov. 12, 10 οἰκτείρει für ידע (Schleusner). — 9 הסגרתני] Σ ἐξέκλινας, so auch O Jes. 9, 19 für גזר. — 11 בעוני] O ס ἐν πτωχείᾳ = בְּעָנְיִי durch den Parall. gefordert. Σ διὰ τὴν κάκωσίν μου wie V. 8 = בְּעָנְיִי. A Θ Hi כ wie MT. — 14 מגור] A συστροφῆς Σ Hi ἀθροισμόν O παροικούντων wie 55, 16. כ: רתיתא. — 16 בידך] O A Σ ס Plur. Hi כ wie MT. — 16 עתתי] O οἱ κλῆροί μου lies nach Vet. Lat. οἱ καιροί μου. — 17 ידמו] A Σ Hi σιωπησάτωσαν. O καταχθείησαν ס *descendant* = יֵרְדוּ (?). כ hat beides neben einander *taceant et descendant*. — 19 עתק] A etymologisirend μέταρσιν* Hiob 14, 18. E Hi *vetera* nach עתיק 1. Chron. 4, 22. O ס verallgemeinernd ἀνομίαν *mendacium*. כ *blasphemias*. — 20 מה רב] O erweiternd ὡς πολὺ τὸ πλῆθος. — 21 פניך] כ *tempore furoris tui* nach 34, 17. — 21 מרכסי] O ἀπὸ ταραχῆς ס ܒܠܘܫܝܐ? ܥܠ im Sinne von רֹגֶז (Schleusner vergleicht قمص *huc et illuc commotus et perturbatus fuit*). Σ ἀπὸ παραδειγματισμοῦ vgl. bei O Jer. 13, 22 παραδειγματίζω = חמס. כ: מגידודי nach Jes. 40, 4; so auch A ἀπὸ τραχυτήτων Hi *a duritie*. — 22 לי] ∾ O. E ὅσιον αὐτοῦ ἐμοί = חַסְדוֹ. A Σ

Θ Hi כ wie MT. — 23 נגרזתי] O Hi כ haben hier in der Uebersetzung ein anderes Wort als 88, 6 für נגזרתי, lasen also wohl wie MT. *Σ* ס an beiden Stellen dasselbe (*ἐξεκόπην* — *perii*), sie lasen also wohl mit 14 hebr. Codd. נגזרתי. — 24 על יתר] ziehen O Hi zum Folgenden: *his qui satis operantur.* כ *magnatibus qui operantur superbiam* nach Gen. 49, 3. ס *sceleratis facinora eorum.* Alle stiessen sich an der Konstruktion mit dem Acc. —

32.

2 נשוי] S *οὐ ἐπελήσθη* = נָשׁוּי. — 2 ברוחו] O *ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.* Allein nach Hi bei Field und Cod. 264 gehört diese Uebersetzung *Σ* an, der auch Kohel 7, 9 ברוחך frei mit *διὰ λόγων σου* übersetzt. O A *Θ* E S Hi ס כ *in spiritu ejus.* — 3 החרשתי] *Θ* *ἐκοπίασα* falsch nach 1. Sam. 23, 9. — 3 בלו] *Θ* *ἐπλανήθη*, so Complut. Dan. 7, 25 *πλανήσει* für יבלא. Er verstand בלה = ܦܠܚ = בהל vgl. 6, 3. — 4 ידך] Hi + סלה. — 4 לשדי] כ: רוסבי. O A *Σ* *Θ* E Hi לְשָׁדִי. O *ἐστράφην εἰς ταλειπωρίαν*, indem sie vermeintliche Participialkonstruktion auflösten und das Suffix im Verbum ausdrückten. Aehnlich *Σ* *μετεστράφη μοι εἰς διαφθοράν.* *Θ* *ἐστράφη εἰς ταλειπωρίαν εἰς τὰ ὀπίσω.* Field meint, *εἰς ταλειπωρίαν* sei zu streichen, allein dies entspricht dem לשדי und *ἐστράφη... εἰς τὰ ὀπίσω* ist Uebersetzung für נהפך. *εἰς ταλειπωρίαν* ohne *μου* auch E. Hi *versatus sum in miseria mea* schliesst sich an O, drückt aber das Suffix noch zum zweiten Mal aus. A *εἰς προνομήν μου*, dieselbe Uebersetzung wie 12, 6 al. S *ἐστράφη ἡ ἁμαρτία ὡς θήλασμά μου* mit willkürlicher Ergänzung des Subjekts, und ס *versatus est in pectore meo* (ܨܡܝܢ) [*dolor*] = לְשָׁדַי. — 4 בחרבוני קיץ] O *ἐν τῷ ἐμπαγῆναι* [O[1] + *μοι*] *ἄκανθαν* = קוץ (A *Σ* *Θ* E S Hi כ קיץ). Das Verb verstanden O nach חָרַב = خرب, eine Bedeutung, welche durch die Dornen nahe gelegt war. Der Form nach wurde בחרבוני für ein Verbalsubstantiv [mit Suffix] angesehen; ähnlich E *ἐν τῷ ἐρημωθῆναι ὀπώραν* und mit etwas anderer Auffassung Hi *cum exardesceret messis.* A *ἐν ἐρημώσει θερείᾳ.* *Σ* *ὡς καῦσος θερινόν.* כ: היך שרבא דקיטא. Alle diese lasen בחרבוני mit Jod compaginis. Als Suffix

Θ ἐν ἐρημίᾳ μου. S *ὡς καύσωνες καύματος πολλοῦ* wie MT. Ob Σ S כ כְּחרֵי lasen, ist nicht sicher. ס (*versatus est in pectore meo*) *dolor ad interficiendum me* giebt die Uebertragung der O dem Sinne nach wieder. — 4 סלה] ~ O¹. — 5 O A עָלַי. Σ Hi ס כ wie MT. — 5 פְּשָׁעַי] O A Hi Sing., Σ ס כ Plur. — 5 חטאתי] O *τῆς καρδίας μου*, lies nach Codd. 184. 188. Theodoret *ἁμαρτίας*. — 5 סלה] ~ O¹ Hi (adest O כ). — 7 ס סֵתֶר. — 7 'רני ג] O *τὸ ἀγαλλίαμά μου* (רִנִּי) *λύτρωσαί με ἀπὸ τῶν κυκλωσάντων με* vgl. S. 416. רִנִּי auch A Hi (*laus mea salvans, circumdabis me*). כ: ביעת שׁזבותא wie MT. — 8 איעצה] O *ἐπιστηριῶ* = אִיעָצָה vgl. Prov. 16, 30 O. So auch ס verallgemeinernd ܐܬܠܨܐ, eine unmögliche Orthographie. A Σ Hi wie MT. כ beides nebeneinander *consulam tibi et dirigam in te.* — 9 עדיו] O Hi *maxillas eorum* = עֶדְיוֹ vgl. Ew. ס *inde a iuventute eorum* 103, 5. A Σ כ *ornamentum.* —

33.

1 Anfang O E S + *τῷ Δαυίδ.* O¹ *ψαλμός τῷ Δαυὶδ ἀνεπίγραφος παρ' Ἑβραίοις καὶ παρὰ τοῖς τρισὶν* und bei Hi כ. — 7 כנד] O כ *ὡσεὶ ἀσκόν.* Σ Hi ס *ὡς ἐν ἀσκῷ* = כְּנֹ[א]ד, so auch A *ὡς χύμα* nach ﻧﺪ *aqua e terra emanans,* denn נֵד ist bei ihm Jos. 3, 13 *σωρός.* E *ὡς σωρόν* wie MT. — 9 ס: וַיַּעֲמֵד. — 10 Ende O + *καὶ ἀθετεῖ βουλὰς ἀρχόντων,* alte Duplette zu *ἀθετεῖ δὲ λογισμοὺς λαῶν,* das Cod. 184 fehlt (vgl. S. ... *λογισμοὺς ἀρχόντων*). — 15 יחד] O *κατὰ μόνας* = יָחִד. Σ *κατὰ μόνας ἑκάστην* doppelte Uebersetzung wie V. 19 *καὶ διασῶσαι αὐτοὺς καὶ διατρέφειν* für ולחיותם. A Hi ס כ *pariter.* — 17 O כ יְמַלֵּט. Σ S Hi ס wie MT. —

34.

1 אבימלך] S bei Bar H. עכיש nach 1. Sam. 11, 21 geändert. — 3 תתהלל] O Hi ס als Passiv nach aram. Sprachgebrauch. — 6ᵃ O A Hi ס lasen den Imperat. und ופניכם (hierfür fehlt A). כ wie MT. — 18 צעקו] O ס כ + *οἱ δίκαιοι,* Hi wie MT. — 22 'תמותת ג] O ס כ *mors peccatorum pessima* = תְּמוּתַת. Hi wie MT. — 23 O Hi ס *redimet* = פָּדָה als Perf. proph. כ wie MT. —

35.

1 לדוד] O[1] praem. ψαλμός. — 1 יריבי] O ungenau τοὺς ἀδικοῦντάς με. ס korrigirt ריבי. — 3 וסגר] halten alle VV gegen MT für einen Imperat., den sie zu 3ᵇ ziehen. O καὶ σύγκλεισον, Α Σ Θ Ε καὶ περίφραξον. Hi et praeoccupa. כ mit doppelter Uebersetzung וזמן [so lies] חיקא ורוק. ס konjekturirt ܘܐܬܦܪܣ, also etwa ויעורר 2. Sam. 23, 18, dem Sinne nach nicht unpassend, wenn nur die Schriftzüge nicht allzuabweichend wären. — 7 חפרו] O ὠνείδισαν (τὴν ψυχήν μου), indem sie dem Kal die Bedeutung des Hifil gaben. — 12טובה] O cod. 114 + καὶ μῖσος ἀντὶ τῆς ἀγαπήσεώς μου aus 109, 5. — 12 שׁכול] Σ ἀντεστραμμένα = שׂכל = סֶכֶל. — 13 בחלותם] O ἐν τῷ αὐτοὺς παρενοχλεῖν μοι, Θ Ε ἐν τῷ αὐτοὺς παρενοχλεῖσθαι, Hi cum infirmarer ab eis. Α Σ ס כ ἐν ἀρρωστίᾳ [Σ Plur.] αὐτῶν. — 14 לי] O לנו. — 14 כאבל אם] O ס lassen אם aus und punktiren כְּאָבֵל. A ὡς πένθος μητρός* und Hi dies umschreibend quasi lugens mater = כְּאָבֵל אֵם. כ quasi lugens de matre wie MT und so Σ, nur dass er אם mit Rücksicht auf 14ᵃ durch ὁμομήτριον wiedergiebt. — 15 ובצלעי] O καὶ κατ' ἐμοῦ (צלע = Seite). — 15 נכים] Σ Hi percutientes. כ improbi qui conterunt me verbis suis. O ס (vgl. S. 423) μάστιγες. Alle lasen wie MT. — 15 קרעו] O διεσχίσθησαν als Pual. — 16 בחנפי לעגי מעוג]. Nach Ochla w Ochla 64, 36 hat מעוג hier eine andere Bedeutung als 1. Reg. 17, 12. ס in superbia sua et in derisione sua (ܒܫܘܒܗܪܗܘܢ ܘܒܡܓܚܟܢܘܬܗܘܢ), כ et verbis blanditiarum et superbi et derisores (ומגיחכניא). Σ ἐν ὑποκρίσει φθέγμασι πεπλασμένοις und danach Hi in simulatione verborum fictorum. Verba ficta erklären sich nach 80, 12 καταλαλεῖν für לעג, und für ein dem Sinne nach von לעג verschiedenes מעוג bleibt kein Raum. Ob aber Σ ס כ wirklich anders lasen als wir oder nur deuteten, lässt sich nicht entscheiden. O ἐπείρασάν με[1]) ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν. Diese Uebersetzung deutet auch für den hebräischen Text zwei Worte desselben Stammes an vgl. 58, 6; 118, 11 al. Sie lasen בְּחַנְנִי לָעֲגוּ לַעַג. Allein für בחן lässt sich die Be-

1) Auf ἐπείρασάν με geht zurück Hebr. 11, 37.

deutung *tentare* = quälen (vgl. *morbo tentare*) nicht nachweisen, und diese allein würde hier passen. So bleibt Nichts übrig als die gemischte Lesart בְּחַנְפֵי לַעֲגֵי לַעַג herzustellen. — 20 לא] O ἐμοὶ μέν = לִי, entstanden aus לו, das ungenau für לא geschrieben war. — 20[b] O καὶ ἐπ' ὀργῇ δόλους κατελογίζοντο. Cod. 184 und Syr. Hexap. unter Asteriscus setzen hinter ὀργῇ ein γῆς ἐλάλουν. In der Vorlage der O fehlte ארץ דברי. Ferner lasen sie רגע und verstanden dies wie 30, 6. So ohne Jod auch E καὶ ἐπὶ συντελείᾳ γῆς, vgl. 30, 6 und Σ ἀλλὰ περὶ συναρπαγῆς ἐν τῇ γῇ (Hi *sed in rapina terrae*) im Sinne von ὀργή der O (?). Ueber A καὶ ἐπὶ ἀθρόα γῆς vgl. 30, 6. Die unverständliche Uebersetzung bezeugt den MT. ס ܡܟܝܟܐ wird mit Pluralpunkten zu versehen sein (aber Bar H. Schol. Singular). כ mit doppelter Uebersetzung *et contra iustos terrae qui quiescunt in mundo illo* las wie MT. — 25 האח] O Hi zwei Mal. ס כ wie MT.

36.

2[a]] O φησὶν ὁ παράνομος τοῦ ἁμαρτάνειν = לְרַשֵּׁעַ. — 2 לבי] O Hi ס לבו. Σ כ wie MT (כ Reg. לבו). — 8 מה יקר] O ὡς ἐπλήθυνας wie Prov. 17, 27 μακρόθυμος für יקר רוח. —

37.

3 ורעה ג'] O[1] καὶ ποιμανθήσῃ ἐπὶ τῷ πλούτῳ αὐτῆς wobei sie אמונה von dem gesicherten Bestande, der Habe des Landes verstanden und an 23, 1 dachten. Aehnlich ist πλοῦτος frei verwandt für שאנן Jes. 31, 18. Das Suffix wurde wie oft ergänzt vgl. S. 415. — 5 גול] O (anders als 22, 9) ἀποκάλυψον (πρὸς). כ (קדם) גלי. Sie leiteten das Wort fälschlich von גלה ab (גַּל). ס räth *dirige coram*. A Σ Hi *volve*. — 7 דום] O ὑποτάγηθι verallgemeinernd, wie 62, 6. — 14 דרך] O τῇ καρδίᾳ = לב und so 18 hebr. Hdschr. aus 7, 11. Hi *rectos corde in via* hat beide Lesarten neben einander. — 18 ימי] O τὰς ὁδούς, aber Codd. 55 (eine der besten Handschriften), 156 ἡμέρας. — 20 כיקר כרים] ס ܐܝܟ ܝܩܪܐ. Diese Uebersetzung erklärt sich aus einer Verkürzung von כ *sicut gloria vervecum qui primum inpinguantur* (מתפטמין) *et*

postremo mactantur. So auch A ὡς τιμὴ ἀρνῶν.* Von Σ ist nur erhalten ὡς μονοκέρωτες* und danach Hi *gloriantes ut monocerotes* = כרים Hiob 39, 9, wobei כיקר als Infinitiv angesehen wurde und der Uebersetzer sich an der doppelten Vergleichungspartikel nicht stiess. O sahen beide Worte für Infinitive an ἅμα τῷ δοξασθῆναι αὐτοὺς καὶ ὑψωθῆναι = כרום. — 20 בעשן] O Hi ܘ: "כע. כ wie MT. — 22 מברכיו und מקלליו] O und Nestor. bei BH. als Piel vgl. Gen. 12, 3. A Σ Hi כ wie MT. — 23 ויחפץ] O[1] + σφόδρα = מאד aus 112, 1. — 27 לעולם] O εἰς αἰῶνα αἰῶνος wie לעד V. 29. — 28 לעולם נשמרו] O εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται. ἄμωμοι ἐκδικηθήσονται. Für ἄμωμοι haben O[1] richtig ἄνομοι δὲ für ἐκδικηθ· — ἐκδιωχθήσονται. Die Uebersetzung ist eine Duplette; die erste giebt den MT wieder, die zweite = עַוָּלִים נשמדו. So ist zu lesen, vgl. Riehm. Hi ܘ כ wie MT. — 35 כאזרח רענן] O ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου und so ܘ bei Aphraates ܐܝܟ ܐܪܙܐ ܕܠܒܢܢ, während Ausgaben und Handschriften ܐܝܟ ܐܬܟܢܐ ܕܠܒܢܢ haben. Die Vorlage jener Uebersetzung war כְּאֶרֶז הַלְּבָנוֹן. Die Gründe, welche dieser Lesart den Vorzug geben s. bei Hitzig. A Σ S Hi כ wie MT. — 36 ויעבר] O Hi ܘ *et transivi.* Σ כ wie MT. — 36 נמצא] O + ὁ τόπος αὐτοῦ aus V. 10. — 40 ויפלטם] ∼ Hi. — 40 ויושיעם] ∼ Hi. —

38.

להזכיר] כ doppelt übersetzend: *fasciculum thuris commemoratio bona de Israele.* Bei dem ersten dachte man an die אזכרה. Hiernach erklärt sich O εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου nach Levit 24, 7. 8. — 3 ותנחת] O καὶ ἐστήριξας = וַתְּנַחֵת. — 4 חטאתי] O Σ ܘ Plur. Hi כ Sing. — 9 נפוגתי] O ἐκακώθην (Vet. Lat. *incurvatus sum*) ܘ *commotus sum* aus dem Zusammenhang gerathen. A ἐξένηψα* danach Hi *evigilavi* (77, 3 *quiescit*). So A auch Gen. 45, 26 und der Uebersetzer der Threni 2, 18; 3, 49. Worauf diese Uebersetzung beruht, weiss ich nicht anzugeben. Σ ὠλιγοψύχησα. Bei כ lies פְּנִית, vgl. 77, 3. — 10 אדני] O καὶ lies nach O[1] κύριε. — 12 נגעי יעמדו] O ἤγγισαν καὶ ἔστησαν = נָגְעוּ וְעָמְדוּ. — 12 נגעי] Hi (*contra*) *lepram meam* nach V. 6 vgl. mit

Levit 13, 3. — 13 דברי] Σ *ῥήματα** = דִּבְרֵי (als Objekt zu יהגו). — 14 יפתח פיו] Hi ס *non aperiebam os meum* nach 39, 10. O כ wie MT. — 17 לי] O + *οἱ ἐχθροί μου* aus 35, 19. — 19 אדאג] ס *et mundabor*. Das in den Psalmen nicht weiter vorkommende Wort wurde nach 32, 5 falsch gerathen, wobei der Anklang von ܕܟܐ mitbestimmend war. — 20 חיים] ס ܚܝܘ, das hinter עצמו gestellt ist. Wenn man nicht ܚܢܝܢܐ herzustellen hat, so konjekturirte er חוֹזִים und verstand dies nach ב ראה 22, 18. — 20 אצמו] O + *ὑπὲρ ἐμὲ*, Sinnergänzung nach V. 5. — 21 Ende] Syr. Hexapl. und O codd. 39. 55 im Text, 13 am Rande, und Theodoret im Kommentar (bei Field) haben folgenden Zusatz: *καὶ ἀπέρριψάν με* (*με* ∾ Syr. Hexapl. 13) *τὸν ἀγαπητὸν ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυγμένον* (*ἐβδελυγ*. 55 unter Asteriscus). Vgl. Bar H. Schol. ܘܫܕܝܘܢܝ ܡܢ ܝܚܝܕܝܐ ܗܘܠܢܐ ܡܣܝܒ ܗܘܐ ܡܬܟܬܒܢܐ [21ᵇ] ܗܢܐ „ܘܫܕܝܘ ܠܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܡܝܬܐ ܕܢܒܝܐ.“ ܠܐ ܕܝܢ ܡܫܝܚ ܡܫܝܚܝܐ ܐܦ ܠܐ ܡܬܪܓܡܢܐ. ܡܬܬܘܕܝܐ ܕܝܢ ܐܠܐ ܗܘܢܐ „ܘܫܕܝܘ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ ܐܝܟ ܡܝܬܐ ܕܢܒܝܐ ܘܫܕܘ ܡܫܝܚ.“ ܡܫܝܚܐ ܠܗܘ ܐܦ ܠܐ „ܫܕܘ ܡܫܝܚ.“

Worauf die beiden letzten Worte zurückgehen, weiss ich nicht anzugeben (Zusatz nach Joh. 19, 34?); die übrigen entsprechen hebräischem הִשְׁלִיכוּנִי יָחִיד כְּפֶגֶר נִתְעָב. Für *ἀγαπητός* = יחיד vgl. Gen. 22, 2; 12, 16; Jud. 11, 34; Jer. 6, 26; Am. 8, 10; Zach. 12, 10. Diese Bedeutung wurde vermittelt durch *μονογενής*. Da jener Satz im a. T. nicht vorkommt und nicht ersichtlich ist, woher die griechischen Worte sonst stammen sollten, so ist er als ursprünglich anzusehen. Die Worte eignen sich ebensosehr für einen Aussätzigen, vgl. zu V. 12, wie sie einen treffenden Gegensatz zu V. 22 bilden. Dass O sie missverstanden haben, ist kein Beweis gegen ihre Ursprünglichkeit. Das Ausfallen in den meisten Handschriften der O erklärt sich aus Korrektur nach dem MT. —

39.

1 לידיתון] O A Σ Θ Hi Ketib, כ (*pro custodia sanctuarii ex ore Iduthun* nach 1. Chron. 16, 38) Keri. — 2 דרכי] כס

Sing. O ΣHi Plur. — 2 אַשְׁמוּרָה 2°] O ἐθέμην. Dies auch 1. Sam. 9, 24 für שָׁמֻר. A ΣHi ס כ *custodiam*. — 2 מחסום] ס konjekturirt מַחְסֹם, aber seiner Vorlage fehlte das ו. — 2 בעודי] O ἐν τῷ συστῆναι nicht = בעמד, sondern freie Uebersetzung wie 37, 10 καὶ οὐ μὴ εὕρῃς für ואיננו. — 3 דומיה] O ἐταπεινώθην vermittelt durch 62, 2 ὑποταγήσεται. Durch ein Verb lösen auch כ ס das Wort auf. — 3 נעכר] O ἀνεκαινίσθη mit besonderer Färbung. A ΣHi ס כ *conturbatus est*. — 5 מה חדל אני] ס ܡܟܝܠ ܦܣܩ ܐܢܐ und nun auch V. 6 ebenso ܦܣܩܬ für חלדי, während er 17, 14; 89, 48 ܥܠܡܐ für חלד setzt. Er konjekturirte also V. 6 חדלי und verstand dies nach خذل *remansit*. כ *quando desinam* (אפסוק wie 36, 4) *de terra* wie Deuter. 15, 11. O τί ὑστερῶ ἐγώ danach Hi *quid mihi desit*. — 6 וחלדי] O καὶ ὑπόστασίς μου (so auch 89, 48), was dem Sinne nach von ζωή Hiob 11, 17 kaum verschieden ist. So auch ΣHi *vita*, eigentlich die Lebens**dauer**. Der Begriff der Dauer ist dann aber so sehr verblasst, dass Rabbi Salomon bei Buxtorf 755 sagt חלד *vocatur terra quia senescit et fit rubiginosa* (חלודה). Daher übersetzt כ 17, 14 ארעא, 89, 48 עפרא und nach nahe liegender Gedankenkombination 39, 6 וגושמי. A καὶ κατάδυσίς μου (17, 14). Er versteht dies hier wohl vom Hinabsteigen zur Unterwelt, welches in kurzer Zeit erfolgt. — 7 Ende] O + διάψαλμα (∼ O[1]). — 8 מה קויתי אדני] O τίς ἡ ὑπομονή μου; οὐχὶ ὁ κύριος; das Verbum wurde durch ein Substantiv wiedergegeben, aber οὐχὶ ist = אַל als Frage wie 1. Sam. 27, 10. Nun fehlt אל bei O V. 9 (ὄνειδος ἄφρονι ἔδωκάς με), also war es in ihrer Vorlage an eine falsche Stelle gerathen. — 8 תוחלתי] O ὑπόστασίς μου vgl. Hebr. 11, 1. — 8 Ende] O + διάψαλμα (∼ O[1] I II III). — 12 ותמס] A καὶ ἔθηκας.* Allein es ist nicht wahrscheinlich. dass A eine solche Verallgemeinerung hätte eintreten lassen sollen; nach 6, 7 wird er vielmehr ἔτηξας geschrieben haben. obgleich Hi (*posuisti*) die Korruption schon vorfand. — 12 כעש] ס ܐܝܟ ܩܫܐ = כקש [Dathe] vgl. Jes. 5, 24; 40, 24; Joel 2, 5 ס. — 12 הבל] O + ταράσσεται (∼ O[1]) aus V. 7. — 13 עמך] O ἐν τῇ γῇ (O[1] παρὰ σοί). — 14 השע ממני] ס *salva me*; er konjekturirte הֹשִׁיעֵנִי. —

40.

5 שׁם] O ס שָׁם. Hi כ wie MT. — 6 אלינו] ∼ O. — 7 אזנים] O σῶμα Cod. 39 ὠτία. 142. 156. 292 marg ὦτα. σῶμα entstand durch Ankleben von σ aus ἠθέλησας [Hitzig]. A Σ Θ E S Hi ס כ wie MT. — 8 במגלת] O ἐν κεφαλίδι von ס falsch übersetzt ܦܘܡܐ. — 11 צדקתך] O τὴν δικ. μου (O¹ σου). — 16 ישׁמו] O κομισάσθωσαν = ישׁיבו vgl. 70, 4. A Hi ס כ wie MT. — 17 כל] ∼ Hi. — 18 Hi כ: וּמְפַלְטִי. ס wie MT. —

41.

2 דל] O + καὶ πένητα aus 72, 13. — 3 יאשׁר] O ס כ καὶ μακαρίσαι αὐτόν = וְאִשְּׁר vgl. das Keri. Hi *et beatus erit*, worin nicht ersichtlich, ob *et* ergänzt ist oder dem Keri entspricht. Σ ohne καί (μακαριστὸς ἔσται). — 3 תתנהו] O Σ Hi ס *tradat* den vorhergehenden Verben gleich gemacht. כ wie MT. — 3 בנפשׁ] O εἰς χεῖρας dem Sinne nach. — 3 איביו] O A אֹיְבוֹ. O¹ Σ Hi ס כ wie MT. — 7 לבו] ziehen O Σ falsch zu 7ᵃ. — 9 יצוק] O κατέθεντο. Hi *infundebant*. ס *meditabantur* = יצקו. כ *infundet* = יציק. A Σ E wie MT (Particip). — 9 בו] O בִּי. — 9ᵇ] O μὴ ὁ κοιμώμενος οὐχὶ προςθήσει τοῦ ἀναστῆναι. Sie verstanden לא fragend (vgl. zu 39, 8) und liessen die Kopula vor אשׁר wie Hi ס aus. — 10 לחמי] ס wiederholt אשׁר בטחתי בו. — 12 יריע] ס ܢܬܒܐܫ = יֵרַע. Eine Spur dieser Aussprache hat sich auch in der doppelten Uebersetzung des כ erhalten, *quia non invaluit contra me inimicus meus ad malefaciendum* (לאבאשׁא). —

42.

2 כאיל תערג] O ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος. Dieselbe Bedeutung geben dem Substantiv Σ ס כ, dem Verbum כ (Σ σπεύδει). ס ܕܓܥܐ „*welcher schreit*". A ὡς αὐλὼν πεπρασιασμένος (Joel 1, 20 ἐπρασιώθη), danach Hi *sicut areola praeparata* und ähnlich E aber mit anderer Konstruktion (wie O Σ) ὃν τρόπον πεδίον [כְּאַיִל] πρασιασθῇ. Dies Verbum ist eine Neubildung A's von πρασιά, womit er Cant. 5, 13;

6, 2 ערוגה übersetzt [Field]. *αὐλών* haben *οἱ λοιποὶ* Deuter. 11, 30 für אלון. Für dasselbe A *πεδίον* Judic. 9, 6. Σ *πεδία* für אילות ψ 29, 9. Targg. und Sam. Gen. 12, 6 מישר für אלון Hi *convallis*. Dasselbe Targg. Sam. Hi Arabb. Gen. 14, 6 [1]) für איל (vgl. Raschi zu dieser Stelle) und Onkelos Hi (quaestiones) *ager* für אילה Gen. 49, 21. Diese Uebersetzungen scheinen auf einer Kombination mit إيلات *valles* zu beruhen. — 2 אלהים] ס כ: יהוה (כ auch Ende V. 3. 5 al.). — 3 לאל] ~ O ס [O¹ *τὸν ἰσχυρόν* aus A). — 3 ואראה] O Hi als Nifal, ס כ als Kal. — 4 לחם] Σ *ὡς ἄρτος συντάξεώς μου* im Sinne von לחם חקי Prov. 30, 8. Für die Uebersetzung vgl. Σ Gen. 47, 22. Obgleich חקי aus Dittographie von חם י leicht entstehen konnte, so wird seine Uebersetzung doch vielmehr Exegese sein, vgl. Field Proleg. p. XXXIII. — 4 באמר] ס: באמרם nach V. 11. — 5 בסך] A *ἐν συσκίῳ* (27, 5 *ἐν συσκιασμῷ αὐτοῦ* für בסכו). Σ *εἰς τὴν σκηνήν*. Hi *ad umbraculum*. כ מללא wie 27, 5. O zusammen mit אדדם: *ἐν τόπῳ σκηνῆς* (27, 5 *σκηνή*, 76, 3 *τόπος*, daraus hier zusammengesetzt) *θαυμαστῆς* = בְּסֹךְ אַדִּר׳, vgl. für die Uebersetzung 8, 2; 93, 4; 16, 13. So unabhängig auch ס ܚܡܝܠܐ ܕܡܠܘܬܝ vgl. 93, 4, worin das Suffix eigene Ergänzung ist. — 5 אדדם] Hi *tacebo* = אֶדֹּם. Σ *διαβασταχθήσομαι* = אֶדַּדֶּה, worin das Hitpa. nach aramäischer Weise als Passiv aufgefasst wurde. A *προβιβάζων αὐτούς* = אֲדַדֵּם. כ: אתחייל במשריין דצדיקי scheint wie MT ausgesprochen zu haben. — 6 ותהמי] O Σ ס ומה תהמי wie V. 12. 43, 15. A Hi כ wie MT. — 6. 12. 43, 5 עוד] ~ O. — 6 ישועות] O כ Singul. A Σ Hi Plural (ס *salvator*). — 6. 7 פניו: אלהי] O ס *τοῦ προσώπου μου* [O¹ + *καὶ*] *ὁ θεός μου* = פני ואלהי. A Σ Hi כ wie MT. — 8 קורא] Σ *ἀπήντα* = קָרָא. — 9 Σ שִׁירָה (für O vgl. S. 408). — 9 חיי] ס חי wie V. 3. O Hi כ wie MT. — 11 Σ כרצח. — 12 ומה תהמי] כ (Regia) ותהמי wie V. 6 und ebenso 43, 5. — 12 ישועת] O Θ כ Sing. Hi Plur. — 12 פני ואלהי] O ohne *καὶ* (adest O¹); so auch 43, 5. כ: פניו אלהי; so auch 43, 5. —

1) Vgl. מדבר פארן Gen. 21, 21; Num. 10, 12; 13, 3. 26; 1. Sam. 25, 1; 1. Reg. 11, 18.

43.

1 O Θ Ueberschrift *ψαλμὸς τῷ δαυίδ.* — 1 מרמה ועולה] stellen O ס um (*iniquo et doloso*). — 4 מזבח אלהים] Hi *altare tuum domine* (? יהוה) nach vorhergehendem und folgendem. — 4 שמחת גילי] O ס *τὸν εὐφραίνοντα τὴν νεότητά μου.* Schleusner vergleicht غيل (Kam. *juvenis obesus et magnus*), vgl. aber vielmehr גיל Dan. 1, 10. —

44.

1 Ende O + *ψαλμός* (∼ O[1]). — 4 רציתם] Hi *complacuisti tibi* (= רציתה?) O ס כ wie MT. — 5 אלהים צוה] O Θ *καὶ ὁ θεός μου* [auch A *θεέ μου*] *ὁ ἐντειλάμενος*, vgl. ס *deus rex meus qui praecepisti* = אלהי מצוה. Σ Hi כ wie MT. — 9 O הִלַּלְנוּ. A Σ Hi ס כ wie MT. — 10 תצא] O[1] + *ὁ θεός.* — 11 למו] Hi ס כ לנו als Accus. O Σ wie MT. — 19 O כ: וַתֵּט. Σ E Hi ס (*nec declinaverunt*) wie MT. — 27 חסדך] O שְׁמֶךָ aus 25, 11. —

45.

1 על ששנים] vgl. 69, 1; 80, 1 (60, 1). O *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων.* כ *pro assessoribus Sanhedrin Mosis*; 80, 1 *pro assessoribus S. M. qui operam navant testimonio legis* (עדות); 69, 1 *de exilio Sanhedrin.* 60, 1 *de translatione* (? עתיק) *legis.* Beide sprachen aus שֹׁנִים. O geben dem Worte die Bedeutung von Threni 4, 1; Mal. 3, 6, worauf auch die Uebersetzung bei כ 69, 1 beruht. Die anderen Uebersetzungen bei כ erklären sich aus der Gleichsetzung von שנה mit aram. תנא *docere*, vgl. תַּנָּי *doctor.* A Θ Σ Hi wie MT. — 1 ידידת] A *προσφιλίας* = יְדִידוּת; ebenso כ ואודאתא, der es = תודה setzt, vgl. 100, 4 כ. Θ *τοῖς ἠγαπημένοις* als Neutrum = MT. O *ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ.* Σ *εἰς τὸν ἀγαπητόν.* Hi *amantissimi* scheinen ידיד vorauszusetzen. — 2 רחש] כ: בעא, lies אבע, *ἄλλος· ἐξείρπυσεν* nach chald. Sprachgebrauch, vgl. 105, 30 כ [Schleusner]. — 2 מעשי] A Σ *τὰ δικαιώματά μου* s. aber Field. — 2 למלך] O mit Artikel. — 3 יפיפית] O ס *ὡραῖος κάλλει.* A *κάλλει ἐκαλλιώθης.* Σ *κάλλει καλὸς εἶ.* E *κάλλει ὡραιώθης.* Hi *decore pulchrior es.* Schwerlich

lasen sie יְפִי יפיית als Inf. abs., da jedenfalls A diesen durch eine Verbalform wiedergegeben haben würde, wohl aber יפי יפית. ܒ wie MT. — 5 והדרך] ∾ Hi. O *καὶ ἔντεινον* = וְהַדְרֵךְ Jer. 9, 2; richtig. Σ ܘ ܒ wie MT. — 6 שׁנונים] O + *δυνατέ* aus V. 4. — 9 כל] O *ἀπὸ* (*τῶν ἱματ. σου*). Σ *εἰς* (*τὸν ἱματισμόν σου*) (?). A Hi ܘ ܒ wie MT. — 10 בכתם אופיר] O dem Sinne nach *ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ* [*περιβεβλημένη πεποικιλμένη*. Diese beiden letzten Worte sind aus V. 14 hierher verschlagen]. Θ Hi *in diademate aureo* (Θ + *ἐκ Σουφείρ*) sind demnach auch nicht auf eine Variante בכתר zurückzuführen. A *ἐν βάμματι Ὠφείρ* ist zu erklären nach chald. כתים „befleckt", vgl. ܟܘܬܡܐ. — 12. 13 והשתחוי לו ובת צר] O *καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ θυγατέρες Τύρου.* O¹ *καὶ προσκυνήσεις αὐτῷ· καὶ θυγατὴρ Τ.* — 13 צר] A Hi *ἰσχυροῦ.** Σ *κραταιά* = צַר. O A¹ Θ E S ܘ ܒ *Tyri.* — 13 עם] O + *τῆς γῆς* (∼ O¹). — 14 O כְּבוּדָּה. — 14 לבושה] O Σ Hi *vestita est* (ohne Mappik). A ܘ ܒ wie MT. — 15 לרקמות] O A Σ zu V. 14. Hi ܘ ܒ wie MT (ܘ glaubte zu sehen לקרבנות). — 17 אזכירה] O *μνησθήσονται* O¹ *μνησθήσομαι.* ܘ ܒ *recordabimur.* A Σ Θ Hi wie MT. —

46.

1 על עלמות] O *ὑπὲρ τῶν κρυφίων* vgl. zu 9, 1. Aehnlich ܒ *quo tempore absconditus est pater eorum ab eis.* Σ *ὑπὲρ τῶν αἰωνίων* = עַל עֹלָמוֹת. A Hi *pro iuventutibus* wie MT (?). — 2 נמצא] O ܘ *ταῖς εὑρούσαις ἡμᾶς* vgl. Rosenmüller. — 5ᵇ] O *ἡγίασε τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ὁ ὕψιστος* = קִדֵּשׁ מִשְׁכָּנוֹ עֶלְיוֹן vgl. Studien und Kritiken 1880, S. 759 f. Σ Hi ܘ ܒ wie MT. — 9 יהוה] O¹ ܘ אלהים. — 10 עגלות] O ܒ *καὶ θυρεοὺς* nach chald. עגיל *scutum.* A Σ *ἅλλος* Hi ܘ *plaustra.* — 12 סלה] ∼ O. —

47.

5 נחלתנו] O ܘ *hereditatem suam.* A Σ Hi ܒ wie MT. — 10 עם] O ܘ עִם. Σ Θ Hi ܒ wie MT.

48.

1 Ende] O + *δευτέρᾳ σαββάτου* nach נוף V. 3 und Levit 23, 22 f. [Hitzig]. — 3 יפה נוף] A Hi *καλῷ βλαστή-*

ματι, worin נוּף nach ניב erklärt ist. Aehnlich O Θ *εὐρίζων* (*εὐρίζῳ*) E *εὐκλάδῳ*. כ *pulcher sicut sponsus* nach 68, 10 und dem talmudischen *pluvia vocatur sponsus terrae* Buxtorf 847. — Σ *ἀπ' ἀρχῆς ἀφωρισμένῳ*. Letzteres bei O A Θ 68, 10 al. für נוּף. *ἀπ' ἀρχῆς* verstehe ich nicht. [Semler: *ἀπαρχῇ ἀφωρισμένῃ*.] — 7 שָׂם] ~ Σ ס. — 12 Ende O ס + *κύριε*. — 14 פסגו] O *καταδιέλεσθε* (vgl. Hi *separate*), wodurch 95, 10 פלג übersetzt wird. ס verstand es im Sinne von *καθαιρέω* und übersetzte demnach ܘܣܚܘܦܘ. — 15 להיאם] ~ O. — 15 על מות] O Σ עֲלָמוֹת vgl. 46, 1. ס *super mortem* Hi *in morte* = עַל מָוֶת. כ *in diebus iuventutis nostrae* = עַלמוּת. A *ἀθανασία* = אַל מָוֶת Prov. 12, 28, vgl. aber Field. —

49.

4 והגות] *Ἑβρ. θὺαγίθ* = והגית. — 6 עקבי] O Hi עֲקֵבִי. Σ ס כ wie MT. — *Ἑβρ. ἀὼν ἀκουββαεὶ ἰσουββουνεί* = עָוֹן עֲקֵבַי יְסֻבֻּנִי. — 8 פדה] O Σ *λυτροῦται* = פֹּדֶה. Hi ס כ wie MT. — 9 ויקר] O Hi *καὶ τὴν τιμήν* (als 2. Objekt zu יתן V. 8) = וִיקָר. ס כ wie MT. — 12 קרבם] O ס כ: קִבְרָם. A Σ Hi wie MT. — 13 ילין] O ס יבין (wie V. 21). Σ Hi כ wie MT. — 14 כסל] O ס *σκάνδαλον* nach כשׁל. A Σ Hi כ *insipientia*. — 14 ירצו] A Hi (*iuxta os eorum*) *current* = יָרֻצוּ. O *εὐλογήσουσιν* (vgl. כ יתנון). O[1] *εὐδοκήσουσιν*, so Σ. — 15 וצירם] O *καὶ ἡ βοήθεια αὐτῶν* wie 89, 44. Σ *τὸ δὲ κρατερὸν αὐτῶν* = Keri. A Hi ס כ *et figura eorum* = Ketib. — 15 מזבל לו] O *ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν* (O[1] + *ἐξώσθησαν* aus 36, 13). Danach ס *et a gloriis suis expellentur* (wie O cod. 55). *δόξα* erklärt sich nach Σ *ἀπὸ τῆς οἰκήσεως τῆς ἐντίμου αὐτῶν*, vgl. *ἅγιος* für זבל 1. Reg. 8, 13; 2. Chron. 6, 2. — 16 מיד שׁאול] zieht ס mit Recht zu 16ᵇ. — 19 יברך] O Hi als Passiv. A, Σ E ס כ wie MT. — 19 O ס וְיֹדְךָ. Σ Hi כ wie MT. Σ Hi ergänzen *inquient*. — לך] O ס ändern *αὐτῷ*. — 20 תבוא] O *εἰσελεύσεται* Hi *intrabunt*. ס *duces eum* (תָּבִא). A Σ Θ S כ *venies*. — 20 יראו] O ס *ὄψεται*. — 21 ולא] O Hi ס כ (alle) ohne Kopula wie V. 13. —

50.

5 O ס בריתו ··· לו חסידו. *οἱ λοιποί* Hi כ wie MT. — 10 בהררי אלף] O ס *ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ βόες* mit Ergänzung

der Konjunktion und doppeltem grammatischen Fehler. A Hi כ wie MT. — 11 הרים] O ס כ: שמים. Hi wie MT. — 11 זיז] O ὡραιότης = זִיו vgl. זיו = μορφή Dan. 4, 33; 5, 6. 9. 10; 7, 28, während זיז ψ 80, 14 μονιός [ἄγριος] ist, und so hier E ὄναγρος. A Σ Hi *universitas*, ס *animalia*; für כ vgl. Buxtorf 2653. — 15 Ende] O + διάψαλμα. — 16 ס: לְסַפֵּר. — 18 O ס כ: יֶחֱרַץ. Hi wie MT. — 18 Ende] O ס כ + ἐτίθεις in Vertretung der Kopula. — 21 היות אהיה] O Θ ס (ὑπέλαβες) ἀνομίαν (= הַוּוֹת) ὅτι ἔσομαι. A Σ Hi כ wie MT. — 21 ס: וְאֶעֶרְכָה. — 21 לעיניך] O¹ + τὰς ἁμαρτίας σου = עוניך als Dittographie oder Sinnergänzung. Nach Hiob 23, 4 ist aber vielmehr משפט zu ergänzen. — 22 אטרף] O ס ändern ἁρπάσῃ. A Σ Hi כ wie MT. — 23 O זֶבַח. — 23 O ס יָשֵׁם. Σ Hi כ wie MT. —

51.

5 O פְּשָׁעַי. Hi ס כ wie MT. — 6 O Σ Hi בִּדְבָרְךָ. ס (*in verbo tuo*) בִּדְבָרְךָ. כ wie MT. — 10 תשמיעני] ס תשביעני: richtig. O Σ Hi כ wie MT. — 18 O לֹא. — 19 תבזה] O ס *despiciet* nach 19ᵃ. — 20 O Hi תִּבְנֶה. ס כ wie MT. —

52.

2 אחימלך] O Hi *Abimelech*. A Σ Θ כ wie MT. — 3 חסד] O ἀνομίαν A E ὄνειδος* nach aram. Sprachgebrauch. O lassen dabei אל aus oder sprechen vielmehr אֶל כל יום. So auch wohl Σ καθ' ἑκάστην ἡμέραν. ס konjekturirt אֶל חָסִיד. Hi כ wie MT. — 4 עשה] O ס ἐποίησας, worin richtig gefühlt ist, dass das Wort als Anrede, nicht als zweites Attribut zum Scheermesser zu fassen ist. — 7 A Hi πτοήσει σε* = יְחִתְּךָ (das in den Psalmen nicht vorkommt). So auch כ: יתברינך. O ἐκτίλαι σε. (Σ καθελεῖ σε?) wie MT. — 7 O וְשָׁרְשְׁךָ. — 8 וייראו] ס ܢܣܒܘܢ um Gleichklang mit vorhergehendem ܢܣܒܘܢ zu erreichen. — 9 בהותו] ס ܒܡܡܘܢܗ כ: במסוניה = בְּהוֹנוֹ, vgl. Stud. und Krit. 1880, S. 761 und für כ ψ 44, 13 al. — 11 כי טוב] ∼ ס dafür *in sempiternum*. Diese Uebertragung ist deswegen von Interesse, weil O codd. 194. 283 ebenso lesen. —

53.

4 סג] O ס כ dasselbe Wort wie ψ 14 für סר. A Hi verschieden. — 5 ידעו] O כ Imperf. Hi ס wie MT. — 5 O ס כ: כל פעלי wie 14, 4. Hi wie MT. — חנך] O *ἀνθρωπαρέσκων* danach ס ܕܐܠܗ ܕܡܣܒܝ ܠܡܣܒܢܘܬܐ = חָנֵף (hierfür *ὑποκρίτης* Job 34, 30; 36, 13). A Σ Hi כ wie MT. — הבישתה] O *κατῃσχύνθησαν* = הֱבִישֻׁתָם, vgl. für die Uebersetzung S. 419f. Der Uebergang in die dritte Person (מאסם) kam dem dogmatischen Bedenken zu Hülfe. — 7 ישעות] O Hi ס Singul. wie ψ 14. כ wie MT (Regia wie O). — 7 אלהים] O ס יהוה (O[1] wie MT). —

54.

5 זרים] כ: זֵדִים richtig, vgl. 19, 14. O Hi ס wie MT. — 7 ישוב] כ Ketib, O Σ Hi ס Keri. —

55.

6 פלצות] O Hi *caligo.* ס *tenebrae mortis* (צלמות). A Σ כ wie MT. — 9ᵃ] O ס *προσεδεχόμην τὸν σώζοντά με* = אֹחִילָה מְפַלֵּט לִי [Capellus]. A Σ Θ Hi כ wie MT. 9 מרוח סעה] O unverstanden *ἀπὸ ὀλιγοψυχίας.* — 10 פלג] ס ܗܦܘܟ Infin. als Objekt zu בלע. כ ergänzt *consilium eorum* als Objekt zu בלע, vgl. Jes. 19, 3. Richtig Σ *ἀσύμφωνον ποίησον* für פלג. — 11 O יְסֹבְבֶהָ. — 12 בקרבה] lassen O ס aus und ziehen הוות (*καὶ ἀδικία*) zu V. 11. — 13 O לֹא zwei Mal. — 13 משנאי] Σ *διὰ μίσους μοι* (s. *μου*) = מִשִּׂנְאִי. — 13 הגדיל] Σ + עָקֵב aus 41, 10. — 14 ומידעי] כ *docens me sapientiam* nach 2. Sam. 15, 12 (er lässt Achitophel mit אחה angeredet sein). — 15ᵃ] O *ὃς ἐπιτοαυτὸ ἐγλύκανας* [O[1] + *μοι*] *ἐδέσματα*; hiernach ס frei und mit Berücksichtigung der hebr. Konstruktion *qui simul edimus prandium.* Die Umsetzung des Verbi in die 2. Pers. Sing. bei O beruht auf Anschluss an V. 14. Dass sie ציד gelesen hätten [Cappellus] ist nicht wahrscheinlich. 25, 14 übersetzen sie סוד durch *κραταίωμα*; danach lies hier *ἑδραςμα.* Die Korruption entstand um so leichter und früher, je weniger das Objekt zu seinem Verb passte. A Σ Hi כ wie MT. — 15 ברגש] O ס *ἐν ὁμονοίᾳ,*

ähnlich Σ συνδιαιτούμενοι vgl. Ewald. — 16 ישימות] O A ΣHi ס כ (alle) Keri. — 17 ויהוה] ס: ואלהים. — 17 ישיעני] O ישמעני aus V. 18. — 19 ברבים] ס ܒܣܓܝܐܐ = בְרַבִּים. — 20ª] O εἰςακούσεται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτοὺς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, διάψαλμα. Genau so ס (aber ohne διαψ.) und Hi (nur *qui iudex est*), und auch Σ καθήμενος* ohne καὶ = וְיַעֲנֵמוֹ יֹשֵׁב קֶדֶם. כ (*et exaudiet eos et qui sedet*) in beiden Stücken wie MT. — 21 בשלמיו] O ἐν τῷ ἀποδιδόναι = בְּשַׁלְּמוֹ, wobei das Suffix wegen des vorhergehenden χεῖρα αὐτοῦ nicht wiederholt wurde. ס *ad proximum eius.* AΣHi כ Plural. — 22ª] O ס διεμερίσθησαν ἀπὸ ὀργῆς τοῦ προςώπου αὐτοῦ = חֻלְּקוּ מֵחֲמַת אַפָּיו*. ΣHi כ *nitidius butyro* (*os eius*) = מַחֲמָאֹת. Den Plural des Verbi lässt Hi unberücksichtigt; כ ergänzt *verba oris eius.* Σ τὰ στόματα αὐτῶν. — 22 וקרב] O καὶ ἤγγισεν = וְקָרַב. — 23 יהבך] O ס τὴν μέριμνάν σου vgl. Ew. „das dir zum Tragen gegebene". כ: סיבך (?). Σ τὸ ἀγαπῆσαί σε* Hi *caritatem tuam* AΣ¹ES ἀγαπήσει σε = יְחַבְּךָ. —

56.

1 על יונת אלם ר'] O ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου. Sie verstanden unter der Taube das israelitische Volk, vgl. 74, 19 und כ *de coetu Israelis qui est similis columbae mutae.* Weiter lasen O אֵלִם und verstanden dies als Götter. Ein Volk ferner Götter ist ein Volk, dessen Götter fern sind, oder ein Volk, das von seinen Göttern fern ist. Allein der Plural „Götter" war anstössig, und O umschrieben ihn ähnlich wie 6, 8 durch ἄγγελοι so hier dem Bedürfniss entsprechend durch ἀπὸ τῶν ἁγίων, vgl. auch Levit. 18, 21 את שם אלהיך τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον. Hitzig, welcher τοῦ λαοῦ als Wiedergabe von אלם ansieht, lässt sowohl ἀπὸ τῶν ἁγίων als auch יונת unerklärt. Dagegen hat Σ in der That hier und 58, 2 φῦλον* für אלם und scheint dies Wort (אֻלָּם Hitzig) in der Bedeutung לְאֹם zu kennen, welches 7, 8 von ihm ebenso wiedergegeben wird. AEHi *pro columba muta.* — 2 שאפני] O Hi ס כ (alle) *conculcavit me* = שְׁאָפַנִי, vgl. Hos. 10, 14 קָאם. — 3 O ΣHi ס כ (alle) *conculcaverunt me* = שְׁאָפוּ. — 3. 4 כי רבים לחמים לי מרום:

יום אירא] O ἀπὸ ὕψους ἡμέρας, ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με. φοβηθήσονται. O¹ ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με ἀπὸ ὕψους [מָרוֹם]. ἡμέρας οὐ [so auch ס aus V. 5] φοβηθήσομαι. Der Text der Recepta ist sichtlich entstellt. — 3 מרום] A E Hi כ *altissime*. Σ ὑψηλότεροι. — 5 אהלל] ס als Passiv (V. 11 wie MT). — 5 דברו] Hi ohne Suffix (wie V. 11). O דְּבָרַי (aus V. 6). A Σ E כ wie MT. — 5 דברו] O (nicht O¹) + ὅλην τὴν ἡμέραν (aus V. 6). — 5 בשׂר] ס: אדם (nach V. 12). — 7 חמה] ∼ Σ Hi. — 7 עקבי] O Singul. — 8 על און פלט למו] O ὑπὲρ τοῦ μηθενὸς [= אַיִן] σώσεις αὐτούς. E Hi *quia nullus est salvus* [= אַיִן פָּלֵט] *in eis.* ס ebenfalls אַיִן *et dicunt non est ei salvator* (Concr. pro Abstr.). A Σ כ: און aber A διέσωσεν αὐτούς. כ: רוקן יתהון = פַּלֵּט. Σ ῥῦσαι ἀπ' αὐτῶν = פַּלֵּט. — 9 נדי] O τὴν ζωήν μου zu erklären nach כ *dies vagationis meae.* ס ܚܝܘܬܝ hielt das Wort für eine Bildung von חודה. Σ τὰ ἔνδον μου wie folgendes בנאדך ἔνδον σου; danach Hi *secretiora mea.* — 9 ספרתה אתה] O ס ἐξήγγειλά σοι. Das Hê am Verbum fehlte in ihrer Vorlage; sie sprachen סִפַּרְתִּ aus und gaben dem Pronomen fälschlich Dativbedeutung. Σ Hi כ wie MT. — 9 שׂימה] O Σ ἔθου = שָׂמְתָּ als Partic. Hi ס כ Imperat. — 9 בנאדך] O Hi ס *in conspectu tuo* τῆς λέξεως τὸ εὐτελὲς ἀποφεύγοντες. Σ כ wie MT. —11 דבר] כ zwei Mal mit Suffix (wie V. 5). — 13 נדריך] O Σ lassen das Suffix als unverstanden aus. ס ändert *vota mea.* Hi כ wie MT. — 14 ממות] O¹ + את עיני מן דמעה aus 116, 8. — 14 להתהלך] O¹ אתהלך wie 116, 9. — 14 אלהים] O¹ יהוה wie 116, 9. — 14 באור] ס und O codd. *in terra* vgl. 116, 9. —

57.

3 גמר עלי] Σ τὸν ἐπιτιμήσαντα ὑπὲρ ἐμοῦ* = גֹּעֵר ע״. — 3 Ende] כ (Lagarde) fügt in freier Uebersetzung 56, 14 an. O A E + סלה. Hi כ wie MT. — 4 O Hi כ שֹׁאֲפַי vgl. 56, 2. 3. ס *inimicos meos.* — 4 סלה] ∼ O. A E Hi כ wie MT. — 5 O ס ergänzen zu Anfang des Verses καὶ ἐρρύσατο (τὴν ψ. μ.). — 8 ואזמרה] O¹ ס + ἐν τῇ δόξῃ μου nach 108, 2. —

58.

2 אלם] O Hi ἄρα *utique* = אֻלָּם [Rosenmüller]. A כ ἀλαλίᾳ. Ueber Σ vgl. zu 56, 1. — 2 תדברון] A ἐλάλησαν*. —

3 בלב] ס בְּלִבְּכֶם richtig. O Hi כ wie MT. — 3 עולת] O¹ כס Singular (עַוְלָה). O Hi Plur. — 3ᵇ] O ס *ἀδικίαν αἱ χεῖρες ὑμῶν συμπλέκουσιν* und die dritte Person Plur. auch ΘE כ = חָמָס יְדֵיכֶם תְּפַלֵּסְן richtig. AΣHi wie MT. Die Uebersetzung des Verbi bei O ging von *ὁδοποιέω* 78, 50 durch *παρασκευάζω* Jes. 26, 7 zu der hier vorliegenden besonders gefärbten über. Σ *ἐρευνᾶτε** vgl. O Prov. 5, 21 *σκοπεύω*. — 4 O דִּבְּרוּ. — 6 O מֵחֻכָּם. — 7 O הֶרֶס und יָרֵץ. — 8 חצו] O Σ Hi (*arcum suum*) Ketib; כס Keri. — 8ᵇ כ *intendet sagittas suas propter eos* (בָּמוֹ) *et ipsi abscindentur*. So richtig. Das Subjekt zu ידרך ist Jhvh. יתמוללו = ימלו 37, 2 (wo כ ersteres hat). — 9 נפל אשת] O ס unverstanden *ἔπεσε πῦρ*. כ *quasi abortivum et talpa* (אשותא). A Σ Θ Hi (*quasi*) *abortivum mulieris*. — 10ᵇ כ *quamdiu sunt virides, quamdiu sunt sicut caro* (lies כִּבְסָרָא) *turbedine* (בעלעלא) *destruet eos*. Hierin liegt entweder für כמו חי oder für כמו חרון eine doppelte Uebersetzung vor; jedenfalls führt בעלעלא auf במו חרון; so lies. O Σ Hi wie MT. — 10 ישערנו] O *καταπίεται ὑμᾶς* (O¹ *αὐτούς*). — 11 נקם] O + *ἀσεβῶν* (∼ O¹). — 11 פעמיו] O ס *τὰς χεῖρας αὐτοῦ* = כפיו aus 26, 6 *Οἱ λοιποί* Hi כ wie MT. —

59.

1 וישמרו] O Sing. Hi כ wie MT. — 5 ויכוננו] O *καὶ κατεύθυνα*, lies nach Cod. 142 *καὶ κατεύθυναν*. — 8 O שָׁמַע. — 10 O Hi ס כ (alle) עזי wie V. 18. — 10 אשמרה] ס: אזמרה wie V. 18. O Hi כ wie MT. — 11 O *Ἄλλος* Hi אֱלֹהֵי חַסְדוֹ (so auch ס *deus, misericordia tua*). כ Keri. — 12 עמי] O *τοῦ νόμου σου*; lies nach Cod. 156 *τοῦ λαοῦ μου*. — 12 והורידמו] ס ܘܐܢܘܕ ܐܢܘܢ = והנידמו vgl. Gen. 4, 12. O Σ Hi כ wie MT. — 12 מגננו] O ס ändern nach 12ᵃ *ὁ ὑπερασπιστής μου*. Σ Hi כ wie MT. — 15 וישבו] O Σ Θ ס ohne Kopula wie V. 7. Hi כ wie MT. — 16 וילינו] O A Hi *murmurabunt* וְיָלִינוּ, Σ ס כ wie MT. — 18 עזי] ∼ Hi. — 18 O אֱלֹהֵי חַסְדִּי (Hi *deus, misericordia mea*). ס כ wie MT. —

60.

1 על שושן עדות] O *τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι* (עוֹד) vgl. zu 45, 1. Den Plural haben (wie 45, 1) auch A Σ Hi

— 2 בהצותו] O ὅτε ἐνεπύρισε. Σ ἐμπρήσας = בהציתו. Hi כ wie MT. — 2 "את אדם בג"מ] O τὴν φάραγγα τῶν ἁλῶν (O[1] τὸν Ἐδὼμ ἐν τῇ φάραγγι τῶν ἁ.). — 6 קשֹׁט] A βεβαιότητος. כ (propter) veritatem Abrahae. O Σ Hi ס arcus. — 7 ועננו] O Hi ס כ (alle) Keri. — 10° כ de (עָלַי) Philistaeis iubila ecclesia Israelis. ס de Ph. iubilabo wie 108, 10. O ἐμοὶ ἀλλόφυλοι ὑπετάγησαν (ebenso 108, 10), das sich nach Θ ἐφιλίασαν und A Hi mihi Palaestina foederata est dahin erklärt, dass sie das Wort von רעה ableiteten, Prov. 22, 24 (und התרועעו lasen?). — 11 מצור] O Σ Hi ס wie מבצר 108, 11. A (∼ ψ 108) πολιορκίας* = מצור Jer. 19, 9. כ ad civitatem destructam Tyri. — 12 אלהים 2°] ∼ Σ ס. —

61.

1 O Σ Hi כ (alle) נְגִינֹת. — 3 ירום ממני] O ס ὕψωσάς με = תרוממני. A ὑψώθητι παρ' ἐμέ = תרום ממני. Σ Hi כ wie MT. — 7 כמו] O ἕως ἡμέρας = כיום. Σ Hi ס כ wie MT. — 8 מן] ∼ Σ Hi. A ἀπο (διατηρήσουσιν αὐτόν). O ס τίς [als aram. Fragepartikel] ἐκζητήσει αὐτῶν (יִנְצְרֻהוּ). E S ἀπὸ σοῦ. כ a domino terrae, alles missverstanden.

62.

1 O A Σ Hi ידיתון. כ wie MT. — 5 משאתו] O τὴν τιμήν μου = מַשְׂאֵתִי (vgl. ἄλλος· ἀπὸ ἐπάρσεώς μου*). Hi partem eius. Σ ἐπάραντες*. ס כ wie MT. — 5 O ס יִרְצוּ. Σ ἄλλος Hi כ wie MT. — 5 כזב] O ἐν δίψει nach Euseb. bei Field korrumpirt aus ἐν ψεύδει, so Syr. Hex. und ס. — 8 עזי] O τῆς βοηθείας μου ס ܡܥܕܪܢܝ = עזרי. A Hi כ wie MT. — 9 בכל עת] O πᾶσα συναγωγή = בכל עדת, vgl. Stud. u. Krit. 1880, S. 762. A Hi ס כ wie MT. — 10 לעלות] O τοῦ ἀδικῆσαι = לְעַלּוֹת (von עַוְלָה) vgl. Hi nach Σ in stateris dolosis. — 11 תהבלו] O ἐπιποθεῖτε, danach ס diligite aus dem Parallelismus gerathen (?). A Θ Hi frustremini. —

63.

1 יהודה] O Θ τῆς Ἰδουμαίας. A Σ Hi כ wie MT. — 2 כמה] O Θ E quoties. A Σ Hi ס כ desideravit. — 2 בארץ] ס quasi terra. O Σ Hi כ wie MT. — 10 לשואה] O εἰς μά-

την = לְשָׁוְא. ΣHi ס כ wie MT. — 11 ויגידהו] O ס *παραδοθήσονται,* um das unpers. Subjekt auszudrücken; vgl. Hi *congregentur* mit Ableitung von גור. כ *timebunt eum* = יְגוּרֻהוּ. —

64.

5 ס יִרְאוּ. — 6 למו 2°] Hi ס *nos.* O כ wie MT. — 7 תמנו] O Hi ס *defecerunt* = תמו (?). Σ *σύμπαντες,* כ *ad delendum.* — 7 וקרב] O *προςελεύσεται* (*ἄνθρωπος*) = יִקְרַב. — 8 O *καὶ ὑψωθήσεται* (וְיָרֻם) *ὁ θεός. βέλος νηπίων* (פְּתָאִם) *ἐγενήθησαν αἱ πληγαὶ αὐτῶν.* ס hat den Text von O und MT nebeneinander (*elevabitur deus et sagittabit eos*). — 9 ויכשילהו] A *καὶ ἐσκανδάλισαν αὐτήν* = ויכשילוּהָ. —

65.

1 שיר] O *ᾠδή* in d. Hexapl. unter Asteriscus; in einigen Handschr. *ᾠδὴ Ἱερεμίου καὶ Ἰεζεκιὴλ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς παροικίας ὅτε ἔμελλον ἐκπορεύεσθαι.* Hi *de profectione.* Diese Ueberschriften basiren vielleicht auf einer Kombination mit aram. שְׁיָרָא Caravane. — 2 דמיה] O ס *πρέπει* (*par est*). A *σιωπῶσα** = דֹּמִיָּה. ΣHi *silet* wie 62, 2. כ *silentium.* — 2 Ende] O¹ + *ἐν Ἱερουσαλήμ.* — 3 O Hi ס שְׁמַע. A E כ wie MT. — 3 A E עָדֶי und יבוא („der Erhörer des Gebetes wird zu allem Fleisch kommen"). O Hi ס כ wie MT. — 4 עונת] O *ἀνόμων.* Cod. 210 *ἀνομιῶν.* — 4 מני] O *ἡμᾶς* nach 4ᵇ; umgekehrt setzt ס beide Male den Singular. — 5ᶜ] O *ἅγιος* (קְדֹשׁ) *ὁ ναός σου.* — 6 כ תַעֲנֵנוּ. O Hi ס wie MT. — 8 משביח] O *ὁ συνταράσσων.* Sie kennen die Bedeutung des Wortes 89, 10. *συνταράσσειν* steht Dan. 5, 29 für שבש. — 8 גליהם] O¹ + *τίς ὑποστήσεται.* — 8 והמון] O ס יֶהֱמוּן zu V. 9 gezogen. AΣHi כ wie MT. — 10 O רַבַּת. — 10 תכינה] O *ἡ ἑτοιμασία* wie 10, 17. — 11 נחת גדודה] O Hi ס *πλήθυνον τὰ γεννήματα αὐτῆς* (dem Sinne nach). Σ *ὑπὸ* (תַחַת) *τῶν ῥείθρων αὐτῆς**. — 11 ברביב' תמוג'] ∼ כ (nicht in der Regia). O *ἐν ταῖς σταγόσιν αὐτῆς εὐφρανθήσεται.* Sie fanden einen Tropus in dem Verbum, nach welchem von einem Zerfliessen vor Freude die Rede sein sollte, wie sonst vor Schmerz. Aehnlich ist dasselbe Wort Jes. 45, 8 für הרעיף gebraucht. Die Konstruktion wurde,

wie auch sonst oft, geändert. — 11 צמחת] O *ἀνατέλλουσα* = צִמְחָה zum Vorhergehenden gezogen. — 11. 12 :תברך עטרת ג׳] O *εὐλογήσεις τὸν στέφανον* (עֲטֶרֶת) *τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου.* ס (*et germini eius*) *benedicatur* (תְּבָרֵךְ), *benedicas coronae anni in gratia tua.* Die Uebersetzung nach O und MT nebeneinander. Σ unrichtig *στεφανώσεις τὸν ἐνιαυτὸν τοῖς ἀγαθοῖς σου**. Hi *volvetur annus in bonitate tua* nach chald. rabbin. Sprachgebrauch. כ wie MT. — 12 ומעגליך] Σ *et ex densitate nubium tuarum* (וּמֵעֲבָרֶיךָ?). — 12. 13 ירעפון] A *γνοφωθήσονται.* Σ *ὁμιχλωθήσονται* = יערפון vgl. ערפל. — 12 דשן] zieht Σ zu V. 13.

66.

1 מזמור] O + *ἀναστάσεως* nach V. 9 (?). — 2 כס: auch an zweiter Stelle כְּבוֹד. O A Σ Θ S Hi wie MT. — 4 שמך] O[1] + *ὕψιστε* aus 9, 3. — 6 O ס: הֹפֵךְ. Σ Hi כ wie MT. — 7 ירימו] Σ *ὑψούτωσαν* (*ἑαυτούς*) bezeugt das Ketib. O Hi ס כ drücken reflexiven Sinn aus. — 11 במצודה] O ס כ *in rete.* A Σ E Hi *in obsidionem.* — 11 מועקה] O ס *θλίψεις.* Σ *κύκλωσιν* vgl. כ *catenam* nach עוק = צוק. A Hi *stridorem.* — 12 לרויה] O *εἰς ἀναψυχήν*, vgl. 1. Sam. 16, 23 *ἀνέψυχε* für רוח und Exod. 8, 15 *ἀνάψυξις* für רוחה. Σ *εἰς εὐρυχωρίαν.* כס: לרווחא. (Hi *in refrigerium*) = לרוחה richtig. — 17 ורומם] O Hi ס umschreibend *et exaltavi.* כ *et laus* (*eius*). Σ *καὶ ὑψώθη* = וְרוֹמַם (so auch Ausgaben), vgl. 75, 11. — 17 תחת] Σ *παραχρῆμα*; so ein *ἄλλος* 2. Sam. 3, 12. Er fasste das Wort als Adverb = מתחתיו und legte diesem Ausdruck zeitliche Bedeutung unter (vgl. „auf der Stelle“).

67.

1 שיר] O + *τῷ Δαυίδ* (O[1] *ᾠδῆς τ. Δ.*). — 2 אתנו] O[1] + *καὶ ἐλεήσαι ἡμᾶς* aus Num. 6, 24. —

68.[1])

2 תנדף] O Hi ס כ *deficiant* = תִּנָּדֵף, vgl. Hitzig. — 5 סלו] ס כ *laudate* mit bildlicher Auffassung wie רומם. — 5 Ende]

1) Der Psalm ist von den Uebersetzern grösstentheils nicht verstanden und כ ergeht sich in weiter Paraphrase. Es ist nicht nöthig, alle falschen Deutungen hier anzuführen.

O + ταραχθήσονται ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ = Variante ירגזו מלפ׳, vgl. Deuter. 2, 25. — 7 צחיחה] O 𝔖 *ἐν τάφοις* (?), Θ *πεποιθότες* (?), A Σ Hi 𝔗 *in siccitatibus*. — 9 אלהים 2°] ∾ O. — 10 נחלתך] ziehen O 𝔖 𝔗 zu 10ᵃ (*super hereditatem tuam*); A Σ Hi zu 10ᵇ (*hereditatem tuam laborantem*). — 13 ידדון] O *τοῦ ἀγαπητοῦ* = יְדִידוֹן als Diminutivform. Von ידד oder דוד leitet auch Σ *ἠγαπήθησαν* das Wort ab und ähnlich Hi 𝔖 *foederabuntur*, vgl. zu 60, 10. 𝔗: איטלטלו. O [s. Field] 𝔖 übersetzen das Wort nur einmal. — 13 ונות] O A Hi 𝔖 *et pulchritudo* von נָאוָה. Σ *καὶ ἡ δίαιτα* s. Schleusner. 𝔗 „die Gemeinde Israel". — 13 תחלק] O *διελέσθαι* (?). — 14 ואברותיה] Σ *τὰ δὲ μέλη αὐτῆς* nach neuhebräischem Sprachgebrauch. — 15 בה] ∾ O (vgl. Field). — 17 תרצדו] 𝔗: מפזין אתון wie 114, 4 für רקד. — 18 שִׁנְאָן] O *εὐθηνούντων* = שַׁאֲנָן, vgl. 123, 4. A Σ *vociferantium* (*ἠχούντων*) = שְׁאָגִן, vgl. 65, 8, richtig, cf. Jer. 48, 45. 𝔖 ܐ̈ܠܦܐ?. 𝔗 *binae myriades* Hi *abundantium* wie MT. — 19 יה אלהים] ziehen O zu V. 20 und übersetzen ברוך zwei Mal. — 20 יעמס לנו] O *κατευοδώσει ἡμῖν*. Sie verstanden das Verbum vom Auferlegen einer Last von Wohlthaten, vgl. die zweite Uebersetzung von 𝔗 *addens nobis praecepta super praecepta*. A Σ Hi 𝔗 *portabit nos*, wonach die Umschreibung von 𝔖 zu verstehen sein wird: *qui elegit nos hereditatem suam*. — 21 אדני] ∾ O. — 23 מבשן] 𝔖 ܡܢ ܟܐܢܐ ܗܕܝܐ, vgl. die doppelte Uebersetzung von 𝔗: *iustos qui mortui sunt et devorati sunt a feris sylvestribus, inquit dominus ex Butnan [Batanaea] reducam*. — 24 תמחץ] O 𝔖 *βαφῇ*. 𝔗: יטמשון רגליהון, vgl. Hi *calcet* = תרחץ. Σ *συγκατεάξῃ* wie MT. — 25] O ראוּ, vgl. aber Hi bei Field. — 26] O 𝔖 שָׂרִים. Σ Hi 𝔗 wie MT. — 28 רדם] O *ἐν ἐκστάσει* 𝔖 *in quiete* nach תרדמה. A Hi *continens eos* Θ *παιδευτὴς αὐτῶν* (E *παιδεύων ἢ διδάσκων*) von רדה. — 28 רגמתם] O 𝔖 *ἡγεμόνες αὐτῶν*. E *qui tenent coronam regni*. Hi *in purpura sua*. Alle diese Uebersetzungen beruhen auf Gleichsetzung des Wortes mit רקמה, welches nach ähnlicher Gedankenassociation wie hier Ezech. 17, 3 durch *ἥγημα* übersetzt wird. Ebenso wird Σ zu erklären sein *προμαχοῦντες αὐτῶν**. 𝔗 mit doppelter Auffassung *obruentes ipsas tribus lapidibus; et post Saulum regnavit David de tribu Judae et*

principes Judae induti sunt purpura. — 29] O Σ ס כ: צוה אלהים richtig. Hi wie MT. — 30 'מתרפס ג] O τοῦ μὴ ἀποκλεισθῆναι τοὺς δεδοκιμασμένους τῷ ἀργυρίῳ = מֻהְסָר צְרֻפֵי כסף. Σ τοῖς διαλακτίζουσιν τοὺς εὐδοκήτους (בִּרְצֵי) ὡς δοκιμὴν ἀργυρίου. A ἐν τροχοῖς (בְּרָצֵי) ἀργυρίου*. Aus beiden Hi *calcitrantium contra rotas argenteas.* — 31 בזר] O Hi ס als Imperat. כ wie MT. — 32 יאתיו] A Hi als Hifil. O Σ ס (כ) Kal. — 32 חשמנים] A Hi *velociter* mit Ableitung von חוש. Σ ἐκφανέντες (?). כ: אוסמנא Buxtorf p. 166. O ס πρέσβεις. — 32 ידיו] O A Σ ס: ידָיו Hi כ wie MT. — 34 Anfang] O + ψάλατε τῷ θεῷ (∼ O¹). — 36 ממקדשיך] Σ ס כ Singular. Hi *in sanctuario suo.* O ἐν τοῖς ὁσίοις [O¹ ἁγίοις] αὐτοῦ. —

69.

4 O כ מְיַחֵל. A Σ Hi ס wie MT. — 5 מצמיתי] stellen O hinter איבי, ס konjekturirt מֵעַצְמוֹתַי. — 7 אדני] ∼ O (adest O¹). — 11ᵃ] A Σ Hi *et flevi in ieiunio animam meam* = וָאֶבְכֶּה Ezech. 8, 14. כ *et flevi in ieiunio animae meae* (דנפשי, aber Reg. נפשי) = בַצּוֹם. O καὶ συνέκαμψα und danach bereits ס *et humiliavi.* Das griechische Wort kommt für עָנָה (Hupfeld) nicht vor, erscheint überhaupt nur ein Mal V. 24 für המעד. Ausserdem haben die Züge von ואבכה und ואענה zu wenig Aehnlichkeit mit einander. Lies nach O¹ καὶ συνεκάλυψα = וָאֲכַסֶּה, ein kühner Ausdruck, der übrigens nach einer Richtung V. 12 erläutert wird. — 14. 15] ס verbindet richtig

אלהים ברב חסדך ענני
באמת ישעך הצילני
מטיט וגו'.

21 שברה] O προσεδόκησεν = שִׂבְּרָה. — 21 ואנושה] O als Substantiv (καὶ ταλαιπωρίαν). כ *et ecce ipsa aegrotat*=וַאֲנוּשָׁה. A Σ Hi als erste Pers. Sing. Imperf. (*et desperatus sum*). — 21 לנוד] O Σ Hi ס כ συλλυπούμενον. A εἰς σαλεύοντα* = לָנֻד wie 21ᶜ. — 23 ולשלומים] O A Σ Θ Hi *et in retributiones* = וּלְשִׁלּוּמִים. ס *et retributio eorum.* כ *et hostia eorum* mit ausgelassenem ל. — 27 חלליך] ס כ Singul. (ס ohne Suffix). O

τῶν τραυμάτων μου. AΣHi wie MT. — 27 יספרו] Oס *προςέθηκαν* = יוסיפו (Ewald). AΣHiכ wie MT. — 30 אלהים] ~ O (nicht O¹). — 32 מקרן מפרס] stellt Σ um. — 33 O דֹּרְשֵׁי. Hiכ wie MT. — 33 ויחי לבבכם] O *καὶ ζήσεσθε* (O¹ *καὶ ζήσεται ἡ ψυχὴ ὑμῶν*). — 34 OHi שָׁמַע. סכ wie MT. — 36 ויבנה] Θ *καὶ οἰκοδομηθήσονται* aus dogmatischer Scheu. — 37 עבדיו und שמו] O¹ mit Suffix der zweiten Person. —

70.

1 Ende] O + *εἰς τὸ σῶσαί με κύριον* aus V. 2 (wo es in Recept. fehlt) hierher verschlagen und dann aus *κύριε* verderbt. — 4 ישובו] ס ישמו wie 40, 16. כ mit doppelter Uebersetzung: *revertantur retrorsum* (ישׁובו) · · · *retribuatur eis* (ישׁיבו vgl. zu 40, 16). — 4 האמרים] Oסכ + לי wie 40, 16. Hi wie MT. — 7 כ מְפַלְּטִי. —

71.

1 O Ueberschrift: *τῷ δαυὶδ* [O¹ + *ψαλμός*] *υἱῶν Ἰωναδὰβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων* [O¹ + *ἀνεπίγραφος παρ' ἑβραίοις*]. — 3 לצור מעון] OΣ wie לצ׳ מעוז 30, 3 und dem Sinne nach auch כ (*rupes fortis*). Hiס wie MT. — 3 לבוא תמיד צוית] O *εἰς τόπον ὀχυρόν* = לבית מצודות 31, 3. ΣHiסכ wie MT. — 6 גוזי] ס *fiducia mea* wie 22, 10 גֹחִי. Ebenso כ an beiden Stellen *eduxisti me.* OHi *σκεπαστής μου.* Σ *ἐπειδές με* (?). — 6 תהלתי] Σ *ἡ ἀναμονή μου* = תוחלתי 39, 8. — 8 תהלתך] O *αἰνέσεως ὅπως ὑμνήσω τὴν δόξαν σου* nach 30, 13 erweitert. — 8 תפארתך] zieht Σ zu V. 9 (*ἐν τῇ εὐπρ. σου μὴ ἀποβάλῃς με*). — 9 תעזבני] Σ *κατακαλύψῃς με** aus *καταλίπῃς με* korrumpirt. — 14 כל] ~ Σס. OAHiכ wie MT. — 14 תהלתך] AΣHiס Plural. Oכ Sing. — 16 OΣHiסכ (alle) בִּגְבוּרֹת. — 16 צדקתך] AΣ Plur. OHiסכ Sing. — 18 גבורתך] Hi Plur. Oסכ Sing. — 20 הראיתנו] OΣΘHiסכ Keri. A (כ Reg.) Ketib. — 20 תחיינו und תעלנו] Oס Keri. Hiכ Ketib. — 21 גדלתי] *τὴν δικαιοσύνην σου.* [O¹ (*ἐπλεόνασας ἐπ' ἐμέ*) *τὴν μεγαλοσύνην σου*]. AΣΘHiסכ wie MT. — 22 אודך] O¹ + *ἐν λαοῖς κύριε* aus 18, 50. —

72.

1 משפטיך] OHiסכ (alle) Singul. — 3 בצדקה] ziehen O zu V. 4. — 5 וייראוך] O καὶ συμπαραμενεῖ = וְיַאֲרִיךְ, so lies, vgl. Eccles. 7, 15. ΣHiסכ wie MT. — 5 E עִם. — 7 צדיק] OHiס צֶדֶק. AΣכ wie MT. — 12 משוע] OHiס *a potente* = מְשׁוֹעַ [Capellus]. Σכ wie MT. — 14 ודמם] OΘ שְׁמָם. Hi *sanguis* (ohne Suff.). AΣסכ wie MT. — 15 OHס יִתֵּן. כ wie MT. — 15 ויתפלל und יברכנהו] OHi Plur. סכ wie MT. — 17 בו] O + *πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* aus Gen. 12, 3. — 18 אלהים] ∼ Oס. — 19 לעולם] O + ועד. — 20 תפלות] O *οἱ ὕμνοι* = תהלות. AΣΘEHiכ wie MT.

73.

2 OΣHiס (כ Reg.) Keri. כ (Lagarde) Ketib. — 7 עינמו] Oס עֵינֵמוֹ. AΣHiכ wie MT. — 8 עשק] ziehen OA ס zu 8^b. ΣHiכ wie MT. — 10 ישיב] OHiסכ (alle) Keri — 10 עמו] Oס עַמִּי. Hiכ wie MT. — 10 ומי] O וִימֵי. Hi יְמֵי. Σ *καὶ διαδοχή** (?). כ wie MT. — 10 ימצו] OΣ Hiס = יִמָּצְאוּ. כ wie MT. — 18 למשואות] Oס *ἐν τῷ ἐπαρθῆναι* = לְמַשְּׂאוֹת. — 20 בעיר] OHiס *in civitate.* כ *cum fuerint suscitati.* — 21 יתחמץ] O *ηὐφράνθη.* O¹ *ἐξεκαύθη.* — 28 יהוה] lassen Oס aus. — 28 מלאכותיך] O *πάσας τὰς αἰνέσεις σου ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυγατρὸς Σιών* aus 9, 15.

74.

3 למשאות] O *ἐπὶ τὰς ὑπερηφανίας αὐτῶν.* ס *qui se efferunt* vgl. zu 73, 18. — 4 מועדך] כ Plur. — 5 יודע] O *καὶ οὐκ ἔγνωσαν.* ס *et cognovi.* כ: יצליף (dies Deuter. 25, 3 für הִכָּה). Lies יֵרָעוּ. AΣΘHi wie MT. — 5 כמביא] OA Θס *sicut introitus* = כַּמָּבוֹא. ΣHi בַּמָּבוֹא. כ wie MT. — 6 ועת] O *ἐξέκοψαν* ס ܓܕܥ (? גָּדְעָה Ew. 190^b. 194^b). ΣHiכ wie MT. — 6 OΣס: פִּתּוּחֶיהָ (ס ohne Suffix). Hiכ wie MT. — 8 שרפו] Oס *καταπαύσωμεν* (cod. 39 *κατακαύσωμεν*, so Σ?). Der Wechsel der Konstruktion in Folge von אמרו. AΣΘEHiכ wie MT. — 10^c O *καὶ ἡμᾶς* (וְאֹתָנוּ) *οὐ γνώσεται ἔτι.* — 11 חוקך] ס *ecclesiae tuae* (?). OΣEHiכ Keri. — 12 מלכי] O *rex noster.* סכ ohne Suffix. Hi wie MT. —

12 OHiס: פָּעַל. כ wie MT. — 13 פררת] O ἐκραταίωσας (?). — 14 לציים] OHi *Aethiopum*. ס *forti*. כ (*populo*) *Israelis*, und so Raschi „dem aus Aegypten ausziehenden Heere". Hiernach scheinen auch die folgenden Uebersetzungen auf haggadischer Exegese zu beruhen: A (λαῷ) τοῖς ἐξελευσομένοις. E (λαῷ) τῷ ἐξεληλυθότι. Θ (λαῷ) τῷ ἐσχάτῳ (?). Die Haggada selbst aber ist veranlasst durch ein früheres Schwanken der Lesart (לצ[א]ים?). — 16 מאור ושמש] O ἥλιον καὶ σελήνην. O[1] φαῦσιν καὶ ἥλιον. Dies wird die ursprüngliche Lesart sein; die Recepta ist aus S σελήνην καὶ ἥλιον (so auch כ) entstanden. — 18 זאת] O ergänzen τῆς κτίσεώς σου (∼ O[1]). — 19 לחית] OHiכ *bestiis* = לְחַיּוֹת, vgl. 104, 25. ס ܠܚܝܘܬܐ = לְחַיּוֹת. — 19 תורך] Oס ἐξομολογουμένην σοι = תוֹדָךְ 76, 11. ΣHiכ *eruditam lege tua*, indem sie das Wort für תורתך ansahen. — 21 ס: יֵשֵׁב. — 23 צרריך] O τῶν ἱκετῶν σου nach *precibus premere aliquem* (O[1] τῶν οἰκετῶν σου). —

75.

2 וקרוב ג׳] Oס καὶ ἐπικαλεσόμεθα τὸ ὄνομά σου. διηγήσομαι [ס Plur.] πάντα τὰ κτέ, s. Stange Anticritica zu der Stelle. Hi *et iuxta nomen tuum* (?). כ wie MT. — 6 בצואר] O κατὰ τοῦ θεοῦ = בְּצוּר. AΣEHiסכ wie MT. — 9 ויין חמר] OΣHiסכ οἴνου ἀκράτου. A αὐστηροῦ* (wie Deuter. 32, 14) = וְיֵין חֶמֶר. — 9 מזה] Oס + אל זה Jer. 25, 32. ΣHiכ wie MT. — 10 אגיד] O ἀγαλλιάσομαι = אגיל. EHi [ס]כ wie MT. —

76.

1 Ende] O + πρὸς τὸν Ἀσσύριον, vgl. aber Field. — 3 O בְּשָׁלֹם. — 4 רשפי] O τὰ κράτη. Vet. Lat. *cornua* = κέρατα. — 5 נאור] AHi φωτισμός = מָאוֹר. O φωτίζεις = מֵאִיר Exod. 13, 21. Θ φοβερός = נורא. ס *fulgens terribilis* mit Wiedergabe zweier Lesarten. Σס wie MT. — 5 טרף] Θ καρπίμων nach Ezech. 17, 9. כ umschreibend (*a monte tuo*) *fortissimo*. O αἰωνίων = עַד. AΣHiכ wie MT. — 6 אבירי לב] Oס [πάντες] οἱ ἀσύνετοι τῇ καρδίᾳ nach Jes. 46, 12 [Hupfeld]. — 10 ארץ] O τῇ καρδίᾳ (Vet. Lat. O[1] τῇ

γῆ). — 10 סלה] ∼ Hi. — 11 חמת] OAHiס Sing. Σכ Plur. — 10 תחגר] O ἑορτάσει σοι = תְּחָגֶּךָּ, vgl. für die Dativbedeutung des Suff. ZDMG 1878, S. 739. AΣEHiכ wie MT. ס ܐܝܟ ܕܡܘܢ (?). — 12 למורא] Σ τῷ νομοδότῃ = לַמּוֹרָא. —

77.

1 ידיתון] OAΣHi Ketib, כ Keri. — 3 נגרה] O ἐναντίον αὐτοῦ = נֶגְדּוֹ. Das ד bezeugt auch ס et manus eius noctu traxit me (ܢܓܕܬܢܝ). HiΣכ wie MT, aber כ ersetzt die Hand durch das Auge, Threni 3, 49. — 3 תפוג] O ἠπατήθην (?). — 5ª] O προκατελάβοντο φυλακὰς πάντες [∼ πάντες O¹] οἱ ἐχθροί μου [O¹ οἱ ὀφθαλμοί μου] = אָחֲזוּ שׁ״ עֵינַי, ähnlich ס corripuerunt me caligines in oculis meis. ΣHi prohibebam (אָחַזְתִּי) suspectum oculorum meorum. AΘכ wie MT. — 7 אזכרה] OΣס zu V. 6. Hiכ wie MT. — 7 ויחפש] O καὶ ἔσκαλλον (O¹ καὶ ἔσκαλλεν) nach chald.-samarit. חפס fodere. Die erste Person haben auch ΣΘHiס. Aכ wie MT. — 9 גמר אמר] ∼ O (vorhanden bei O¹). — 12 אזכיר] OΣHi כס (alle) Keri. — 12 פלאך] OΣHiס כ (alle) Plural (aber ebenso V. 15 פלא). — 13 פעלך] OΣסכ Plur. Hi Sing. — 14 דרכך] כ Plur. — 20 ושביליך] OHiס Ketib, כ Keri. —

78.

4 OHi נִכְחַד. כס wie MT. — 13 נד] Oסכ נֹד. EHi wie MT, vgl. zu 33, 7. — 28 OHiס וַיִּפֹּל. Σכ wie MT. — 31 OHiס וּבַחוּרֵי. Σכ wie MT. — 60 Oסכ שָׁכַן. ΣHi wie MT. — 63 הוללו] ἐπένθησαν = הֵילִילוּ. O¹AΣΘEHi wie MT. כ (Lag.) אשתבחן Reg. משבחן. — 64 OHiס תְּבָכֶינָה. Σכ wie MT. — 69 ס בְּמוֹ. — 69 רמים] OΘHiכ monocerotom = רֵמִים. AΣס wie MT. — 69 Oס בְּאֶרֶץ. ΣHiכ wie MT. — 71 עמו] O עֲבָדוֹ. Hiסכ wie MT. —

79.

7 OHiכס (alle) אכלו. — 11 הותר] כס: שׁרי = הַתֵּר, vgl. 105, 20; 146, 7. כס und Hebr. OHi wie MT. — 12 אל חיקם] כ pro punitione foederis eorum = אל חוקם. — 13 תהלתך] Hi כס Plur. O Sing. —

80.

1 vgl. zu 45, 1. — 1 Ende] O + *ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου.* — 4 אלהים] Oס + צבאות nach V. 8. Hiכ wie MT. — 5 עמך] Oס עבדך. AΣΘHiכ wie MT. — 6 OΣHi *cibasti nos . . . et potasti nos*; כס wie MT. — 7 למו] OHiס *nos.* Σכ wie MT. — 8 אלהים] O praemitt. יהוה. — 10 Oכס יִתְמַלֵּא. O¹Hi wie MT. — 16 וכנה] O *καὶ κατάρτισαι αὐτήν* = וְכֹנְּהָ (mit ergänztem Suffix). Hiסכ wie MT. — 16 בן] Oס + אדם nach V. 18. —

81.

1 לאסף] O schicken voraus *ψαλμός.* — 4 חגנו] O *ἑορτ. ὑμῶν* O¹ *ἡμῶν.* — 6ᶜ OHiס ändern: *labium quod nesciebat audivit.* כ wie MT. — 7 הסירותי] OHi ändern *amovit.* AΣ כס wie MT. — 7 תעברנה] O *ἐδούλευσαν* (תעבדנה) und daher *ἐν τῷ κοφίνῳ.* ΣHiכ wie MT. — 9 ישראל] Oס + *καὶ διαμαρτύρομαι σοι* zweite Uebersetzung von ואעידה בך (die erste *καὶ λαλήσω σοι.* O¹ nur *καὶ διαμαρτύρομαί σοι Ἰσραήλ.*). — 15 ידי] A Plur. — 16 עתם] ס ܘܣܟܘܡܗܘܢ = חִתָּם. — 17 אשביעך] OHiס *saturavit eos* (ס *eum*). כ wie MT. —

82.

3 דל ויתום] Oס *pupillo et pauperi.* — 7 אכן] O אַתֶּם. —

83.

19 לבדך] ziehen OHi zu 19ᵇ. ס wie MT. —

84.

6 מסלות] כ: רחצנותא = כסלות. — 7 עברי] O *διέθετο* = ערך (Schleusner). — 7 מעין] Oס מעון. — 7 O יְשִׁיתֵהוּ. — 8 OAס אֵל אלהים. ΣHiכ wie MT. — 12ᵃ O *ὅτι ἔλεον καὶ ἀλήθειαν ἀγαπᾷ κύριος ὁ θεός.* „Statuo verba haec ab hoc loco aliena esse et pertinere fortasse ad Ps. 85, 11," Schleusner. — 13 יהוה] O¹ס + אלהים wie V. 9. —

85.

7 חלא] O הָאֵל. — 9 ידבר] O + בי. — 9 ואל ישובו לכסלה] O *καὶ ἐπὶ τοὺς ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν καρδίαν* = וְאֶל־

שָׁבֵי לִבָּם לח, vgl. Studien und Krit. 1880, S. 762. AΣHi כס wie MT. —

86.

10 Ende] O + הגדול (∼ O[1]). — 11 יחד] Oס εὐφρανθήτω = יִחַד. AΣHiכ wie MT. —

87.

4 אזכיר] O אזכור. — 4 Oס: עַם. — 5 ולציון] O μήτηρ Σιών. lies μὴ τῇ Σιών, vgl. Field. — 5 O יֹאמַר (mit איש verbunden). — 6 עמים] O + καὶ ἀρχόντων = ושׂרים aus V. 7, wo ושׂרים fehlt, hierher verschlagen. — 7[b] O πάντων ἡ κατοικία (מעוני) ἐν σοί. Das Suffix von מעיני lassen auch Σכ unübersetzt. ס umschreibt den ganzen Vers: *magnates qui habitant in te laetabuntur et omnes qui humiliati sunt in te.* Er las ושׂרים und übersetzte מעוני zwei Mal; zuerst mit Ableitung von מעון und dann als Partic. Pual von ענה. AHi wie MT. —

88.

1 האזרחי] OA τῷ Ἰσραελίτῃ, ebenso O 89, 1. Hiכ wie MT. — 6 כ: כמתים. — 6 חללים] O τραυματίαι ἐρριμμένοι Duplette (ἐρρ. ∼ O[1]). — 7. 9 O שַׁתָּנִי. — 7 במצלות] Oס καὶ ἐν σκιᾷ θανάτου = בצלמות. AΣHiכ wie MT. — 11 רפאים] O ἰατροὶ = רֹפְאִים. — 15 נפשי] O τὴν προςευχήν μου O[1] τὴν ψυχήν μου. — 16 כשאתי אמיך] Oס ὑψωθεὶς δὲ ἐταπεινώθην = כְּשֵׂאתִי אֻמָּךְ. ΣHiכ wie MT. — 16 אפונה] Σ πρὸς τούτοις = אַף הנה zu V. 17. — 19 ורע] ∼ O (findet sich bei O[1]). — 19 מידעי מחשך] Σכ wie MT. O καὶ τοὺς γνωστούς μου ἀπὸ ταλαιπωρίας = מֵחֹשֶׁךְ. Hiס *notos meos abstulisti* = מְיֻדָּעַי חָשַׂךְ. Das Possessivpronomen wurde in der Uebersetzung ergänzt und die Person des Verbi nach 19[a] gestaltet. Uebrigens werden durch diese Lesart alle Schwierigkeiten gehoben. Für das fehlende מן beim Verb (ס ergänzt *a me*) vgl. Gen. 22, 16. —

89.

3 אמרתי] OHi *dixisti.* Vet. lat. AΣΘEכ *dixi.* — 3 O Σ תִּכּוֹן. Hiסכ wie MT. — 4 לבחירי] O Plur. οἱ λοιποὶ

πάντες Hi ܣ ܟ Sing. — 6 פלאך] O Hi ܣ Plur. ܟ Sing. — 13 וימין] O וְיָם. — 18 תרים] O ܣ Keri. Hi ܟ Ketib (ܟ *cornu eorum*). — 20 לחסידך] O *τοῖς υἱοῖς σου*. Cod. 175. 264[marg] *τοῖς ὁσίοις σου*. — 23 ישיא] O ܣ *ὠφελήσει* im Sinne von נשה Deuter. 15, 2; 24, 10. Für die Uebersetzung vgl. Jer. 15, 10. ΣHi ܟ *decipiet*. — 23 יענו] O *προςθήσει τοῦ κακῶσαι αὐτόν* Duplette. Die zweite Uebersetzung war ursprünglich *οὐ κακώσει* (Vet lat. *non nocebit*). Für *προςθήσει* = יֹעֲנֶנּוּ vgl. Exod. 23, 2. — 45 מטהרו] O *ἀπὸ καθαρισμοῦ αὐτόν* (lies nach O[1] *αὐτοῦ*). AΣHi ܣ ohne Präposition = מְטֹהָרוֹ, vgl. Hupfeld. — 48 מה חלד] A *ἐκ καταδύσεως*. Hi *de profundo*. ܣ ܡܢ ܥܡܩܐ. ܟ: מן עפרא, vgl. zu 17, 14 = מֵחֶלֶד. O Σ wie MT. — 48 כל] ∼ O [Field] Hi. — 51 כל] ∼ O. — 51 כל רבים עמים] AHi *omnes iniquitates populorum*. ܣ *omnes sollicitudines populorum* = רִבִים. Die Konstruktion nach Ew. § 290[e]. Σ *παμπολλῶν ἐθνῶν* wie MT. ܟ *omnia opprobria multorum populorum* beide Lesarten neben einander. —

90.

2 ותחלל] OAΣܟ *et pareretur* = וַתְּחֹלַל. Hi wie MT. ܣ beides. — 2 אל] O אֵל zu V. 3 gezogen. — 5 זרמתם] O *τὰ ἐξουδενώματα αὐτῶν* = *αἰδοῖα* Ezech. 23, 20; 1. Cor. 12, 23 = זִרְמָתָם. Ebenso ܣ *progenies eorum*. — 5 O ܣ: שָׁנָה. — 6 ויבש] O *σκληρυνθείη καὶ ξηρανθείη*. Duplette. Das zweite (Cod. 114 fehlend) stammt aus Σ *ξηρανθείς**. — 8 עלמנו] O ܣ *ὁ αἰὼν ἡμῶν* = עֹלָמֵנוּ. E *νεότητα* ἡμῶν*, vgl. ܟ *peccata iuventutis nostrae*. AHi *neglegentias nostras*. — 9[a]] O ܣ *ὅτι πᾶσαι αἱ ἡμέραι ἡμῶν ἐξέλιπον* (כָּלוּ) *καὶ ἐν τῇ ὀργῇ σου ἐξελίπομεν* (כָּלִינוּ). Ebenso Σ, nur dass er פנו liest. Hi ܟ wie MT. — 9 כמו הגה] O *ὡς ἀράχνη ἐμελέτων*. ܟ nur *sicut aranea*. *ἐμελέτων* ist Duplette. Die Versuche zur Erklärung von *ἀράχνη* s. bei Schleusner. — 10 ורהבם] O Hi ܣ ܟ (alle) verstehen es = וְרֻבָּם. — 10 כי גז ג׳] OΘܣ *ὅτι ἐπῆλθε* (جاز = עבר Hitzig) *πραΰτης* (nach חשה? Schleusner) *ἐφ' ἡμᾶς καὶ παιδευθησόμεθα* (וְנִוָּסְרָה). A *ὅτι διεπέλασεν ἀνὴρ* (איש) *καὶ ἐπετάσθη[μεν]*. Hi *quoniam transivimus cito et avolavimus* im Streben nach Gleichmässigkeit. — 12 למנות] ziehen O zu

V. 11. — 12 ימינו] O יְמִינְךָ. — 12 ונבא] O *καὶ τοὺς πεπαιδευμένους* = וּנְכָּא Jes. 66, 2; Prov. 15, 13. O[1] *πεπεδημένους*. AΣEHiס וְנָבִא. A nach Syr. Hexapl. wie MT (*καὶ οἴσομεν καρδίαν σοφίας**). כ *sed propheta.* — 14 O שַׂבְּעֵנוּ. — 15 O שַׂמְּחֵנוּ. — 16 O וּרְאֵה. — 16 פעליך] Hi Sing. — 16 והדרך] O *καὶ ὁδήγησον* = וְהַדְרֵךְ. — 17° ∾ O (nicht O[1]).

91.

O Ueberschrift *αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ.* — 1 שדי] O *τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ* = *ἐπουράνιος* 68, 15. — 1 יתלונן] ס *gloriatur* = יתרונן konjekturirt. — 2 אמר] O *ἐρεῖ* (Cod. 55 *ἐρῶ*). Hiס *dicens* (אֹמֵר). כ mit doppelter Uebersetzung *dixit David dicam.* — 3 OΣס מִדְּבַר. AHiכ wie MT. — 6 OAס מִדְּבַר. ΣHiכ wie MT. — 6 ישוד] O וְשֵׁד. —

92.

5 בפעלך] כס Plur. OHi Sing. — 7 לא] *ὁ Ἑβρ. οὐλά.* A ולא, vgl. 73, 22. OHiΣכס wie MT. — 8 ויציצו] O *καὶ διέκυψαν* Cod. 183 *καὶ διέκοψαν.* — 10 כי הנה איבך יהוה] ∾ O (nicht I. III). — 11 OHi וְתָרִם. כס wie MT. — 11 בלתי] OΣHi *senectus mea* = בְּלֹתִי (Hupf.). כס wie MT. — 12 בשורי] OΣΘHiסכ haben das Wort, welches sie sonst für בשררי verwenden. —

93.

O[1] Ueberschrift: *τοῦ σαββάτου* aus 92, 1. — 1 תכון] O *ἐστερέωσε.* Hi *appendit.* ס ܬܩܢ. כ תקין alles dasselbe Wort wie 75, 4 für תִּכֵּן. Ebenso 96, 10, wo Σ noch hinzukommt. — 2 Ende] כ + אֵל wie 90, 2. — 3 ישאו נה׳ דכים] ∾ O. O[1] *ἀροῦσιν οἱ ποταμοὶ ἐπιτρίψεις αὐτῶν* aus A, der 9, 10 *ἐπίτριπτος* für דך hat. ES *ταπείνωσιν αὐτῶν.* Σ *τὰ βάθη αὐτῶν.* ס ܬܘܩܦܐ. כ *praemium laudum suarum* nach ܙܟܘ (זכות). — 4 אדירים] ס ܬܫܒܚܢ = אבירים, denn אדיר = ܡܫܒܚ, vgl. 4[b]. —

94.

O Ueberschrift: *ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ τετράδι σαββάτου.* — 1 הופיע] A *οἱ ἄλλοι* Hiכ als Imperat. O als Präterit.

— 6 OΘ stellen ויגר und ויהומים um. O Cod. 156. Hiכס wie MT. — 15 Σס צַדִּיק. OHiכ wie MT. — 15 Ende] O + *διάψαλμα.* — 18 יסעדני] Σ bei Field ܣܡܟܬܢܝ, lies ܣܡܟܬܢܝ = *ἐστήριξάν με.* So Σ 104, 15. — 21 יגודו] כ: יכנשון wie 56, 7; 59, 4 für יגורו. — 23 Hi *et restitues ... perdes eos*: *perdet eos.* ס an allen drei Stellen den Imperat. — 23 וברעתם] O *καὶ* (O[1] + *κατὰ*) *τὴν πον. αὐτ.* = וכרעתם. *οἱ πάντες* Hi כס wie MT. — יצמיתם 2[o]] ∼ O. —

95.

O Ueberschrift: *αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ.* — 4 Anfang] O + *ὅτι οὐκ ἀπώσατο ὁ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ* aus 94, 14. — 6 נברכה] O *καὶ κλαύσωμεν* = נבכה. — 7 עם מרעיתו וצאן ידו] ס *populus eius et grex pascuae eius* aus 103, 4.

96.

O Ueberschrift: *ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδόμηται μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν ᾠδὴ τῷ Δαυίδ* (hiervon die Worte bis *αἰχμ.* im Psalt. Gall. unter Obelus). — 9 vgl. zu 29, 2. — 10 vgl. zu 93, 1. —

97.

O Ueberschrift: *τῷ Δαυὶδ ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται.* — 10 ס שְׁיָאֵי, OHiכ wie MT. — 10 זרע] OHiכס *orta est* (alle dasselbe Wort wie 104, 12). ΑΣ *ἐσπαρται.* זרע ist falsche Schreibung eines Copisten für זרח, die, nachdem sie sich einmal festgesetzt hatte, nicht anders punktirt werden konnte als geschehen.

98.

1 מזמור] O + *τῷ Δαυίδ.* — 3 חסדו] O + *τῷ Ἰακώβ* (vgl. Pesik.!). — 3 ישראל] Hi *Jacob.* — 9 לפני יהוה] ∼ O (nicht O[1]). —

99.

O Ueberschrift: *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ.* —

100.

3 ולא] OΣס Ketib, AHiכ Keri. —

101.

3 OHiסכ (alle) עֹשֵׂה. — 4 לבב עקש] O zu V. 3. — 5 Ende] Oס אִתּוֹ לֹא אֻכַל. ΣHiכ wie MT. —

102.

4 בעשן] OHiכ כעשן. ס wie MT. — 5 ס מֵאֲכֹל. — 8 ס: *trepidavi et fui solus sicut avis volans super tectum.* כ: *vigilavi tota nocte et fui sicut avis quae volat et circumagitur solitaria.* Beide drücken ausser בודד eine Lesart נודד aus. OHi wie MT. — 9 מהוללי] Oס οἱ ἐπαινοῦντές με = מְהַלְלַי. — 12 נטוי] OHiס *inclinati sunt* (נטויו?). כ wie MT. — 16 הארץ] ~ O (adest Vet. Lat. O¹). — 24 ענה] כ als Passiv. — 24 כחו] ΣHiסכ Keri, O Ketib: ἀπεκρίθη αὐτῷ (עָנָה mit ergänztem Suffix) ἐν ὁδῷ ἰσχύος αὐτοῦ (בְּדֶרֶךְ כ״). — 24 קצר] כ Passiv. Oס קֹצֶר. ΣHi wie MT. — 24. 25 קצר ימי: אמר אלי] Oס τὴν ὀλιγότητα τῶν ἡμερῶν μου ἀνάγγειλόν μοι = ק״ ימי אֱמֹר אֵלַי, vgl. 90, 11. — 27 תחליפם] O ἑλίξεις αὐτούς. Cod. 142. Vet. Lat. Vulg. Orig. Basil. Mag. ἀλλάξεις αὐτούς. — 29 ישכונו] סכ + *in terra.* — 29 לפניך] Hi *ante faciem eorum.* O εἰς τὸν αἰῶνα. Aסכ wie MT. —

103.

1 לדוד] O¹ + ψαλμός. — 2 גמוליו] O αἰνέσεις αὐτοῦ. O¹ ἀνταποδόσεις αὐτ. — 5 תתחדש] OHi (*innovabitur*) als aram. Passiv. — 8 Ende] כ + ואמת. — 10 Anf.] ס + כי wie V. 11. — 11 O κατὰ τὸ ὕψος (anders V. 12) = כְּגֹבַהּ. — 11 O ἐκραταίωσεν (גָּבַר) [κύριος]. — 14 זכור] OΘ μνήσθητι = זְכֹר (O¹ ἐμνήσθη). ΣHiסכ wie MT. — 16ᵇ] O καὶ οὐκ ἐπιγνώσεται ἔτι τὸν τόπον αὐτοῦ, und mit Umwandlung der Konstruktion ס *neque cognoscitur locus eius*, vgl. Chwolson „Die Quiescentes הוי in der althebräischen Orthographie“ S. 9. כ wie MT. — 20 דברו 2°] O דְּבָרָו. —

104.

3 רכובו] Hi *currum tuum*, ebenso V. 4; veranlasst durch die Auflösung *qui facis.* — 5 Hiכ: יִסַּד. Oס wie MT. — מכוניה] OAΣSHiכ Sing. ס Plur. — 6ᵃ] O ἄβυσσος ὡς

ἱμάτιον τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ (כְּסוּתוֹ). — 11 ישברו] O *προςδέξονται* = יְשַׂבְּרוּ, vgl. Ruth 1, 13 O. — 12 עפאים] Oס *τῶν πετρῶν*, s. Schleusner. — 16 ירוח] O *τοῦ πεδίου*, s. Schleusner — 17 אשר] ∼ OAHiס. Σכ wie MT. — 17ᵇ] O *τοῦ ἐρωδίου ἡ οἰκία ἡγεῖται αὐτῶν* = בְּרוֹשָׁם. — 21 Oס: לִמְרֹף. Σ Hiכ wie MT. — 24 קניניך] O *τῆς κτίσεώς σου*, lies *τῆς κτήσεώς σου* wie die übrigen. O *οἱ ἄλλοι* Hiסכ Singular. — 25 ידים] ∼ O. — 28 ישבעון] OS praem. *τὰ σύμπαντα*. — 35 עוד] O *ὥστε* = עַד. — 35 הללויה] ∼ Oס. —

105.

4 ועזו] Oס *καὶ κραταιώθητε* = וְעֹזּוּ. Hiכ wie MT. — 6 O עֲבָדָיו. AΣHiסכ wie MT. — 11 נחלתכם] O *κλης. ἡμῶν*. O¹ *κ. ὑμῶν*. — 12 בהיותם] כס *cum essetis* wie 1. Chron. 16, 19. — 17 O¹ס *εἰς δουλείαν* = לְעֶבֶד. — 18 רגליו] OHiסכ (alle) Ketib. — 19 עת] ∼ O. — 22 לאסר] OHiס *ut erudiret* im Sinne von יסר. Aכ wie MT. — 22 בנפשו] O *ὡς ἑαυτόν*. A *κατὰ ψυχὴν αὐτοῦ** Hi *secundum voluntatem suam*. ס *quomodo vellet* = כנפשו. כ drückt beide Lesarten aus היך בנפשיה. — 23 בארץ] ס ܟܡܨܪܝܢ aus 78, 51. — 25 לבם] O¹ *καρδίαν αὐτοῦ*. — 26 בו] O¹Hi *sibi* = לו. Oסכ wie MT. — 27 שמו] OAΣ Hiס *posuit*. כ wie MT. — 28 ולא מרו] OSס *καὶ παρεπίκραναν*, vgl. S. 420. AΣΘEHiכ [wie MT. — 28 דבריו] OAHi Ketib. סכ Keri. — 31. 34 כ: וַיָּבֹא wie V. 40. — 35 פרי] O¹Σכ praem. *omnem*. — 40 שאל] OHiסכ (alle) *petierunt*. — 40 O וַיָּבֹא. AΣHiסכ wie MT. — 45 הללויה] ∼ Oס. —

106.

1 הללויה] ∼ Oס. — 2 תהלתו] OHiס *laudes eius*. — 3 עשה] OHiסכ (alle) Plur. — 4 זכרני] OAΣΘES *μνήσθητι ἡμῶν*. Hiסכ wie MT. — 4 פקדני] O *ἐπίσκεψαι ἡμᾶς*. Hi סכ wie MT. — 7 חסדיך] OAHiכ Sing. ס Plur. — 7 על ים בים סוף] O *ἀναβαίνοντες* (עֹלִים) *ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλ*. A *ἐπὶ θαλάσσης ἐρυθρᾶς*. Σ *ἐν τῇ θαλ. τῇ ἐρυθ*. EHiס [lies ܥܠܝܢ statt ܡܬܢ] כ wie MT. — 12 תהלתו] Hiס *laudes eius*. Oכ wie MT. — 15 רזון] Oס *πλησμονήν*, als ob es רצון wäre. — 23 חמתו] O *ἀπὸ θυμοῦ ὀργῆς αὐτοῦ* = מחרון אפו nach Exod. 32, 12. O¹ wie MT. — 27a und b stellt ס um.

— 29 במעלליהם] AΣ ἐν ταῖς καταφρονήσεσιν αὐτῶν* mit Ableitung מעל, vgl. Field. ס + ܘܒܦܬܟܪܝܗܘܢ ܐܚܡܬܘܗܝ aus 78, 58. — 32 ס: וַיֵּרַע. — 39 ויטמאו] O καὶ ἐμιάνθη. Hiכס wie MT. — 45 להם] ∼ OHiס (Vet. Lat. *illis*). — 45 חסדו] OHi Ketib. כס Keri. — 47 בתהלתך] ס *in haereditate tua* = בנחלתך. — 48 אמן] Hiס zwei Mal. — 48 הללו יה] ∼ Oס. —

107.

4 דרך] ziehen Oס zu 4ᵇ. — 8. 15. 21. 31 OHi τα ἐλέη αὐτοῦ = חֲסָדָיו. ס *iusti eius* = חֲסִדָיו. כ wie MT. — 17 אוילים] Oס ἀντελάβετο αὐτῶν. Sie fanden אולם und sahen dies für eine Verbalform mit Suff. an, vgl. zu 22, 1. — 20 OHiס lauter Präterita. כ Präsens. — 25 OHi וַיַּעֲמֹד. כס wie MT. — 25 Oסכ καὶ ὑψώθη = וַתְּרוֹמֵם. Hi wie MT. — 25 גליו] ס *undae maris*, ergänzend; ebenso V. 29. — 29ᵃ] O καὶ ἐπέταξε τῇ καταιγίδι καὶ ἔστη εἰς αὔραν mit Ergänzung von ויאמר ו und veränderter Konstruktion. — 29 Hi übersetzt die Verba durch das Futur. — 30 Hi וְיִשְׂמְחוּ und וְיַנְחֵם. — 36 Hi ויכוננו. — 37. 38 Hi die Verba durch Futur. — 40 O שֹׁפֵךְ. כס: שָׁפַךְ. Hi Futur. — 40. 41 AΣHi וְיַתְעֵם — וְיָשֶׂם — וישגב. — 43 ויתבוננו] OHiס Sing. O¹כ wie MT. —

108.

2 אלהים] Oס + ἑτοίμη ἡ καρδία μου wie 57, 8. — 2 אף כבודי] Oס ἐν τῇ δόξῃ μου. — 4 עורה] O¹ + ἡ δόξα μου ἐξεγέρθητι nach 57, 9. — 5 מעל] ס *usque ad* = עד wie 57, 11. — 7 וענני] OHiסכ (alle) Keri. — 8 אעלזה] O ὑψωθήσομαι (ψ 60 ἀγαλλιάσομαι) = אֶעֱלֶה. — 9 מעוז] Hi *haereditas* (?) (ψ 60 *fortitudo*). — 10ᶜ] O ἐμοὶ ἀλλόφυλοι ὑπετάγησαν s. zu 60, 10. AHi *cum Philisthim foederabor*, vgl. ibid. Ebenso las E ἐντιμωθήσομαι. סכ *vociferabor*. —

109.

1 OΘ ὁ θεός, τὴν αἴνεσίν μου κτἑ = אֱלֹהַי. AΣHi כס wie MT. — 2 פתחו] OHiס *apertum est*. כ wie MT. — 5 וישימו עלי] ס ܦܪܥܘܢܝ = וישיבו ע'. — 10 ודרשו] O ἐκβληθήτωσαν (ohne καὶ) = יְגֹרְשׁוּ. Hi *et quaerantur* = וְדֹרְשׁוּ (vgl.

Abendana bei Rosenm.). כ wie MT. — 11 ינקש] OHi ἐξερευνησάτω = יבקש (Schleusner). כ: יגבב mit Ableitung (?) von קשש, vgl. Rosenmüller. Σ συγκρούσαι wie Dan. 5, 6 (aramäisch.). — 13 אחר] O μιᾷ = אֶחָד. — 13 שמם] OHi *nomen eius.* סכ wie MT. — 15 OHi וְיִכָּרֵת. סכ wie MT. — 17 OHi ותבואתו und וְתִרְחַק. — 18 Hi וְתָבֹא. — 21a] כ *iuxta bonitatem tuam et misericordiam tuam libera me* = כְּטוּב ג׳. — 22 חלל] Oס τετάρακται wie O für יחיל 55, 5. — 28 ס: יְקַלְלוּ* und תְּבָרֵךְ. — 28 קמו ויבשו] O οἱ ἐπανιστανόμενοί μοι αἰσχυνθήτωσαν = קָמַי יֵבֹשׁוּ. — 30 רבים] Hi *populorum.* כ *sapientium.* — 31 O נפשי. —

110.

2 רדה] ס *et dominabitur* = וְרָדָה. — 3 עמך] OAE עִמְּךָ. ΣHiסכ wie MT. — 3 בהדרי] ΣHi בְּהַרְרֵי. OAΘEסכ wie MT. — 3 משחר] O πρὸ ἑωσφόρου. Θ ἀπὸ πρωΐ. E ἀπὸ ὄρθρου. ἑβρ. μεσσαάρ. ס ܡܢ ܨܦܪܐ = מִשַּׁחַר. Für O vgl. Hiob 3, 9; 38, 12; 41, 10. S ζητήσουσί (σε) = (לך) מְשַׁחֲרֶךָ, und so auch wohl כ *misericordiae Dei ad te properabunt.* Hi (*quasi ex vulva*) *orietur.* A (ἀπὸ μήτρας) ἐξωρθρισμένης wie MT. — 3 לך טל] ~ O. ס *te puer* (טליא). AΣΘEHi *tibi ros.* — 3 O ἑβρ. (ἰελεδεθέχ) ס יְלִדְתִּיךָ. AΣΘESHiכ wie MT. — 4 על דברתי] OHi κατὰ τὴν τάξιν. AΣ κατὰ λόγον*. ס *in similitudinem.* כ *propter.* — 6 גויות] AΣ ὡς φάραγγες* Hi *valles* = גֵּיאוֹת für גְּוִיּוֹת. —

111.

1 בסוד] A ܡܣܬܟܣܝܢܘܬܐ (?), sonst immer ἀπόρρητον, vgl. 25, 14; 55, 15; 89, 8. Prov. 11, 13. — 2 חפציהם] O θελήματα αὐτοῦ, s. S. 415. Als Plural von חֵפֶץ fassen das Wort auch ΣHi, dagegen Aסכ *qui complacent sibi in iis* von חָפֵץ. — 7 מעשי] Hiס Sing. — 7b stellt ס hinter 8a. — 8 וישר] OHiסכ (alle) durch ein Substant. (*et aequitate*) = וְיֹשֶׁר. — 9 צוה] ס *et meminit* aus V. 5 vgl. 105, 8. — 10 עשיהם] O Hiס *facientibus eam.* —

112.

1 הללו יה] O[1] + τῆς ἐπιστροφῆς (al. ἐπιγραφῆς) Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. — 3 הון] O δόξα. Dies findet sich in den

ψψ nicht für חוד, wohl aber 44, 13 *τιμή* für חוֹן, also werden O auch hier nicht anders gelesen haben als MT. — 5] כ: כמשפט. —

113.

1 הללו] עָ״ יְ״ OAΣ ὁ Σύρος Hi *laudate servi dominum.* Ἑβρ. (ἀβδή) כס wie MT. —

114.

1 Anf. O + ἀλληλούϊα. — 5 לך] lassen O aus. — 7 חולי] OAΣHiס als Präsens oder Präterit. = יָחוּל (?). — 8 למעינו] OHiס *in fontes,* aber auch vorher *silices* und *paludes.* —

115.

ψ 115 bildet bei OΘHiס mit 114 einen einzigen; *οἱ λοιποί* כ wie MT. — 3 בשמים] O + *καὶ ἐν τῇ γῇ* aus 113, 12. Dafür Π. Irenaeus *ἄνω*; Dittographie der letzten Buchstaben von *οὐρανῷ.* — 4 עצביהם] OHiס *idola gentium* wie 135, 15. Aכ wie MT. — 7 ידיהם und רגליהם] OHi *manus habent . . . pedes habent* wie 135, 16. כס wie MT. — 9 ישראל] Oס *οἶκος Ἰσ.* wie 135, 19. Hiכ wie MT. — 9 Oס: בָּטַח. — 10. 11 Oס: בָּטְחוּ. — 16 השמים שָׁ״ לַ״] OHi כס falsch *caelum caelorum domino.* Σ lässt שמים aus. — 18 ואנחנו] O + *οἱ ζῶντες* (החיים). — 18 הללויה] stellen OHi an den Anfang von 116. כ wie MT. —

116.

1 Anf.] OHi + *alleluia,* vgl. zu 115, 16. — 2 כי] ∼ Hi. — 8 עיני] OHi Plur. — 8 רגלי] OHiס Plur. wie 56, 14. — 10 Hier beginnt bei OHi ein neuer Psalm. — 10 Anf.] O + *ἀλληλούϊα.* — 10 עניתי] כ *laudavi.* OΣHiס *afflictus sum.* — 11 AHi *mendacium* = כָּזָב. — 14 ∼ O codd. III 55. — 14. 18 נגדה] כ: אתני = אֲגַדְּה oder נַגְּדָה (?). — 14. 18 נא] lassen OHiס unübersetzt. — 16 כי] ∼ Oס. — 19 הללויה] ∼ Oס. O haben es dafür Anf. 117. —

117.

2 הללויה] ∼ Oס. O haben es dafür Anfang 118. —

118.

1 Anf.] O + ἀλληλούϊα, vgl. 117, 2. — 2 ישׂראל] O schicken voraus οἶκος, vgl. 115, 9. — 2. 3. 4 vor כי] O + ὅτι ἀγαθός wie V. 1. — 5 יה 2°] ~ OΣ. — 6 לי] O𝔖 + βοηθός wie V. 7 für בעזרי; auch 𝔖 ergänzt בסעדי, aber V. 7 למסעדא יתי. — 10ᵇ. 11ᵇ. 12ᵇ כי] lassen OHi𝔖 unübersetzt. — 12ᵃᵇ O ἐκύκλωσάν με ὡσεὶ μέλισσαι κηρίον καὶ ἐξεκαύθησαν ὡς πῦρ ἐν ἀκάνθαις = סבוני כדברים דנג בערו כאש בקוצים. Auch 𝔖 hat דלקין היך אשׁתא בכובין, vgl. Studien und Krit. 1880 p. 763f. Hi𝔖 12ᵃᵇ, 𝔖 12ᵃ, AΣ 12ᵇ wie MT. — 14 וזמרת] OΣHi𝔖𝔖 (alle) ergänzen μου. — 28 אלהי] O Hi𝔖 + tu. — 28 Ende] O wiederholen hier V. 21. —

119.

3ᵃ] OHi *nec enim qui operantur* = פֹּעֲלֵי. 𝔖𝔖 wie MT. — 5 אחלי] Σ missverstanden ἀπὸ τῆς ἀρχῆς* mit Ableitung von חלל. — 9 כדברך] OHi𝔖𝔖 (alle) Plur. — 11 אמרתך] O 𝔖 Plur. Hi𝔖 Sing. — 16 דברך] OHi𝔖 Plur. 𝔖 Sing. — 17 דברך] OHi𝔖𝔖 (alle) Plur. — 19 בארץ] 𝔖 *tecum* aus 39, 13. — 20 גרסה] OA ἐπεπόθησεν. Hi𝔖 *desideravit.* 𝔖 *voluit.* ΘES ἐπεποίθησεν. Zu der Konjektur Hitzig's גרמה wäre noch zu vergleichen Gen. 49, 14 O Ἰσσαχὰρ τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν (גָּרַם). Σ τελεία ἦν (?). — 21 זדים] 𝔖 *populos* = זרים. — 21 ארורים] OHi𝔖 als Prädikat zu 21ᵇ. 𝔖 wie MT. — 22 גל] OHi𝔖𝔖 (alle) *aufer* (anders V. 18) = גֹּל. — 24 אנשׁי עצתי] O καὶ αἱ συμβουλίαι μου τὰ δικαιώματά σου. Sie fanden am Schluss des V. חקיך oder פקודיך. — 25 כדברך] 𝔖 Plur. — 28 דלפה] O ἐνύσταξεν. Cod. 210, Alex. ἔσταξεν (wie ES). — 28 כדברך] O ἐν τοῖς λόγοις σου. — 30 שׁויתי] O οὐκ ἐπελαθόμην umschrieben. — 37 דרכיך] OHi Sing. 𝔖𝔖 Plur. — 38 אשׁר] ~ OHi. — 39 כי] ~ Hi Vet. Lat. — 41 O וִיבֹאֻנִי חַסְדְּךָ. Hi𝔖𝔖 wie MT. — 42 חרפי] OHi𝔖 Plur. 𝔖 Sing. — 42 בדברך] O𝔖𝔖 Plur. Hi Sing. — 47 Ende] O + σφόδρα. — 48 Ende] 𝔖 + ܒܦܘܩܕܢܝܟ ܡܬܗܓܐ. — 49 דבר] OΘ τῶν λόγων σου. Σ λόγων ἐμῶν. — 49 A לְעַבְדְּךָ. — 51 הליצוני] OA ohne Suffix. — 52 Ende] 𝔖 + ܘܗܘܝܬ ܠܟ ܡܫܬܘܕܥܐ. — 56 זאת היתה לי] O cod. 55 + ὅδος

εἰς σωτηρίαν. כ + לזכותא. ס *et me ipsum consolatus sum* wie die Uebersetzung von זאת נחמתי V. 50. OΣHi wie MT. — 57 דבריך] Hi Sing. O *τὸν νόμον σου* (Cod. 269 *τὰς ἐντολάς σου*). AΣסכ wie MT. — 58 חנני] ס *refocilla me* = חיני wie V. 88. 107. — 59 דרכי] O *τ. ὁ. σου* Cod. 156. 269 *μου.* — 70 כחלב] Oס *ὡς γάλα* = כֶּחָלָב. — 74 לדברך] O Plur. — 75 משפטיך] Hi Sing. — 79 וידעו] OHiס Keri, כ Ketib. — 81 לדברך] O Plur. (O[1] Sing.). — 83 בקיטור] OΣ* *ἐν πάχνῃ.* Hi *in pruina.* ס ܒܩܘܪ = בקור (? Schleusner). — 85*] O *διηγήσαντό μοι . . . ἀδολεσχίας* = ספרו לי ··· שיחות. Das ט von משפט V. 84 war als ס an כרו angeklebt und כ zu פ korrumpirt. — 91 למשפטיך] OHi Sing. כ Plur. — 91 עמדו היום] O *διαμένει ἡμέρα* (עמד war hinten defectiv geschrieben). — 95 Hiכ :עדותיך, Oכ wie MT. — 99 ס dasselbe. — 101 כלאתי] O cod. 55 Vet. Lat. *ἐκώλυσας.* OAΣΘES Hiכ wie MT. — 101 דברך] OHiסכ (alle) Plur. — 103 אמרתך] Oסכ Plur. Hi Sing. — 105 לרגלי und לנתיבתי] Oס Plur. Hiכ Sing. — 105 דברך] O *ὁ νόμος σου.* Chrysost. Syr. Hex. Psalter. Gall. u. Rom. *ὁ λόγος σου.* — 109 בכפי] O *ἐν ταῖς χερσί σου.* Lies nach III, 140. 156. Θ (*ὁμοίως τοῖς* O) *μου*, aber schon ס wie Recept. Σ בְּכַפִּי. AEHiכ wie MT. — 111 Hi נַחֲלָתִי. — 114 לדברך] O Plur. — 116 Aכ: באמרתך. — 116 ואחיה] O *καὶ ζῆσόν με.* Lies nach Cod. 100. 106. 156 al. *καὶ ζήσομαι.* — 117 ואשעה] OHiסכ wie V. 16. 47 אשתעשע (*et delectabor* u. ä.). — 118 סלית] A *ἀπεσκολόπισας*, wie 68, 5 für סלל. — 118 תרמיתם] OHiס *cogitatio eorum* = תרעיתם (Hitzig). כ *dolus eorum.* — 119 ס *sustenta me et salvus ero et meditabor omni tempore in praeceptis tuis.* Wiederholung von V. 17 in zweiter Uebersetzung, während V. 119 fehlt. — 119 סיגים] O *παραβαίνοντας* = סֹגְבִי. — 119 השבת] AΣHi *computasti* = חָשַׁבְתָּ. O חִשַּׁבְתָּ. ΘE (*εἰς οὐδὲν*) *διέκοψας* = חָצַבְתָּ. Eine Spur dieser Lesart noch in der Duplette von כ *idola confregisti*, *abolevisti* (בטילתא wie MT). — 120 סמר] OΘ *καθήλωσον* (nach Etymologie von מַסְמֵר) = סַמֵּר. AΣHiסכ wie MT. — 120 בשרי] O Plur. — 122 ערב] סכ: בסים = עָרֵב. — 126 ליהוה] Hi *ἄλλος domine.* — 128 כל פקודי כל ישרתי] O *πρὸς πάσας τὰς ἐντολάς σου κατωρθούμην.* Hi *in universa praecepta tua custo-*

divi = לכל פקודיך ישרתי vgl. 128[b]. Das ל gerieth an falsche Stelle. כ wie MT. — 130 ס פְּתַח und weiter *et inlumina et doce* (*doce* auch Hi). — 136 שׁמרו] O ἐφύλαξα. O[1] ἐφύλαξαν. — 137 משפטיך] OHi Sing. כס Plur. — 138 עדותיך] Hiסכ Sing. O Plur. — 139 קנאתי] O ὁ ζῆλός σου nach 69, 10. — 144 עדותיך] ס Sing. — 147 לדבריך] Hiסכ Keri, OΣ Ketib. — 148 באמרתך] OHi Plur. כס Sing. — 149 משפטך] OHiכ Sing. ס Plur. — 150 OΣHiס: רֹדְפַי, כ wie MT. — 152. 157. 167 מעדותיך] ס Sing. — 156 כמשפטיך] AHiסכ Plur. O Sing. — 158 אמרתך] O Plur. — 160 דברך] OHi Plur. כס Sing. — 160 משפט] O Plur. wie V. 164. — 161 ומדבריך] OHi Ketib. כס Keri. — 162 אמרתך] O Plur. — 166 עשיתי] O ἠγάπησα wie 163. — 169 הבינני] ס *refocilla me* wie V. 159 al. — 171 und 172 stellt ס um. — 175 ס וּמִשְׁפָּטְךָ יַעְזְרֻנִי.

120.

1 "שיר המע] AΣ εἰς τὰς ἀναβάσεις = למעלות, vgl. 121, 1, s. aber Field. OΘHiכ wie MT. — 2 יהוה] ס zu V. 1. — 3 OHi *quid detur* (יֻתַּן) *tibi aut quid adponatur* (יוּסַף) *tibi ad linguam* (ללשון?) *dolosam*. AΣסכ wie MT. — 5 משך] OAΣHiס als Appellativ (*peregrinatio mea*) *prolongata est*. כ als nom. propr. — 7 אני שלום] O zu V. 6. — 7 וכי] ~ Hiס. — 7 וכי אדבר המה] OAΘ ὅταν ἐλάλουν αὐτοῖς. — 7 Ende] O + δωρεάν (~ Vet. Lat.). —

121.

1 למעלות]. Das ל drückt ein ἄλλος bei Field aus (εἰς) OΣHiכ wie המעלות. — 1 ס עֶזְרִי. — 3 יתן] OAΘ δῴης (Theodoret. Vet. Lat. δῴη). Hiסכ wie MT. — 5 שמרך] O Hiכ φυλάξει σε wie V. 7. ס wie MT. — 8 צאתך ובואך] von OΘ umgestellt. —

122.

1 לדוד] ~ OHiכ, AΣ wie MT. — 2 רגלינו] ס *pedes mei*. — 2 בשעריך] O ἕτερος· ἐν ταῖς αὐλαῖς σου metonymisch; ebenso Esth. 2, 19; 3, 2. 3 al. — 3 שחברה לה] O ἧς ἡ μετοχὴ αὐτῆς. Σ συνάφειαν ἔχουσαν. Hi *cuius participatio*

eius = שֶׁחֻבְּרָה לָהּ. כס wie MT. — 6 ישליו] O *καὶ εὐθηνία* wie שלוה V. 7 (וְשָׁלוֹ?). AΣHiסכ wie MT. —

123.

3 ס שמענו. — 4 השאננים] O *τοῖς εὐθηνοῦσιν* = לשא״. AΣHiס als Genetiv und ebenso לגאיונים. כ übersetzt durch den Genetiv, aber nachher וגיוותניא. — 4 לגאיונים] OAΣ Hiס *superborum* = Ketib לִגְאֵיוֹנִים (Hitzig). —

124.

1 לדוד] ~ Hi. — 3 באפם] O[1] *θυμὸν αὐτοῦ*. — 4 נחלה] כ: מרעית = מחלה (?). — 7 OHiסכ (alle) כְּצִפּוֹר (Hitzig). —

125.

1 ס בחר. — 1 ימוט und ישב] ס *movebuntur* und *sedebunt*. — 1. 2 O ישב ירושלם: als Subjekt zu ימוט. Auch ΣHi ziehen ירושלם als Subjekt zu יֵשֵׁב zu V. 1. כס wie MT. — 3 יניח] O *ἀφήσει* [*κύριος*] = יניח. — 3 OΣס: הָרֶשַׁע. Hiכ wie MT. —

126.

1 כחלמים] O *ὡσεὶ παρακεκλημένοι* mit falscher Auflösung des Tropus, vgl. ס *sicut ei qui gaudent*. — 6 נשא 1°] O *βάλλοντες* Cod. I. III. 55. Syr. Hex. *αἴροντες*. —

127.

1 לשלמה] ~ O. AΣHiכ wie MT. — 1 בוניו בו] O *οἱ οἰκοδομοῦντες*. Cod. 55 al. + *αὐτόν*. — 2 העצבים] ΘE *εἰδώλων*. S *πλάνης* = הָעֲצָבִים. OAΣHiסכ wie MT. — 2 O Hiס: לִידִידוֹ. כ wie MT. — 3 Oס: שֹׂכֵר. Hi(?)כ wie MT. — 3 הנעורים] O *τῶν ἐκτετιναγμένων*· S *υἱοί μου* (בָּנַי) *ἠκονημένοι**. Der Uebersetzer bezog הנעורים noch auf das Bild und übersetzte in seiner Weise frei. AΣΘHiסכ *iuventutis*. — 5 הגבר] ~ O. — 5 אשפתו] O[1] *τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ* mit Auflösung des Tropus. —

128.

2 כי] ~ O. — 4 כי] ~ OHiס. —

129.

3 חֹרְשִׁים] O οἱ ἁμαρτωλοί scl. als חֹרְשֵׁי רָע (Hitz.). — 3 למענותם] A πλέθρον αὐτῶν* Hi *sulcum suum.* O ἀνομίαν αὐτῶν. ס כ *afflictionem suam* scheinen mit dem Singular das Ketib auszudrücken. E τοὺς αὔλακας αὐτῶν* = Keri. Σ κακοῦντες. — 4 עבות] O αὐχένας = ערפות. AΣΘEHiסכ wie MT. — 6 שָׁלַף] O (πρὸ τοῦ) ἐκσπασθῆναι (= שָׁלַף Hitz.). Aber dies ist die Uebersetzung von ΘE. Lies nach Cod. 111. 190. 271 ἐξανθῆσαι. Dieselbe Bedeutung auch bei A ΣHiכ. S ἐκστερεῶσαι. —

130.

4 למען תורא] ∼ ס. ΣΘ ἕνεκεν (Θ + τοῦ) νόμου (Θ + σου) = תּוֹרָא für תּוֹרָה. O ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου. Diese Lesart fand sich nach Hi bei Field zu seiner Zeit nur in manchen Handschriften (jetzt in allen). Aber Vet. Lat. Vulg. bezeugen ἕνεκεν τοῦ νόμου σου wie Θ. Ebenso geht die freie Uebersetzung von S ἕνεκεν τοῦ γνωσθῆναι τὸν λόγον σου auf תּוֹרָא zurück. Wenn A ἕνεκεν φόβου übersetzt, so las er wohl nicht מורא, sondern er sah תּוֹרָא für ein Substantivgebilde von ירא an. Dagegen bezeugt Hi bei Field ausdrücklich Jud an Stelle des Waw, indem er letzteres für fehlerhaft erklärt, und umschreibt THIRA = תִּירָא. Er übersetzt *cum terribilis sis*; ähnlich E ὅπως ἐπίφοβος ἔσῃ. כ *ut videaris* = תֵּירָא. Die Recension des MT verdient unbedingt vor allen andern den Vorzug. — 5 קויתי יהוה] verbinden OAΣ mit V. 4. Hiסכ wie MT. — 5 ולדברו] O εἰς τὸν λόγον σου (I II Vet. Lat. αὐτοῦ) ohne καὶ und zum Vorhergehenden gezogen. So auch Eס (aber αὐτοῦ). AHiכ wie MT. — 5. 6 הוחלתי: נפשי] O ἤλπισεν ἡ ψ. μ. ס *expectavi* nach der Konstruktion von 3, 5. AHiכ wie MT. — 6 משמרים ג׳] O umschreibend ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας μέχρι νυκτός. —

131.

1 לדוד] ∼ OHiכ. AΣ wie MT. — 2 ורממתי] O ἀλλὰ ὕψωσα = ורממתי. AΣHiכ wie MT. — 2 OΣכ auch das zweite Mal כְּגָמֻל עָלָי. —

132.

1 עֻנּוֹתוֹ] Oס τῆς πραότητος αὐτοῦ = עַנְוָתוֹ, vgl. 45, 5 O. AΣEHiכ *afflictionis eius.* — 2 לַאֲבִיר] Σ τῷ ὡραίῳ* = לְאַדִּיר. OHiס (*deo*) Aכ wie MT. — 4 Ende] O + καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου. Dies ist die in den Text der O gedrungene Uebersetzung des Θ, s. Field. — 8 עֻזֶּךָ] O τοῦ ἁγιάσματός σου, vgl. כ *in qua est lex tua.* — 12 Oכ: וְעֵדֹתַי. Hiס Sing. — 18 OHiס נִזְרִי, AΣ ἄλλος כ wie MT. —

133.

1 לְדָוִד] ∼ OHiכ. — 1 גַּם] drückt nur כ aus. —

134.

1 בְּבֵית יהוה] O ἐν αὐλαῖς οἴκου θεοῦ ἡμῶν aus 135, 2. — 1 בַּלֵּילוֹת] OHi zu V. 2. כס wie MT. —

135.

1 יהוה 2°] O κύριον. Lies nach Cod. 55 κυρίου, aber schon Hi nahm herüber *dominum.* — 13 יהוה זִכְרְךָ] O καὶ τὸ μνημ. σου. I II III 156 κύριε τὸ μ. σ. — 21 הַלְלוּ יָהּ] ∼ O (steht dafür Anf. 136).

136.

7 גְּדֹלִים] O + μόνῳ aus V. 4. — 26 Ende] Psalt. Gall. fügt V. 3 unter Obelus hinzu, Syr. Hex. V. 1 ohne Obelus. —

137.

O Ueberschrift τῷ Δαυὶδ Ἰερεμίου. — 3 שִׂמְחָה] verbindet Hi mit שִׁירוּ (*laeti canite*). — 5 אֶשְׁכָּחֵךְ] כ: אִנְשְׁיֵינָא, lies מִנְשְׁיֵינָא, vgl. Buxtorf. — 5 OHi תִּשְׁכַּח. כ *obliviscar.* ס (mit ergänztem *me*) wie MT. — 8 הַשְּׁדוּדָה] Σסכ ἡ λῃστρίς = הַשֹּׁדֵדָה, vgl. Hitzig. O verallgemeinernd ἡ ταλαίπωρος. AHi *vastata* Θ ἡ διαρπασθησομένη wie MT. Vgl. Julian der Abtrünnige ed. Hoffmann 66, 15; 126, 17; 133, 6. al. —

138.

1 לְדָוִד] ∼ AS. O ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. ΘHiכ wie MT. — 1 אוֹדְךָ] OHiסכ (alle) + *do-*

mine. — 1 Ende] O + *ὅτι ἤκουσας πάντα τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου* korrumpirte Lesart aus V. 4 hierher verschlagen. — 2 שִׁמְךָ 2⁰] OHiס ohne Suffix. AΣEכ wie MT. — 2 אמרתך] O *τὸ ἅγιόν σου* vgl. zu 132, 8 (Alex. für שִׁמְךָ אמרתך *τὸ ὄνομά σου τὸ λόγιόν σου* stammt aus E). — 3 ותענני] O *ταχὺ ἐπάκουσόν μου.* *Θ εἰςάκουσόν μου* wie 69, 18. Hiכ: וְתַעֲנֵנִי. Σס wie MT. — 3 תרהבני] AHi *dilatabis* (*animae meae fortitudinem*) = תַּרְחִבֵנִי. כס *multiplicasti* = תַּרְבֵּנִי. OΣ wie MT. — 3 עֹז] O falsch ergänzend *δυνάμει σου.* — 6 יידע] כ: יִמְאִיךְ dem Sinne nach. — 8 יהוה יגמר] O *κύριε ἀνταποδώσεις,* O[1] *κύριος ἀνταποδώσει.* — 8 מעשי] ס Sing. —

139.

2 לרעי] Oס *cogitationes meas* Σ *τὴν γνώμην μου.* Hi *malum meum* כ *societatem meam* Sing. — 3 ורבעי] O *καὶ τὴν σχοῖνόν μου,* dies Jer. 18, 15 für שְׁבִיל, vgl. ס ܘܫܒܝܠܝ. *Θ καὶ τὴν ὁδόν μου.* ΣHiכ *et accubitionem meam.* — 4 מלה] O *λόγος ἄδικος* (O[1] *δόλος*, aber das ist die Uebersetzung von S) Σ *ἑτερολογία* ס ܡܫܘܚܠܐ. כ *eloquium mendacii.* Alle verstanden das Wort im bösen Sinne. Hi nur *eloquium.* — 5 אחור וקדם] OAΣHiס zu V. 4. כ wie MT. — 5 צרתני] OΣHiס *formasti me* von יצר. כ *coarctasti me.* — 6 דעת] OΣ *ἄλλος* ergänzen *tua.* — 8 ואציעה] Oס *ἐὰν καταβῶ* dem Sinne nach. — 9 Oס: כְּנָפַי, AHiכ wie MT. — 11 בעדני] O *ἐν τῇ τρυφῇ μου* = בְּעֶדְנִי. — 12 כחשיכה כאורה] O sehen das ה beide Male für das Possessivsuffix an. — 13 תסכני] AHi *orsusque es me* wie 2, 6. E *ἐχώνευσάς με**. כ *texuisti me* = תְּסַכֵּנִי. So auch wohl Σ *ἀπήρτισάς με.* Oס verallgemeinernd *ἀντελάβου μου.* — 14 נפליתי] OHiס: נִפְלֵיתָ, כ wie MT (aber Regia 2. Pers.). — 15 עצמי] Σ *ἡ κραταίωσίς μου.* OΘכ *τὸ ὀστοῦν μου.* AHiס *ossa mea.* — 15 עשיתי] OΘס: עָשִׂיתָה. AΣE *ἄλλος* Hiכ wie MT. — 15 רקמתי] O *καὶ ἡ ὑπόστασίς μου* = וְקָמָתִי, vgl. Schleusner. ס ܢܣܬܝ = וְקָמָתִי (?). AΣEHiכ wie MT. — 15 בתחתיות ארץ] כ *in ventre matris* nach V. 13. — 16 ימים] OΘ *ἡμέρας* (Gen. Sing.) = יָמִם (aber Vet. Lat. *dies firmabuntur*). — 16 ולא] O AΣΘHiסכ (alle) Ketib. — 17 רעיך] O *ἄλλος* Hiסכ (alle) *amici tui.* — 17 ראשיהם] AΘEHi *pauperes eorum.* O(Σ)

כס *αἱ ἀρχαὶ αὐτῶν.* — 19 ואנשי] OΣHi ohne Kopula, כס wie MT. — 20 ימרוך] E *παρεπίκρανάν σε* = יַמְרוּךָ. So auch wohl Hi *contradicent tibi* nach A. Σ *ἀντελάλησάν σοι.* Θ *ἐρίσουσί σοι.* Ueber die verschiedenen Lesarten der O s. Rosenm. ס *dicunt tibi,* כ *iurant per nomen tuum* = י[א]מרוך wie MT. — 20 נשוא] OAסכ als 3. Pers. Plur. (*λήψονται* u. ä.). ΣHi *elati sunt* als Part. Pass. — 20 עריך] Oס *τὰς πόλεις σου.* AΣHiכ *adversarii tui.* —

140.

6 רשת] O + *τοῖς ποσί μου* aus 57, 6. — 9 מאויי רשע] O *ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας μου τῷ ἁμαρτωλῷ* = מַאֲוַיַּי*. — 9 O Σ זְמָמוֹ. Hiסכ wie MT. — 9 אל תפק] O *μή ἐγκαταλίπῃς με* gerathen. Σ *μὴ ἀποβαίη,* vgl. Field. Hi (*scelera eorum*) *ne effundantur.* כ *ne satis facias.* — 9 ירומו] O(Σ) *μήποτε ὑψωθῶσιν* mit ergänztem אל. Hi *et eleventur.* — 10 ראש] ΣHi *amaritudo.* OAΘסכ *caput.* — 10 OΘHi מְסִבָּי. AΣכ wie MT. — 11 ימיטו] OHiסכ *cadent* = Keri. — 11 גחלים באש] O *ἄνθρακες πυρὸς* (O[1] *ἐν πυρὶ*) *ἐπὶ τῆς γῆς* (*ἐπὶ τ. γ.* ∼ O[1], stammt aus V. 12); ebenso Hi *carbones ignis.* — 11 יפילם] OΘESHi *καταβαλεῖς αὐτούς.* Σ *καταβληθήτωσαν.* *ἄλλος* ס *πεσοῦνται* (יִפְּלוּם). Aכ Vet. Lat. wie MT- — 11 במהמרות] O *ἐν ταλαιπωρίαις* gerathen. A *ἐν πτώματι** (?). ΣHכ *in foveas.* *ἄλλος ἐσπευσμένως* = בִּמְהֵרָה (wie רבת 129, 1). — 12 OHiס setzen den Athnach richtig zu חמס, כ wie MT. —

141.

1 קולי] O *τῇ φωνῇ τῆς δεήσεώς μου* aus 140, 7. — 3 שמרה] Oכ *φυλακήν,* Hiס *custodem.* — 4 ס: חֵם. — 5 יהלמני] Σ *erigat me* = יַחֲלִמֵנִי (Field). OAHiסכ wie MT. — 5 ראש] Oס *ἁμαρτωλοῦ* zu erklären nach Hi *amaritudinis.* כ (*caput*). — 6 Für *ἐδορυφορήθησαν* eines *ἄλλος* und *ἠδυνάσθησαν* bei Θ lies *ἠδυφορήθησαν* und *ἠδύνθησαν* [Semmler]. — 7[a]] O *ὡσεὶ πάχος γῆς διεῤῥάγη ἐπὶ τῆς γῆς* = כמו פֶּלַח יִבָּקַע. ס *sicut vomer qui scindit* = יְבַקֵּעַ. AΣEHiכ wie MT. — 7 עצמנו] O[1]ס *τὰ ὀστᾶ αὐτῶν.* OAΣEHiכ wie MT. — 10 יחד] ΣHiס zu 10[a], OA wie MT. O יָחִיד. —

142.

4 נתיבתי] OAס Plur. ΣHiכ Sing. — 5 הבים und וראה] Oסכ durch die 1. Pers. Sing. Aor., wodurch sie den Inf. abs. (וְרָאֹה) auflösen. Hi Imperat. — 6 בארץ] ס *in via*, vgl. 27, 11. —

143.

1 לדוד] O + ὅτι αὐτὸν ὁ υἱὸς κατεδίωκεν. — 1 באמנתך] ס: באמרתך. — 1 ענני] Hi *exaudisti me* (nach 118, 21?). — 2 ס: תָּבֹא. — 5 ימים] ס: יחוה. — 5 פעלך] OAHiסכ (alle) Plur. — 9 כסיתי] O κατέφυγον. Dasselbe Wort Jos. 10, 27 für נחבא, also lasen sie nicht anders als MT. Aehnlich כ (*verbum tuum*) *constitui redemptorem meum*. Hi (*a te*) *protectus sum* = כֻּסֵּיתִי. Lies סַכִּיתִי = ܣܟܐ. — 10 בארץ מישור] ס *in via viventium* nach 142, 6; 27, 11. O [ἐν τῇ (O[1] γῇ) εὐθείᾳ] ΣHiכ wie MT (aber כ Reg. *in via*). —

144.

1 לדוד] O + πρὸς τὸν Γολιάδ. — 2 עמי] AHiסכ *populos* wie 18, 48. O wie MT. — 5 שמיך] O[1]סכ ohne Suff. wie 18, 10. O ἄλλος Hi wie MT. — 7 ידיך] OHiסכ (alle) Sing. — 12 בנינו] O verwandeln das Suffix der ersten Pers. in das der dritten (*quorum filii*), und so bis zum Ende des Psalm. — 13 מזן אל מזן] OAHiס ἐκ τούτου εἰς τοῦτο = מִזֶּה אֶל זֶה [Capellus]. כ *ex anno in annum* (?). — 14 מסבלים] כ: מרי, lies מריאים, vgl. OHi *pingues*. — 15 אשרי 1°] O אִשְּׁרוּ (das zweite Mal wie MT). —

145.

4 לדוד] O יְדוּר wie V. 13. — 5 כבד] ~ ἄλλος ס. — 5 ודברי] Oס יְדַבֵּרוּ zu 5ᵃ gezogen nach V. 11. ἄλλος Hiכ wie MT. — 5 אשיחה] O ἄλλος ס διηγήσονται. Hiכ wie MT. — 6 וגדלותיך] OΘסכ Keri, AHi Ketib. — 6 אספרנה] Oכ διηγήσονται. ES *narrabimus*. AΣΘHiס wie MT. — 7 וצדקתך] ΣHi Plur. Oכ wie MT. — 9 לכל] O τοῖς ὑπομένουσιν = לַכֹּל, vgl. O Maleach. 3, 2. O[1] τοῖς σύμπασι, aber das ist die Uebertragung der λοιποί. — 11 גבורתך] Hi Plur. Oסכ wie MT. — 12 גבורתו und מלכותו] OHiס mit Suffix

der zweiten Person. כ wie MT. — 13 Ende] O Hi ס + *πιστὸς κύριος ἐν* (O¹ Hi + *πᾶσι*) *τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* = נאמן יהוה בכל דבריו וחסיד בכל מעשיו. *οἱ ἄλλοι* כ ohne diesen Zusatz. — 15 כל] Hi *eorum*. — 15 לחם] ∼ O. — 16 פותח] O + *σύ* = אַתָּ (Dittographie). — 16 ידך] O Hi Plur. O¹ ס כ Sing. — 18 לכל אשר יקראהו] ∼ ס und bei O haben Alex. Psalt. Gall. die Worte unter Asteriscus. — 20 אהביו] ס *timentes se* aus V. 19. — 21 תהלת] ס Plur. —

146.

O Ueberschrift: *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*. — 4 עשתנתיו] O Hi ס schicken voraus *omnes*. O *π. οἱ. διαλ. αὐτῶν*. O¹ *αὐτοῦ*. — 7 ס setzt den Athnach zu יהוה und zieht das erste יהוה V. 8 zu V. 7 u. s. w. — 10 הללו יה] ∼ O ס. —

147.

1 הללו יה] O + *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*, dann noch einmal *αἰνεῖτε κύριον*. — 1 אלהינו] O zu 1ᵇ (*τῷ θεῷ ἡμῶν ἡδυνθείη*). — 1 נאוה] ∼ O. — 8 Ende] O + *καὶ χλοὴν τῇ δουλείᾳ τῶν ἀνθρώπων* aus 104, 14. — 12 Hier beginnt bei O Hi ס ein neuer Psalm. O schicken voraus *ἀλληλούϊα Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*. Hi *alleluia*. — 17 קרחו] *Σ καύματος αὐτοῦ* = יְקָדְתוֹ. — 19 דברו] O A Θ E S Hi ס Ketib, כ Keri. — ידעום] O ס כ: יְדָעָם, Hi wie MT. —

148.

1 הללו יה] ∼ Hi ס. O + *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*. — 2 צבאו] O A Σ Hi ס כ (alle) Keri. — 5 כי] O ס + *αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν* aus 33, 9. — 8 קיטור] O Hi ס *glacies* = כפור (Schleusner), vgl. 119, 83. — 12 *ἄλλος* ס בְּחוּרִים, O Hi כ wie MT. — 14 הללו יה] ∼ O ס. —

149.

1 הללו יה] ∼ Hi ס. — 3 במחול בתף] stellt ס um, wie 150, 4. — 9 הללו יה] ∼ O Hi ס. —

150.

1 הללו יה] ∼ Hi כ. — 1 אל] Hi ס: יָהּ, O כ wie MT. — 6 הללו יה] ∼ O Hi ס. —

Die Interpolation im Eingange des Marcusevangeliums.

Von

Prof. Dr. W. Weiffenbach.

Das zweite Evangelium steht unter dem Banne eines ganz eigenthümlichen Missgeschicks. Nicht nur ist ihm sein ächter und ursprünglicher Schluss abhanden gekommen, wenn es überhaupt je einen richtigen Schluss gehabt hat[1]), sondern auch an seinem Eingange (V. 2) thront eine harte crux interpretum, ja ein wahres *σκάνδαλον* für dogmatisch-ängstliche Gemüther. Wir meinen selbstverständlich den fatalen Umstand, dass unter der gemeinsamen Flagge „des Propheten Jesaia" (V. 2[a]) ein (Deutero-)Jesaia- (V. 3) und ein Maleachi-Citat (V. 2[b]) einhersegeln[2]), also ein Irrthum des Evangelisten vorzuliegen scheint und — wenn die Worte so vom Evangelisten geschrieben worden sind — auch thatsächlich vorliegt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, die Leser dieser

---

1) Vgl. zur Frage des „Schlusses" des 2. Evangeliums: C. Wittichen: „Zur Marcusfrage. I. Der ursprüngliche Schluss des Marcusevangeliums", Jahrb. f. protest. Theol. 1879, p. 165—178.

2) Denn darüber, dass sowohl die Rec. *ὡς γέγραπται ἐν τοῖς προφήταις* (AEFG etc.) als die sehr schlecht bezeugte L. A. *καθὼς γέγραπται* (ohne jede locale Näherbestimmung) jüngere und zur Beseitigung der fraglichen Schwierigkeit erfundene Lesarten sind, darüber dürfte nun wohl allseitiges Einvernehmen bei den Sachverständigen vorliegen.

Zeitschrift mit einer Wiedervorführung und Widerlegung der die Aechtheit der fraglichen Worte festhaltenden älteren und neueren Entlastungsversuche zu Gunsten des Evangelisten, wie selbige von K. F. A. Fritzsche[1]) und B. Weiss[2]) gebucht sind, aufzuhalten; für jeden, der sich nicht absichtlich die Augen verschliesst, liegt hier res judicata vor, befangene und dogmatisch urtheilende Gemüther aber wird keine Beweisführung überzeugen und zur Einsicht bringen. Eine Wiederaufnahme des oben fixirten Problems von unserer Seite kann daher nur den Sinn haben, nochmals zu untersuchen, ob es einen legitimen und vor dem wissenschaftlichen Gewissen gerechtfertigten Weg zur wirklichen Entlastung des Evangelisten nicht gebe, sondern nur die einfach anerkennende Stellungsnahme zu der „Gedächtniss-Irrung" in der Weise Meyer's, Holtzmann's[3]), B. Weiss' (s. o.), Bleek's[4]) u. a. übrigbleibe? — Allen diesen Gelehrten ist gemeinsam die freiwillige und uneingeschränkte Anerkennung des Thatbestandes eines „Irrthums" des 2. Evangelisten einer- und die entschuldigende Erklärung dieser „Irrung" andererseits. Es ist nun aber natürlich, dass das Gewicht dieses Irrthums in dem gleichen Masse wächst, als der Respect vor des 2. Evangelisten Ursprünglichkeit und (relativer) Priorität ein grösserer ist, im gleichen Masse abnimmt, als man den Marcus zum Epitomator des Matthäus und Lucas degradirt. Denn was bedeutet bei einem solchen ein Gedächtniss-Irrthum? So erklärt denn auch einer der Bestreiter der „Priorität" des 2. Ev.'s, Bleek, ohne sich viel darum zu sorgen, die Angabe des Marcus in V. 2 für eine „Ungenauigkeit" (a. a. O. p. 164).

1) „Quatuor Novi Testamenti evangelia etc.," Tom. II: Evangelium Marci, Lips. 1830, p. 4ff. Fritzsche's eigene Auskunft gehört übrigens selber zu diesen Versuchen.

2) „Das Marcusevangelium u. s. w.", 1872, p. 38—40, und: Neubearbeitung des Meyer'schen krit.-exeget. Handbuchs zu Marcus (6. Aufl.), 1878, p. 15—16.

3) „Die synoptischen Evangelien", 1863, p. 67. 261f.

4) „Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien", ed. von Holtzmann, 1862, I, p. 162—164.

Er wollte „ursprünglich den Ausspruch des Jesaia's anführen, den auch die beiden anderen Evangelisten hier anführen, mit deren Citate das seinige auch ganz genau übereinstimmt. Da bot sich ihm noch ein anderer prophetischer Ausspruch dar, der bei Matth. 11, 10 und Luc. 7. 27 in einer Rede Christi in Beziehung auf den Täufer, ohne Nennung des Propheten, angeführt ist; und in der Meinung, dass dieser (Ausspruch) von demselben Propheten sei (!) wie jener, setzte er beide auf solche Weise mit einander in Verbindung. Die Art und Weise, wie diese Stelle des Maleachi hier bei Marcus citirt ist, — — — lässt auch nicht zweifeln, dass Marcus den Ausspruch aus der Rede Christi bei den anderen Evangelisten herübergenommen hat." — So wohlgemeint dies sein mag, so können wir doch die neugierige Frage nicht unterdrücken: wie ist nur der „Epitomator" zu solch verkehrter „Meinung" gekommen, und wie war solche Unwissenheit im A. T. bei einem Evangelienschreiber nur möglich? —

Doch vielleicht geben uns die Marcus-Freunde auf diese Frage der Neugier eine befriedigende Antwort.

Den schwierigsten Stand unter jenen dem „Irrthum" in Mc. 1, 2 gegenüber haben diejenigen Gelehrten, welche, wie B. Weiss[1]), Ritschl, Meyer u. a., keinen oder keinen irgend wesentlichen Unterschied statuiren zwischen dem zweiten kanonischen Evangelium und einer ihm vorausgegangenen und in ihm verarbeiteten synoptischen Grundschrift.[2])

---

1) Ich will diese Gelegenheit, wo ich zum ersten Mal wieder auf synoptischem Gebiete mit Herrn Dr. Weiss zusammentreffe, nicht vorübergehen lassen, ohne ihm seine nicht nur lieblos-harte, sondern auch ungerechte und mit factischen Unwahrheiten ausgestattete Recension meiner letzten (1878) Papiasschrift (in Schürer's Theol. Lit. Z. 1878, No. 20) wenigstens zu bescheinigen. Ob ihm das ungemein glückliche Zusammentreffen seiner „Kritik" mit einer anderen damals mit mir vorgenommenen Abschlachtung bekannt war, weiss ich nicht. Sollte es der Fall gewesen sein, so würde dadurch sein Verfahren jedenfalls in kein günstigeres Licht gerückt werden.

2) Gemeinhin, aber fälschlich: „Urmarcus" genannt. Vgl. dagegen m. Schr.: „Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthaeus". 1878, p. 104—124.

daher den „Irrthum“ dem Evangelisten, dem ersten und einzigen Verfasser, d. i. dem Joh. Marcus selber in die Schuhe schieben müssen. Dieselben argumentiren (vgl. Weiss) etwa so: Die erstere Stelle (eben unser V. 2), welche die Sendung eines Gottesboten als Wegbereiters verheisst, schickt Marcus der zweiten, welche das Auftreten und die Thätigkeit dieses Wegbereiters näher schildert, voraus. Dabei hat der Evangelist auf den Autor der fraglichen („ihm aus der apostolischen Quelle bekannten“) Weissagung gar nicht reflectirt, sondern dieselbe irrthümlicherweise ohne Weiteres dem nämlichen grossen Propheten zugeschrieben, dessen Wort („in seiner Quelle“) das Auftreten des Täufers charakterisirte. Und, fügt man (vgl. Meyer) hinzu, solche (in Mtth. 27, 9 ihre Analogie habende) „Gedächtniss-Irrung“ ist bei der Verwandtschaft (?) des Inhaltes beider Sprüche und bei der Gangbarkeit ihres Gebrauchs und ihrer Deutung um so begreiflicher, je „copiosior et notior“ Jesaia war.

Allein dieser Beruhigungsversuch, so wohlgemeint er sein mag, will bei näherer Prüfung doch nicht verfangen noch sich als stichhaltig erweisen. Zunächst erhalten wir keine Antwort auf die naheliegende[1]) Frage, warum die Benutzer „des zweiten Evangeliums“, Matthaeus und Lucas, bezüglich der Einfügung des V. 2 aus der „apostolischen Quelle“ (Mtth. 11, 10 = Luc. 7, 27) dem zweiten Evangelisten nicht (etwa mit der erforderlichen Correctur) Nachfolge geleistet haben, zumal bei der „Verwandtschaft des Inhaltes beider Sprüche“ und bei der „Gangbarkeit ihres Gebrauchs und ihrer Deutung“? Wie kommt es ferner, wenn doch beide Verse der „apostolischen Quelle“ entlehnt sein sollen, dass Mc. V. 3, der fast durchgängigen Gewohnheit des 2. Ev.'s und der übereinstimmenden Partieen des 1. in den Contextcitaten entsprechend, im Wesentlichen nach der LXX citirt ist, dagegen der unmittelbar danebenstehende V. 2 frei nach dem Grundtexte angeführt wird? Die beiden von uns

---

1) Und z. B. von Scholten: „Das älteste Evangelium“, 1869, p. 152 auch wirklich erhobene Frage.

erhobenen Einwendungen scheinen sich doch nur dann zu erledigen, wenn V. 3 und V. 2 zwei ursprünglich verschiedenen Händen verdankt werden, aus zwei verschiedenen Quellen geflossen sind. Indem wir die nähere Beschreibung dieser beiden „Hände" und „Quellen" einstweilen noch aufgeschoben sein lassen, weisen wir gegenüber dem Meyer-Weiss'schen Beruhigungsversuche des Weitern auf die Unvollziehbarkeit der ganzen darin enthaltenen Vorstellung hin. Ein geborener Jude, ein Jerusalemit, ein Apostelgefährte, ein Evangelist soll sich einen so groben, ja unbegreiflichen Gedächtniss-Irrthum gegenüber einer der bekanntesten und geläufigsten und durch ihre geheimnissvolle Tiefe interessantesten Prophetenstellen haben zu Schulden kommen lassen? Gerade je solenner ihr „Gebrauch" und ihre „Deutung" waren, desto unbegreiflicher wird das „σφάλμα" des Evangelisten (zumal die Inhalts-Verwandtschaft der beiden Sprüche doch nicht so gross ist, wie von jener Seite behauptet wird). Seitdem Jesus selber die Maleachi-Stelle in freier Wiedergabe auf Johannes den Täufer angewandt (Mtth. 11, 10 = Luc. 7, 27) und sie dadurch zur Bedeutung eines gangbaren, solennen, charakteristischen Symbols für die Johannes-Mission erhoben hatte: seit dem war jene Prophetie gewiss mehr als einmal im Grundtext nachgeschlagen, gelesen, nach Standort und Autor zweifellos fixirt worden, so dass also die Erwägung, der Evangelist habe bei seiner Einfügung auf den Autor der fraglichen Weissagung „gar nicht reflectirt", zum Werthe einer blossen Ausflucht und Redensart herabsinkt. M. a. W., die Genesis der „Gedächtniss-Irrung" bleibt unerklärt, und ihre Existenz wird gleichbedeutend mit dem Vorwurfe grosser Unwissenheit oder ebenso bedenklicher Leichtfertigkeit in der prophetischen Begründung der — ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ! Wollte man uns entgegnen, das Maleachi-Citat sei ja aber vom 2. Evangelisten nicht erst auf Grund mündlicher Ueberlieferung aus dem Urtext aufgenommen, sondern schon einer schriftlichen Quelle (Spruchsammlung) entlehnt worden, so würde das die Sache nicht verbessern. Denn die „Quelle" deutet mit keiner Silbe darauf hin und

gibt nicht das mindeste Recht zu der Annahme[1]), dass das gebotene Citat vom „zu sendenden Boten Gottes" im Propheten Jesaia stehe. — Auch die Meyer'sche Berufung endlich auf die Analogie der „Irrung" in Mtth. 27, 9 hat keine irgendwie durchschlagende Kraft. Denn einmal gehört dieser Vers einem blos vom ersten Evangelisten gebotenen, wohl aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpften und bereits mit sagenhaften Ansätzen ausgestatteten Stücke (Mtth. 27, 3—10) über das schreckliche Ende des Judas an. Sodann handelt es sich bei dem den Jeremia irrthümlicherweise dem Zacharja substituirenden Falsch-Citate in Mtth. 27, 9 um eine wenig bedeutende und ziemlich unbekannte, überdies dunkele und schwerverständliche Prophetenstelle, mit welcher der Evangelist ein untergeordnetes Ereigniss (das Zurückbringen der 30 Silberlinge und den Ankauf des Töpferackers mit diesem „Blutgelde") prophetisch belegen will. Und endlich ist die dem sehr freien Matthäus-Citate[2]) zu Grunde liegende Zacharja-Stelle (11, 12f.)[3]) in der That in einem entscheidenden Ausdrucke[4]) jener Jeremia-Stelle 18, 2f. sehr ähnlich, so

---

1) In der Quelle war ,wie die vollständige Uebereinstimmung des Mtth. (11, 10[a]) und Luc. (7, 27) beweist, der Maleachi-Spruch ganz allgemein eingeleitet mit der Formel: *οὗτός ἐστιν, περὶ οὗ γέγραπται*!

2) Das Matth. (27, 9)-Citat lautet: „Da ward erfüllt das durch den Propheten Jeremia Gesagte, wenn er spricht: Und sie nahmen die 30 Silberlinge — den Werth für den Werthgeschätzten, welchen man gewerthet hat von Söhnen Israel's her — und gaben sie für den Töpfersacker in Gemässheit dessen, was mir der Herr vorgeschrieben hat."

3) Bei Zacharja heisst es: „Und ich sprach zu ihnen: Gefällt es euch, so gebet mir meinen Lohn; wo nicht, so lasset es! Und so wogen sie meinen Lohn dar, 30 Sekel Silbers. Und Jahve sprach zu mir: Wirf sie in den Schatz — הַיּוֹצֵר = הָאוֹצָר ist statt הַיּוֹצֵר zu punctiren — den herrlichen Werth, dessen ich von ihnen gewerthet bin. Und ich nahm die 30 Sekel Silbers und warf sie in das Haus Jahve's in den Schatz."

4) Vgl. Zacharja V. 13 אֶל־הַיּוֹצֵר und בֵּית יְהוָה אֶל־הַיּוֹצֵר (wofür allerdings zweifellos הַיּוֹצָר zu lesen ist, cf. A. 3) und Jeremia V. 2f.: בֵּית הַיּוֹצֵר (2 mal)!

dass die Erinnerung an die letztere[1]) leicht verwirrend wirken konnte. Kurz, bei Mtth. 27, 9 sind alle Vorbedingungen für Entstehung einer „Gedächtniss-Irrung" ebenso gegeben, wie sie in Mc. 1, 2 fehlen. Denn das Maleachi-Citat gehört einem hervorragenden geschichtlichen Zusammenhange an, gibt eine sehr bekannte und bedeutende, durch Jesus (s. o.) ganz solenn gewordene Propheten-Stelle wieder, ist ihrem Sinne nach klar und hebt sich auch ihrem Inhalte nach ziemlich scharf von der Jesaia-Stelle ab.

Eine Erledigung der von uns geltend gemachten Bedenken scheint es zu sein, wenn Holtzmann, der früher wenigstens zwischen 2. Evangelium und synoptischer Grundschrift (nach ihm „Urmarcus" = A) unterschied[2]), den V. 3 (das Jesaia-Citat), dessen Inhalt alle drei Synoptiker gemeinsam und gleichmässig nach der LXX darbieten, in die gemeinsame synoptische Quelle oder die Grundschrift verlegt[3]), den V. 2 dagegen (Maleachi-Citat), welchen in diesem Zusammenhang nur Marcus bietet, dem Ueberarbeiter des 2. Evangeliums oder dem „Evangelisten" vindiciren zu sollen glaubt[4]). „A bot also die Schwierigkeit, dass unter der Firma des Jesaias zunächst ein Citat aus einem anderen Propheten aufgeführt wird, gar nicht dar" (p. 261). lautete vielmehr so, wie, nach Entfernung der Worte: *ἰδοὺ ἐγὼ — ὁδόν σου* (V. 2), in den VV. 1. 2ᵃ. 3. 4 geschrieben steht.

Die Entstehung der „Irrung" des Evangelisten aber

---

1) Die Jeremia-Stelle lautet: „Mache dich auf und gehe hinab in das Haus des Töpfers (בֵּית הַיּוֹצֵר), und daselbst will ich dir meine Worte verkündigen. Und ich ging hinab in das Haus des Töpfers."

2) A. a. O. p. 261 f.; vgl. dagegen aber Theol. Lit. Z. 1881, p. 182.

3) So richtig gegen Ewald: „Die drei ersten Evangelien u. s. w.", I, 1871, p. 185 f. („eingeschaltet vom letzten Herausgeber"), gegen Weizsäcker: „Untersuchungen über die ev. Geschichte", 1864, p. 105 („Zusatz des Evangelisten" oder „Bearbeiters"), gegen Scholten a. a. O. p. 151 f. („Spätere Hinzufügung in den kanonischen Text des Marcus") und den ihm folgenden Wittichen: „Das Leben Jesu", 1876, p. 41. 71.

4) Ebenso auch Ewald und Weizsäcker (vgl. A. 3).

erklärt sich Holtzmann folgendermassen: Nachdem durch die von Matth. und Luc. aus der Spruchsammlung aufgenommene Erzählung von Jesu Ausspruch über Johannes den Täufer (Mtth. 11, 7—19), in welcher das Maleachi-Citat Mc. V. 2 stand, letzteres „ebenfalls als charakteristisch für die Mission des Täufers stehend geworden war", hat Marcus, d. i. hier der 2. Evangelist, das Maleachi-Citat zu Anfang seines Buches „eben in jener stehend gewordenen Form zwischen die Citationsformel (V. 2a) und das Jesaia-Citat (V. 3) eingerückt[1]), ohne den Namen des Propheten zu ändern" (p. 262)[2]).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass durch diese Verlegung der „Gedächtniss-Irrung" von dem Verfasser der älteren synoptischen Grundschrift hinweg zu Lasten des späteren (etwa nicht so schriftkundigen) „Evangelisten" manche Bedenken kritischer und sachlicher Art sich unschwer erledigen lassen, ja dass hierbei aus der Irrung mehr ein starkes Versehen wird. Allein eine vollständige Stillung der Bedenken erwächst doch u. E. auch aus der Auskunft Holtzmann's nicht. Zwar darin hat Holtzmann ganz sicher Recht, dass V. 2 nicht derselben „Quelle" entstammt sein kann wie V. 3, also nicht in der synoptischen Grundschrift gestanden hat[3]); darum vermögen wir aber noch nicht in Mc. V. 2 eine Zufügung des 2. Evangelisten zu

---

1) Also eine, nach Holtzmann aber auch die einzige Stelle, wo der 2. Evangelist die Spruchsammlung benutzt haben soll.

2) Etwas anders denkt sich Ewald (p. 185f.) die Genesis der „Irrung": Der „sehr spät lebende" letzte Herausgeber des Mc.-Ev. fand in der Spruchsammlung die Maleachi-Stelle blos mit dem allgemeinen es steht geschrieben angeführt, „und da zwei verschiedene alttestamentliche Stellen enger mit einander zu verknüpfen und zu einem Beweise zu vereinigen, in diesen Zeiten immer mehr gelehrte Sitte wurde (sic!), so erklärt sich um so leichter, wie dieser letzte Herausgeber es nicht für nöthig hielt, die Worte im Propheten Jesaia zu ändern."

3) Oder allgemeiner ausgedrückt: nicht in der nämlichen Quelle wie V. 3, also auch nicht (gegen Weiss p. 39) in der „apostolischen Quelle", der „dann auch", wie Weiss meint, das andere Citat aus Jes. 40, 3 (= Mc. V. 3), welches Marcus mit V. 2 verbindet, „angehören wird"!

erblicken, da auch letzterem gegenüber die p. 672—674 von uns erhobenen Bedenken in allem Wesentlichen ihre Kraft behalten. Denn auch bezüglich des 2. Evangelisten lässt sich nur schwer vorstellig machen, wie er bei der ihm imputirten Manipulation gedankenlos das ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ stehen lassen konnte, m. a. W. dem Jesaia mitzueignete, was — wie damals jeder Mann, ja fast jedes Kind wissen konnte — Eigenthum des Propheten Maleachi war.

Diesem Thatbestande gegenüber scheint es nur noch eine Möglichkeit, der Schwierigkeiten Herr zu werden, zu geben, dass man nämlich in Mc. V. 2 ein sehr altes Glossem oder ein in den Text eingedrungenes unächtes Einschiebsel von der Hand eines Lesers erblickt. Ein Leser, der bei der Lectüre unseres Marcus-Abschnittes (V. 1—4), ja im Mc.-Ev. überhaupt, die eine der beiden in der ev. Tradition von Johannes dem Täufer ganz stehend und solenn gewordenen Prophetenstellen, eben die ihm von der Spruchsammlung (Mtth. 11, 10 = Luc. 7, 27) her bekannte und geläufige Stelle Mal. 3, 1 ungern vermisste, notirte die letztere am Rande, von wo sie dann schon frühe, jedenfalls vor der Zeit unserer ältesten Handschriften, in den Text selber eingedrungen ist[1]). Durch diese Lösung der Frage „beseitigen wir ein grosses Bedenken und erklären zugleich die Art der Entstehung eines scheinbar argen Verstosses, den nach des Hieronymus Bericht (ad Mtth. 3, 3) bereits der Philosoph Porphyrius (im 3. Jahrh.) bitter rügte und verspottete“ (Bunsen, a. a. O. p. 95). Je

1) So schon früher C. Lachmann: „Rechenschaft über seine Ausgabe des N. T.'s“, Theol. Stud. und Krit. 1830, p. 844f., und Bunsen: „Bibelwerk“, 4. Theil (ed. Holtzmann), 1864, p. 95—96, welch' letzterer indessen nicht gleich Lachmann beide VV. (wie Holtzmann p. 261 angibt), sondern nur V. 2 für Einschiebsel und Randglosse erklärt. — Dass die Lachmann-Bunsen'sche Hypothese so wenig Anerkennung und Aufnahme gefunden hat (ä. nur etwa Scholten p. 151 f. und Ewald p. 185, letzterer unentschieden), dürfte an der durchaus ungenügenden Motivirung derselben seitens der genannten Gelehrten gelegen sein. Besonders den unten von uns gegebenen Nachweis, dass Mc. V. 2[b] sich in jeder Beziehung als ein dem Texte fremdes und ihn störendes Element bewähre, vermissen wir bei L. und B. fast vollständig. — Auch nach Simons: „Hat der 3. Evangelist den kanon. Matth. benutzt?“ p. 22 ff. ist Mc. 1, 2 Glosse.

zwingender die Gründe sind, die zu unserer Hypothese geradezu nöthigen, desto billiger würde der Vorwurf sein, dieselbe sei willkürlich oder verwegen: oder man müsste denn Alles, was nicht mit mathematischer Evidenz beweisbar und bewiesen ist, als „Willkür" bezeichnen wollen. Unsere Hypothese nun ist so wenig „willkürlich", dass im Gegentheil sie erst alle in Frage kommenden Erscheinungen am besten, am einfachsten, am richtigsten erklärt, auch solche Erscheinungen, die man — in Ermangelung einer wirklichen Erklärungsmöglichkeit — lieber einfach mit Stillschweigen übergangen hat. Nur unsere Hypothese erklärt wirklich die Genesis der jetzt von Jahrhundert zu Jahrhundert fortgeschleppten „Irrung" im Introitus des 2. Evangeliums und befreit uns von der leidigen Sorge, für ein psychologisch unbegreifliches σφάλμα einen armen Nothbehelf von Erklärung suchen zu müssen; bei unserer Hypothese verwandelt sich der Gedächtniss-Irrthum des älteren oder späteren Evangelisten in die unschuldige, weil nicht als Text-Fälschung gedachte, Zufügung eines schriftkundigen und -freudigen Lesers, welche erst durch den Unverstand der Abschreiber in den Text kam, aber sich unverkennbar als ein fremdes, unvermitteltes und nichtvermittelbares Element im Körper desselben verräth. Ueber diesen letzteren, von den Auslegern so gut wie ganz mit Stillschweigen übergangenen Punkt seien noch einige Worte hinzugefügt.

Zweierlei, was bei der gewöhnlichen Ansicht von Mc. 1, 2 ungemein auffällig ist, findet bei unserer Annahme seine denkbar einfachste Erledigung: 1) die Inconcinnität des Inhaltes des Propheten-Citates Mc. 1, 2 zu dem was prophetisch bewiesen (belegt) werden soll (καθὼς γέγραπται, V. 2, cf. V. 4), d. i. zu der Thatsache des Auftretens Johannis des Täufers in der Wüste „als Herold der Sinnesänderungs-Taufe".[1]) Was hat denn mit diesem eben näher qualificirten

1) Wir nehmen nämlich mit Weiss V. 1 als Ueberschrift: „Es beginnt die frohe Botschaft von Jesu Christo als dem Gottessohne", und sodann V. 2ᵃ und 3 als Vorder- und V. 4 als Nachsatz: „Entsprechend dem, wie geschrieben steht im Jesaia-Propheten:

Auftreten des Täufer-Heroldes in der Wüste die Sendung des „Gottesboten", die ja jenem Auftreten zeitlich wie sachlich voraufgeht, zu thun? Und übersehe man doch auch selbst im Verwandten — *ὃς κατασκευάσει τ. ὁδ. σ.* bei Mal., *ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κτλ.* bei Jes. — nicht den bedeutsamen Unterschied! Im Jesaia-Citat, ganz entsprechend der Aufforderung zur *μετάνοια* und zum *βάπτισμα μετανοίας* (V. 4), die prophetische Mahnung: setzet Ihr, die Volksgenossen, in Bereitschaft des Herrn Weg und Pfade, im Maleachi-Citat, ganz inconcinn zur Sinnesänderungs-Predigt, die prophetische Versicherung, der dem Eintritt der messianischen Zeit voraufgesandte „Gottesbote" von Gottes Gnaden werde selber den Weg des Herrn zurüsten, also ein Gedanke, der doch sicher nicht hierher, (cf. V. 3. 4) gehört. Schneiden wir dagegen die Worte: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου* als Einschiebsel aus dem Zusammenhange heraus, so kommen V. 3 und V. 2ᵃ. 4, m. a. W. Inhalt des Propheten-Citates aus Jesaia (V. 3) und jesaianisch zu belegende Geschichtsthatsache (V. 2ᵃ und V. 4) in das genauest entsprechende, richtigste Verhältniss.[1])

2) Das zweite bei der gewöhnlichen Ansicht von Mc. 1, 2 höchst Auffällige und doch gewöhnlich ganz Uebersehene ist die vollständige Verbindungslosigkeit, mit welcher das Maleachi-Citat neben und vor das in der Grundschrift gestandene Jesaia-Citat geschoben erscheint: in einer Weise, wie das der nämliche Schriftsteller, aber auch ein späterer Ueberarbeiter schwerlich gethan haben und je thun dürfte. An das Maleachi-Citat schliesst sich ohne jede

---

Stimme eines in der Wüste Rufenden, macht bereit den Weg des Herrn, machet eben seine Steige, trat auf Johannes der Täufer in der Wüste u. s. w." — Doch halten wir die Verbindung von V. 1 mit V. 4: „Anfang des Ev.'s von J. Chr. ward — gemäss der Propheten-Stelle Jes. u. s. w. — Joh. der T. u. s. w." für ebensogut möglich und können sie (gegen Weiss p. 39) weder „unnatürlich" noch „unhaltbar", sondern nur steif finden.

1) Vgl. die so gefügten Worte p. 677, A. 1.

Verbindung, sogar ohne ein *καί* die Jesaia-Stelle *φωνή κτλ.* an. Die Worte stehen in V. 2[b] und V. 3 so nebeneinander, als ob der Verfasser (bezw. der Verfasser und der Ueberarbeiter) die beiden ganz in einander fliessenden Citate nicht blos für zwei von dem nämlichen Autor herrührende Propheten-Sprüche, sondern gar für eine zusammenhängende Propheten-Stelle, wie etwa Mtth. 4, 15—16, angesehen habe: eine Annahme, die ob ihrer geradezu bedenklichen Consequenzen sich doch wohl von selber verbietet. Wenn dies aber der Fall ist, so müssen wir doch fragen: Wo in aller Welt kommt es vor, dass ein Schriftsteller zwei formell und local und inhaltlich verschiedene Aussprüche des „nämlichen" citirten Autors in der beschriebenen Weise anführt, d. i. citirt, ohne auch nur im Geringsten, etwa durch *καί* oder *καὶ πάλιν* (Mtth. 4, 7; 5, 33) oder durch *καὶ ἀλλαχοῦ* (*ἄλλως*) oder *καὶ ἄλλοθί που* oder sonstwie[1]), die Verschiedenheit jener Aussprüche anzudeuten? Eine solche Verbindungslosigkeit ist aber um so unerträglicher, wenn — wie dies nachgewiesenermassen (cf. p. 675f. 674. 672) hier der Fall ist — die beiden Citate nicht etwa ganz gleichartig sind und daher leicht in einander überfliessen, sondern trotz ihrer gleichmässigen Beziehung auf das nämliche

1) In sämmtlichen neutestamentlichen Stellen, worin unmittelbar nacheinander 2 (3) verschiedene Citate (sei's des nämlichen Autors sei's verschiedener Schriftsteller) vorkommen, erscheinen dieselben verbunden. Vgl. z. B. Mtth. 15, 4 (wo ex. 20, 12 und 21, 17 durch ein neu anhebendes *καί* verbunden sind); Mtth. 12, 3f. und 5 (wo 1. Sam. 21, 6 und Num. 18, 9 durch *ἤ — ἐν τῷ νόμῳ* combinirt werden); Mc. 7, 10 (*καί*); Mtth. 19, 4 und 5 (Genes. 1, 27 und 2, 24 durch *καὶ εἶπεν* verknüpft). Vgl. auch Mtth. 4, 7; 5, 33 (*πάλιν*); Röm. 15, 9—12 (*καὶ πάλιν λέγει — καὶ πάλιν — κ. πάλ. Ἡσαΐας λέγει*); I. Cor. 3, 19f. (*καὶ πάλιν*); Ebr. 1, 5—6 (*καὶ πάλιν — δὲ πάλιν*); Ebr. 2, 12f. (*καὶ πάλιν*, 2. mal); Ebr. 10, 30 (*καὶ πάλιν*); Act. 13, 33—35; Joh. 12, 38—40 (drei Jes.-Citate durch *καὶ — πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας* verbunden); Joh. 19, 36f. (*καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει*) u. a. m. In der Stelle Mtth. 21, 13 (die darum nichts gegen unsere These beweist) wird blos eine Stelle (Jes. 56, 7) wirklich citirt (*γέγραπται*) während die Schlussworte: „*ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον λῃστῶν*" freie Worte Jesu, wenn auch Reminiscenz an Jerem. 7, 11, sind. Aehnlich, nur diesmal umgekehrt, ist es bei Mtth. 21, 4f.

Subject (Johannes den Täufer) und bei einiger verwandtschaftlichen Berührung doch einen verschiedenen Inhalt haben und eine jedesmal eigenthümlich verschiedene Tendenz verfolgen, so dass genau genommen (cf. p. 678) nur das zweite, das wirkliche Jesaia-Citat in den Zusammenhang der Stelle hereinpasst.

Wir glauben genug gesagt zu haben, um uns zu dem die schriftstellerische Ehre des 2. Evangelisten (bezw. Grundschrift-Verfassers) schützenden Conclusum als berechtigt und das Conclusum als jeder „Willkür" entkleidet anzusehen, dass die Worte: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου* (Mc. 1, 2[b]) ein altes Glossem und unächtes Einschiebsel seien.[1]

Das durch seine ungesuchte Einfachheit schöne und grossartige Portal des 2. Evangeliums setzt sich in seinem Aufbau zusammen aus V. 1, V. 2[a]: *καθὼς — προφήτῃ*, V. 3, V. 4; V. 2[b] dagegen ist ein von späterer, unbefugter Hand eingesetzter falscher Stein.

1) Dass sich das Glossem nicht etwa nach, sondern vor V. 3 eingeschoben hat, möchten wir nicht mit Lachmann (p. 845) daraus erklären, „weil die Stelle aus Maleachi bestimmter auf die Person eines Vorläufers deutet", sondern daraus, dass das *ἐν τῇ ἐρήμῳ* in V. 4 zu sichtbar auf das *ἐν τ. ἐρ.* in V. 3 zurückwies und einen zu innigen Connex beider Verse verrieth, als dass das Glossem sich hätte zwischen V. 3 und V. 4 einschieben können.

Die Summa der Heiligen Schrift.

Eine literarhistorische Untersuchung

von

Karl Benrath.

Zweiter Artikel.

Der erste Theil dieser Untersuchung ist bereits im Mai 1880 geschrieben und in dem ersten Heft des Jahrganges 1881 dieser Zeitschrift veröffentlicht worden. Wenn dieser zweite so lange auf sich hat warten lassen, so liegt der Grund davon in Verhältnissen, über die ich nicht Herr war. Kaum war nämlich — und zwar erfolgte dies ungefähr gleichzeitig mit dem Abdruck des ersten Artikels — die von mir besorgte populäre Ausgabe der „Summa" in deutscher Uebertragung erschienen (Leipzig bei L. Fernau), da erhielt ich von Herrn Professor van Toorenenbergen in Amsterdam Nachricht, dass er sich im Besitz der von mir (vgl. Jahrbb. für prot. Theol. 1881, S. 145) angedeuteten Urschrift der „Summa" in lateinischer Sprache befinde. Mein Ersuchen, mir Einblick in diese Urschrift zu gestatten, lehnte er ab, theilte mir dagegen mit, dass er beabsichtige, dieselbe nebst dem holländischen Wortlaute der „Summa" neu zu drucken. Mittlerweile hatte auch ich schon Schritte behufs Herbeiführung eines Neudruckes der holländischen Ausgabe gethan, sah nunmehr aber gern davon ab, um dem so wünschenswerthen Neudrucke der Urschrift selbst nicht in die Quer zu kommen. Und dieser letztere hat sich nun so lange verzögert, dass er erst im Januar 1882 in meine Hände gelangt ist. Freilich ist nun auch diesem werthvollen Erzeugnisse der reformatorischen Bewegung in den Niederlanden

eine würdige Ausstattung zutheil geworden. Die grosse und schöne Ausgabe dieses „ältesten verbotenen Buches",[1]) wie die Bezeichnung auf dem Titel lautet, umfasst die lateinische Urschrift, dann die beiden Theile der Summa, also auch denjenigen, welchen die erste Ausgabe wahrscheinlich noch entbehrte (vgl. Jahrbb. für prot. Theol. 1881, S. 140ff.), endlich die Schrift des Oecolampadius „Das Testament Jesu Christi" (vgl. ebd. S. 141) in holländischer Uebersetzung. Das Ganze ist eingeleitet durch eine eingehende literarisch-kritische Untersuchung des Herausgebers, welche sich in Bezug auf die Schicksale der Schrift, ihre Herkunft und ihren Verfasser demjenigen anschliesst, was ich theils an dieser Stelle, theils in der Einleitung zur deutschen Ausgabe dargelegt hatte, daneben aber noch eine Anzahl von anderweitigen beachtenswerthen Ausführungen bringt, die der Herausgeber dem eigenen Nachdenken über die Bedeutung und Entstehung der Schrift, sowie mündlich und schriftlich von mir und Anderen gegebenen ferneren Notizen verdankt. Am Schluss der Vorrede findet man einen diplomatisch genauen Abdruck der Titel sowohl der Urschrift als auch der ältesten holländischen Ausgaben der „Summa", und zwar ausser dem Titel der von mir benutzten von 1526 auch die ferneren der inzwischen ans Licht getretenen holländischen Ausgaben des XVI. Jahrhunderts. Wie es bei literarischen Funden zu gehen pflegt, so hat nämlich auch hier einer den andern nach sich gezogen. Nachdem durch meinen ersten Artikel in dieser Zeitschrift und durch die deutsche Ausgabe der Schrift selbst mit ihrer Einleitung die Aufmerksamkeit der Forscher auf dieselbe gelenkt war, ist nicht allein Herrn van Toorenenbergen, der sich schon seit einer Reihe von Jahren im Besitz der Urschrift befand, über deren Bedeutung Klarheit geworden, sondern es ist auch alsbald eine Anzahl von Exemplaren der „Summa" ans Licht gekommen, welche verschiedenen Ausgaben angehören. Gleichzeitig gaben mir zunächst die

1) Het oudste nederlandsche verboden boek. 1523. Oeconomica christiana. Summa der godlijker Scrifturen. Toegelicht en uitgegeven door Dr. J. J. van Toorenenbergen. Leiden, Brill, 1882. LX, 259 S. gr. 8⁰.

Herren von Dommer in Hamburg und T. A. Tiele in Utrecht Nachricht, dass sich in den ihnen unterstellten Bibliotheken je ein Exemplar der „Summa“ befinde. Dann gelang es mir selbst ein Exemplar von 1526 käuflich zu erwerben, welches bis auf Kleinigkeiten mit dem von mir zu meiner Ausgabe benutzten und durch Th. Schott in der Stuttgarter Bibliothek nachgewiesenen Abdruck aus dem nämlichen Jahre übereinstimmt, jedoch des zweiten Theiles entbehrt. Es stammt aus der Bibliothek des bekannten Sammlers Isaak Meulman. Endlich kam noch ein Exemplar bei dem Utrechter Antiquar Bom zu Tage. Bom machte sich das Interesse, welches die Schrift eben in seinem und ihrem Vaterlande erregte, zu Nutzen und setzte ihren Preis auf 200 Gulden — ein Preis, den er in der That mit dem Büchlein erzielte. Diese Ausgabe ist von Herrn van Toorenenbergen seinem Neudruck zu Grunde gelegt worden; den zweiten Theil jedoch hat derselbe anderswoher entnehmen müssen, da er in ihr nicht vorhanden ist.

Der genannte Antiquar hat bei der Anzeige des Buches die Vermuthung ausgesprochen, dass das von ihm angebotene, nicht datirte Exemplar der ersten überhaupt erschienenen Ausgabe angehöre, und Herr van Toorenenbergen schliesst sich dem an. Diese erste Ausgabe — soviel steht fest — kann nicht vor 1523 erschienen sein, weil das 26. Kapitel fast wörtlich der Schrift Luther's „Von weltlicher Oberkeit“, deren Widmung vom 1. Januar 1523 datirt, entnommen ist. Gegen die Annahme der beiden Herren spricht aber ein sehr gewichtiges Moment. Es ergiebt sich aus den Mittheilungen, welche ich in dem ersten Artikel über die französische, englische und italienische Uebersetzung gemacht habe, dass diese nach einem Originale hergestellt sind, welches zwar im allgemeinen mit der Redaktion, die der holländische Neudruck aufweist, übereingekommen ist, welches jedoch auf dem Titel statt der Bezeichnung „een duytsche Theologie“ vielmehr einen Ausdruck hatte, der im französischen und dem von ihm abhängigen italienischen Text mit „l'ordinaire des chretiens“ und „l'ordinario de' cristiani“ und im englischen mit „the ordinary of the Christen“ wiedergegeben worden ist. Da nun die französische Ueber-

setzung noch im Jahre 1523, also doch sicher auf Grund der ersten Ausgabe des Originals, hergestellt ist, so müssen wir schliessen, dass diese erste Ausgabe auch einen dem „ordinaire" u. s. w. entsprechenden Ausdruck auf dem Titel getragen haben wird — was bei der Bom'schen nicht der Fall ist. Auch ein zweiter Punkt möchte dagegen ins Gewicht fallen, dass die Bom'sche, von Herrn van Toorenenbergen reproducirte, Ausgabe als die älteste anzusehen sei. Keine der Uebersetzungen kennt nämlich das Anhängsel, die Aufstellung des Oecolampadius über die Form der Abendmahlsfeier; es lässt sich deshalb vermuthen, dass jene erste Ausgabe von 1523 das Anhängsel auch nicht gehabt hat. Mit der Annahme, dass dies weggelassen sei, weil ohne Interesse für das französische, englische und italienische Publikum, kommt man dabei nicht aus. Endlich ergeben sich noch aus einer Vergleichung des Inhaltes der Kapitel 21, 24, 25 und 27 in der französischen einerseits und der Bom'schen Ausgabe andrerseits fernere Instanzen gegen die Annahme, dass in der letztern die älteste Form vorliege; es sind nämlich an den bezeichneten Stellen Ausführungen von mehr oder weniger Ausdehnung in dem französischen Contexte vorhanden, die in jenem fehlen, ohne dass sich irgend ein Anhaltspunkt für die Annahme böte, dass diese Stücke etwa von dem Uebersetzer eingeschoben seien — vielmehr werden auch diese sich in der ältesten holländischen Ausgabe vorgefunden haben. Wie dem auch sei — ich eile, den Leser mit der neu gefundenen Urschrift bekannt zu machen. Sie trägt einen Titel, unter dem allerdings schwerlich jemand sie gesucht haben würde: Oeconomica christiana. „Lange Zeit", sagt Herr van Toorenenbergen,[1]) „war in meinem Besitze ein Büchlein in sehr kleinem Format, in Strassburg 1527 gedruckt, welches ich als ein anziehendes Ueberbleibsel aus den ersten Zeiten der Reformation bewahrte und um dessentwillen ich mit manchem Kenner Raths gepflogen habe. Aber es blieb mir verborgen. dass dies eine echte niederländische Schrift war . . . bis ich die deutsche Ausgabe der „Summa" in die Hand bekam und

1) A. a. O. S. XXX.

nun in dieser eine Uebersetzung — freilich von besonderer Art — der „Oeconomica christiana“ erkannte, die ich so oft hoffnungslos aus der Hand gelegt hatte . . .“

Welcher Art ist nun das Verhältniss der beiden Schriften zu einander? Eine Uebersetzung im engeren Sinne ist die „Summa“ nicht. Schon der Gesichtspunkt, von welchem aus die „Summa“ gearbeitet worden ist — nämlich, wie die Vorrede sagt, das Bestreben, allen Christen, auch den ungebildeten, eine Zusammenstellung der hauptsächlichsten Lehren der h. Schrift zu bieten — veranlasst den Verfasser, den in der „Oeconomica“ vorhandenen Stoff frei zu verwenden, insbesondere unter Ausschluss des grössten Theiles der dort zahlreichen patristischen Anführungen. Aber auch die Struktur ist verschieden. Zwar die ersten fünfzehn Kapitel der „Summa“ entsprechen nach Reihenfolge und Stoff denen der „Oeconomica“. Dann aber tritt mit dem nunmehr beginnenden zweiten Theile der „Oeconomica“ eine ganz andere Reihenfolge ein: das erste Kapitel dieses zweiten Theiles der „Oeconomica“ entspricht dem XVI. und XVII. der „Summa“, das zweite, nebst dem dritten und vierten der „Oeconomica“ dem XVIII. Kapitel der „Summa“ u. s. w. Die beiden letzten kurzen Kapitel der „Summa“, c. XXX und XXXI („Wie Knechte, Mägde und Arbeiter leben sollen“ und „Vom Leben der Wittwen“) finden keine entsprechenden in der „Oeconomica“; zu Kapitel XXVI der „Summa“ fehlt ebenfalls das Gegenstück in der „Oeconomica“ völlig — freilich aus einem sehr nahe liegenden Grunde, weil nämlich dieses Kapitel, wie schon angedeutet, nicht allein dem Inhalte, sondern sogar dem Wortlaute nach aus Luther's Schrift „Von weltlicher Oberkeit“ entlehnt ist. Endlich ist ein Parallelismus zwischen den Kapiteln XXIX der „Summa“ und II, 14 der „Oeconomica“, obwohl sie den nämlichen Gegenstand behandeln — Krieg und Kriegsdienst —, nur in den vor 1526 erschienenen Ausgaben der „Summa“ vorhanden, während die „Oeconomica“ die nämliche Redaktion wie der französische Text von 1523 aufweist (vgl. den ersten Art. S. 150—152). Was die Form angeht, so ist die „Oeconomica“ präciser, sorgfältiger stilisirt,

nicht selten drückt sie mit einem Worte, oder mittels einer kurzen Wendung aus, was in der holländischen Form einen ganzen Satz erfordert. Auch abgesehen von den Anführungen aus Kirchenvätern, welche von der „Summa" absichtlich weggelassen sind, enthält die „Oeconomica" mit Ausnahme der drei oben bezeichneten Kapitel mehr Stoff als diese. Die „Summa" dagegen verdankt dem praktischen Zwecke, der ihre Abfassung hervorgerufen hat, hin und wieder den Zusatz von Bibelstellen, welche der Urschrift fehlen.

Nachdem so das Verhältniss der einen zur anderen Schrift im allgemeinen festgestellt ist, erhebt sich die Frage: woher stammen sie? wann und von wem sind sie verfasst? Bei Beantwortung dieser Fragen bin ich auch heute noch fast ausschliesslich auf dasjenige Material angewiesen, welches ich selbst mittlerweile in der Einleitung zur deutschen Ausgabe der „Summa" zusammengestellt und verwendet habe. Denn die zahlreichen Besprechungen in ausländischen und deutschen Zeitschriften — unter denen besonders die von Dr. Düsterdieck, Gött. Gel. Anz. 1881, St. 1. 2 zu nennen ist — haben nach dieser Seite hin kein neues Moment beigebracht, mit Ausnahme etwa des von dem Recensenten im Literarischen Centralblatte (1881, Nr. 14) gegebenen Fingerzeiges, dass die mehrfache Erwähnung des h. Martin gut stimme zu meiner Annahme eines Verfassers, der in Utrecht seinen Wohnort gehabt, in einer Stadt, deren Dom diesem Heiligen geweiht ist.

Es ist nämlich in der Einleitung zur deutschen Ausgabe von mir die Hypothese aufgestellt worden, dass der niederländische Theolog Hendrik van Bommel (Henricus Bomelius) der Verfasser unserer Schrift sei. Ueber das Leben dieses Mannes hat der in der Reformationsgeschichte Deutschlands und besonders ihrer Entwickelung am Niederrhein vorzüglich bewanderte Elberfelder Pfarrer Krafft in den werthvollen „Aufzeichnungen Heinrich Bullinger's"[1]), sowie in einem be-

1) Zuerst in der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins, dann separat erschienen (Elberfeld 1870); vgl. S. 100, A.

sonderen Aufsatze[1]) dankenswerthe Mittheilungen gemacht. Er stammt von Bommel an der Maas. Sein Name findet sich unter dem 25. Oktober 1520 in der Matrikel der Universität Köln als Henricus gerardi de Bommell verzeichnet; 1522 ist er zum Priester geweiht worden. Er war 1525 Augenzeuge des Utrechter Krieges, wahrscheinlich als Rektor des dortigen Schwesternhauses zur Maria Magdalena. Nachdem für eine Reihe von Jahren jede Spur von ihm verschwunden, taucht er 1536 wieder auf, wo man ihn aus den clevischen Landen verweist, wird durch den Grafen Wilhelm von Nuenaar in Mörs aufgenommen, schreibt dort 1539 die Geschichte des Utrechter Krieges[2]) und wird 1542 zu siebenzehnjähriger Wirksamkeit, erst an der Schule, dann an der Kirche, nach Wesel berufen. Dort lässt ihn 1559 die Weigerung, den neu eingeführten Chorrock anzulegen, seines Amtes verlustig gehen. 1560 ward er in Friemersheim bei Krefeld als Pfarrer angestellt und starb 1570 als solcher in Duisburg.[3]) Von seinen Schriften war bisher nur eine, und zwar jene Schilderung des Utrechter Krieges, welche lateinisch verfasst ist, bekannt. Der Marburger Professor Geldenhauer, ein Freund und Landsmannn des Autors, hat sie 1542 herausgegeben.[4]) Ferner soll er „De priscis Ecclesiae ritibus deque Sacrorum inde ab apostolorum aetate usque ad nostra tempora principiis et successione" geschrieben haben, sowie die Schrift „Lamentationes Petri seu novus Esdras", welche auf dem Antwerpener Verzeichniss verbotener Bücher von 1570 an zwei Stellen vermerkt ist.[5]) Dasselbe Verzeichniss enthält auch S. 84 die von Bomelius in Verbindung mit dem Rathsherrn Hermann Bungart[6]) besorgte Ausgabe von

1) Monatsschrift für Rheinisch-Westfälische Geschichtsforschung (Trier, 1876) S. 224 ff.

2) Die Vorrede derselben ist datirt von Mörs, 1. August 1539.

3) Vgl. Wolters, Reformationsgeschichte der Stadt Wesel, Bonn 1868, S. 146 ff., S. 215 ff., S. 229, A.

4) Neu gedruckt in: Werken, uitgegeven door het Historisch Genootschap, gevestigd te Utrecht, 1878.

5) Dass die „Lamentationes" von ihm seien, bezeugt Gesner (Bibliotheca, Tiguri 1574, S. 172).

6) Nicht Bongert, wie Wolters schreibt.

Luther's kleinem Katechismus: „Den cleynen Catechismus oft een onderwys“ etc. (Wesel 1558, bei Joist Lambrechts). Nach der Schrift „De priscis Ecclesiae ritibus“ und der „De Sacrorum ... successione“ — wenn das nicht etwa die nämliche ist — habe ich vergeblich geforscht; vielleicht sind sie nicht gedruckt worden. Dagegen findet sich — worauf Herr von Dommer mich freundlichst aufmerksam machte — ein Exemplar der „Lamentationes Petri“ auf der an Autotypen der Reformationszeit so reichen Hamburger Stadtbibliothek, und ist mir von dort her bereitwilligst zur Verfügung gestellt worden. Diese Schrift, ohne Angabe von Ort und Jahr gedruckt, 34 Blätter in Quart füllend, ist, wie es scheint, nicht vom Verfasser selbst herausgegeben worden, wenigstens nicht in der vorliegenden Form. Der vollständige Titel lautet: „Lamentationes | Petri, autore Esdra Scriba olim, modo | publico sanctorum Pronotario, cum | annotationibus seu additioni|bus Johannis An- dreae.“ Sie ist dem Pfarrer von St. Martin, Guilhelmus Fredericus (Frederiks) in Groningen, gewidmet.[1]) Derselbe gehörte der dortigen Schule der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ an, einer Schule, welche nach unserm Verfasser als Muster für alle gelten konnte und ausser Jenem noch eine Reihe von tüchtigen und frommen Gelehrten geliefert hatte, von denen drei (Goswin van Halen, Gelmarus und Jelmer Canter) namhaft gemacht werden. Frederiks begegnet in den Briefen des Erasmus; um seiner Hochachtung vor dem grossen Humanisten Ausdruck zu geben, hatte der Groninger Pfarrer demselben einen goldenen Becher übersandt — dafür dankt Erasmus unter dem 30. April 1521. Frederiks war es auch, der den Grund zur Reformation der Groninger und ostfriesischen Kirche gelegt hat. Der Geist, von welchem er und der ganze Klerus von St. Martin erfüllt war, spricht sich am deutlichsten in den Akten der Groninger Disputation gegen

1) Einen Theil der Widmung hat Gerdes unter die Dokumente zum III. Theil seiner „Historia Reformationis“ aufgenommen (p. 3 ff.) als Einleitung zu dem gleich zu erwähnenden Briefe des Erasmus. Vgl. dazu noch de Hoop Scheffer, Kerkhervorming in Nederland, Amsterdam 1873, S. 284.

die Dominikaner vom J. 1523 aus, welche Gerdes neu gedruckt hat.[1]) Von dieser Disputation ist in unserer Schrift keine Rede — offenbar fällt ihre Abfassung früher als jene. Ihr absonderlicher Titel erklärt sich aus dem Inhalt: Die Apostel Paulus und Petrus unterreden sich im Himmel; mit Schmerz konstatirt der Letztere, dass man seit 400 Jahren ihre und der übrigen neutestamentlichen Autoren wie auch der älteren Väter Schriften ganz unbeachtet lasse und statt ihrer den Aristoteles lese — daran seien die Bettelmönche schuld, erklären die hinzutretenden Jacobus und Hieronymus, sofern dieselben das Speculum des Vincenz und die scholastischen „Summae" an die Stelle der heiligen Schriften gesetzt haben. Hieronymus fährt dann fort: er selbst sei zwar endlich durch Erasmus aus dem Staube hervorgezogen worden, aber die Unbildung, Unsittlichkeit und Frechheit der Bettelmönche suche das Studium seiner Werke zu hintertreiben. Bei der allgemeinen Berathung nun darüber, wie man dem Unwesen steuern könne, meint Paulus, man solle innerhalb der Mönchsorden selber einen Streit deshalb erregen, und Augustinus schlägt zu dem Ende einen frommen Mönch als Vorkämpfer vor, welcher demjenigen Orden angehöre, der sich fälschlich nach ihm Augustinerorden nenne. Alle stimmen bei, man beauftragt Hieronymus und Augustin, diesem Mönche — Martin Luther — im Traume davon Kenntniss zu geben, dass er wieder herstellen soll, was Jene auf die Seite geschafft haben, nämlich das Ansehen der h. Schrift, hinter welches selbstverständlich die Autorität der Kirchenväter zurücktrete. Jene Beiden erscheinen dem Bruder Martin, machen ihn mit der ihm gestellten Aufgabe bekannt, und auf die Entgegnung Luther's, warum sie denn nicht lieber dem Erasmus den Auftrag geben, lautet die Antwort: weil dieser Kampf gegen Mönche von keinem Anderen als von Einem, der selbst Mönch ist und alle ihre Schliche kennt, ausgefochten werden könne.

Dies der Inhalt der Schrift. Man sieht, sie will klar machen, dass Luther's Vorgehen eine Nothwendigkeit ist,

1) Historia Reformationis III, Documenta, p. 25—60.

wenn die Herrschaft der scholastischen Theologie gebrochen und die evangelische Lehre der Christenheit wiedergegeben werden soll. Der Verfasser verbirgt sich unter der Maske des Esra, der jetzt vom Himmel herab mit Freuden sieht, wie die heilige Schrift gleichsam von Neuem gefunden und der Christenheit dargereicht wird, und der nun die Klagrede des Petrus, sowie die Art, wie Abhülfe gesucht wird, aufgezeichnet hat. Es ist eine Vertheidigungsschrift für Luther, aus der Zeit vor Erlass der Bulle von 1520,[1]) eine Vertheidigung, die, auch abgesehen von ihrer Widmung, sich dadurch als für die Niederlande berechnet und von einem Niederländer verfasst charakterisirt, dass die „Hieronymiten", d. h. die „Brüder vom gemeinsamen Leben" als der einzige religiöse Orden bezeichnet werden, der der Idee des ursprünglichen Mönchthums noch entspreche. Die heutzutage ganz in Vergessenheit gerathene Schrift ist unter allen Umständen, auch als das früheste Zeugniss davon, wie man in den Niederlanden Luther's Auftreten begrüsste und mit Hoffnung und Wünschen begleitete, der Beachtung werth, und ich habe deshalb hier ihren Inhalt skizzirt, auch auf die Gefahr hin, dass die Angabe über den Verfasser in der Gesner'schen Bibliothek nicht begründet sein sollte. Uebrigens steht, soviel ich sehe, nichts der Annahme im Wege, dass sie wirklich jenen Henricus Bomelius zum Verfasser gehabt habe, und mit unserer „Oeconomica" und „Summa" hat sie — abgesehen von dem gleichen Grundgedanken, dass die h. Schrift wieder als alleinige Norm des Glaubens zu Ehren gebracht werden soll — wenigstens eine Ausführung von überraschender Aehnlichkeit: die Darlegung der Entwickelung des Mönchswesens, seit die ersten derartigen Erscheinungen in Gestalt der Essäer auftraten bis auf die Ordensgründungen des späteren Mittelalters.

Was wir bisher von der schriftstellerischen Thätigkeit des Bomelius gehört haben, zeigt uns zugleich eine eigen-

---

1) Novi eum virum (Leonem X.) esse integre apostolicum, at ... fratres mendicantes ad quid pontificis animum non flectent? — sagt Luther H V (Blatt 33[a]).

thümliche Seite seines Wesens. Den Utrecht'schen Krieg beschreibt er, stellt die Schrift bis zum 1. August 1539 fertig, lässt sie dann aber nicht drucken — erst 1542 giebt ein Freund sie heraus. Aehnlich ist es mit den „Lamentationes Petri", die auch nicht durch die Hand des Autors, sondern die eines Gesinnungsgenossen, Johannes Andreae, veröffentlicht werden. Die beiden ferner genannten Schriften sind möglicherweise überhaupt nicht in Druck gegeben worden, und wir verdanken die Notiz von ihrer Abfassung nur der Mittheilung Teschenmacher's in den (handschriftlichen) „Vitae et Elogia virorum qui per Cliviae, Juliae, Montium, Marcae et Ravensburgiae provincias unitas floruerunt." Auf sie wird man die Anerkennung, welche Georg Cassander in einem Briefe an Bomelius dessen theologischen Schriften zukommen lässt, mit beziehen dürfen.[1])

Auch in der Vorrede zur „Summa" — um mit Rücksicht auf diese den Nachweis weiter zu führen — tritt der Autor sehr zurückhaltend auf. „Mijn meijninghe" sagt er am Schluss, „was dit boeck niet wt te sendē — mer want dat soe van mi begheert is, so heb ick" u. s. w. Also auch ihn müssen erst die Freunde, welche von der Existenz der Urschrift wissen, wiederholt deshalb angehen, dass er den kostbaren Schatz, der dort verborgen ist, zum Nutzen der Christenheit in eine allgemein zugängliche Form bringe und der Oeffentlichkeit übergebe! Er entschliesst sich endlich dazu, fügt in die Reihe der Kapitel noch eins aus der eben erschienenen Schrift Luther's „Von weltlicher Oberkeit" ein und setzt am Ende zwei zu — dann giebt er die „Summa" 1523 in Druck. Sie hat ungeahnten Erfolg, verfällt aber auch alsbald dem kaiserlichen Verbote als eine „ketzerische Schrift". Nachdem sie schon weite Verbreitung gefunden, sieht er sich, nachdem ihm inzwischen die Schrift Luther's vom Jahre 1526: „Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können" zur Hand gekommen, veranlasst, an einem Kapitel der „Summa" (29) eine radikale Aenderung vorzunehmen (vgl. Jahrb. für prot. Theol. 1881, S. 150—152) und

1) In den Opera Geo. Cassandri, Paris 1616, fol. 1079.

sie in dieser Form und unter Beifügung eines zweiten Theiles 1526 neu in Druck zu geben. Und während so die „Summa“ schon ihren Weg selbst bis ins Ausland gemacht und auf dem Titel sowohl wie inhaltlich eine Anzahl Veränderungen erlitten hat, liegt die Urschrift noch immer ungedruckt da, bis dann im Jahre 1527 auch für sie die Stunde der Veröffentlichung schlägt.

Dass nun ihr Autor kein Anderer als Bomelius sei, habe ich in der Einleitung zur deutschen Ausgabe der „Summa‘, zu erweisen gesucht unter Heranziehung von Aussagen, welche Bomelius selbst in Wesel gemacht hat. In dieser Stadt hatten sich in den vierziger Jahren des XVI. Jahrhunderts zahlreiche Flüchtlinge aus den Niederlanden gesammelt. Unter dem 5. Februar 1545 hatten die als Gemeinde konstituirten Wallonen dem Rathe ihr Bekenntniss eingereicht und Schutz und freie Religionsübung zugesichert erhalten. Die Abendmahlslehre dieser Fremdlinge wurde, als eifrige Lutheraner auch in Wesel den Streit zu schüren begannen, der erste Gegenstand des Angriffs. Sie hinwiederum behaupteten, der Stadtpfarrer Heinrich Bomelius sei ganz auf ihrer Seite. Da schritt man zur Vernehmung dieses beliebten und verdienten Predigers. Am 9. Dezember 1556 zum ersten-, dann am 5. Februar 1557 [1]) zum andernmal vorbeschieden, wies Bomelius seine Uebereinstimmung mit der Lehre der Augsburgischen Confession nach. „Ich habe“, sagte er, „meinen Glauben vom Abendmahl, seit der Zeit der Herr mich mit der wahren Erkenntniss seines Evangeliums erleuchtet hat, nicht geändert bis auf den heutigen Tag. Welche Meinung ich davon hatte, schon ehe ich nach Wesel gekommen, weiset klar mein Büchlein, genannt die ‚Summa der Deutschen Theologie‘, vor ungefähr 30 Jahren gedruckt und vor wenig

1) Eine Beziehung auf die „Summa“ des Bomelius kommt nur bei diesen Verhören, nicht in dem Rathsprotokoll vom 9. Jan. 1554 vor. Wolters' desf. Einschaltung in der Anmerkung zu S. 147 seiner „Reformationsgeschichte der Stadt Wesel“ ist irreleitend. Sie gehört in die drittletzte Zeile der vorhergehenden Seite. Mir liegt genaue Abschrift des Passus aus dem Original (Düsseldorfer Archiv) vor. Damit erledigt sich die Bemerkung van T.'s S. XXXIX, A. 1 zu meinen Gunsten.

Jahren auch hier in Wesel durch Dirck van der Straiten nachgedruckt." . . .

Die kleine Verschiedenheit — „Summa der Deutschen Theologie" hier gegen „Summa der godlyker Scrifturen oft een Duitsche Theologie" dort — wird man nicht im Ernste gegen meine Identificirung der beiden Schriften geltend machen wollen. Entweder mag der von Bomelius angegebene Titel mit Absicht so gewählt sein, dass er die beiden Titel der „Summa" zusammenfasste, oder der Schreiber des Protokolls mag die Zusammenziehung vorgenommen haben. Die Zeit des ersten Erscheinens stimmt, auch der Gegenstand stimmt, und die Stelle, welche Bomelius im Auge hat, findet sich im VII. Kapitel und lautet folgendermassen: „En op dat wij dat so seker solden ghelouē so heeft hi hier ons gelatē tot een seker teeken zijn heijlich lichaē tot een spijse, en zijn heijlich bloet tot eenen dranck, als sinte Lucas bescrijft in zijn XXII. ca." u. s. w. Das Jahr, in welchem der Weseler van der Straiten den Neudruck der „Summa" besorgt hat, ist 1553.

Die Weseler Akten geben aber auch noch fernere Anhaltspunkte. In der Vertheidigung zeigt sich Bomelius in jeder Hinsicht als ein Mann, der die rechte Mitte zwischen den streitenden Parteien sucht. „Man liest", sagt Wolters, „seine Vertheidigungen um so lieber, da sie ohne Scheltworte abgefasst sind." Und unbewusst stellt er sich selbst das schönste Zeugniss aus, wenn er mit Bezug auf die Gegner in der Fremdengemeinde sagt: „Ich habe vielleicht aus Liebe zum Frieden ihre Meinung nicht so hart bekämpft, wie es sich wohl gebührte." Charakteristisch ist auch, wenn er selbst gesteht: „Ich habe darin gefehlt, dass ich meine Meinung von der leiblichen Gegenwart des Herrn im Abendmahl vielleicht nicht scharf und klar genug ausgesprochen — woraus dann die Andersgesinnten sich die Meinung bildeten, ich stünde auf ihrer Seite" . . . Es wird später bei der theologischen Beurtheilung der „Summa" noch erforderlich sein, auf diese und die weiteren Ausführungen, in denen Bomelius seinen Standpunkt den Zwinglianern gegenüber fixirt, näher einzugehen.

Ein solcher Mann, der nicht den Streit, sondern den Frieden liebt, ist auch der Verfasser unserer „Summa“ gewesen. Eben darin liegt ihr Hauptvorzug vor den meisten gleichzeitigen reformatorischen Schriften, dass sie bei aller Wärme und Entschiedenheit des evangelischen Standpunktes, den sie vertritt, doch jede persönliche Polemik, jedes bittere Wort vermeidet. Das ist es auch, was sie fähig macht, unter geringer formeller Modifikation auch heute noch als Erbauungsbuch evangelischer Christen zu dienen.

Die eigene Person lässt der Verfasser an keiner Stelle hervortreten. Aber es lassen sich doch bei aufmerksamer Lektüre gewisse Einzelheiten auch über ihn und seine Stellung herausfinden. So zeigt die Anrede an die „lieben Schwestern“ im 21. Kapitel, dass der Verfasser in naher Beziehung, und zwar einer solchen, die ihm das Recht ernster Ermahnung, giebt zu solchen „Schwestern“ gestanden hat — ein Moment, welches sehr gut zu der Stellung unseres Bomelius als Rektor des Utrechter Schwesternhauses passt. Ferner spricht der Umstand, dass der Autor nicht allein Luther's „Von weltlicher Oberkeit“ sofort nach dem Erscheinen in der oben angegebenen Weise verwerthet, sondern dass er auch noch die Luther'sche Schrift über den Kriegsdienst von 1526 rasch und entschieden genug auf sich einwirken lässt, um nach ihr ein ganzes Kapitel seiner eigenen zu modificiren oder doch den Hauptgedanken desselben in ganz andere Beleuchtung zu rücken — dieser Umstand spricht wohl dafür, dass der Autor noch ein jüngerer Mann ist, der solcher Einwirkung zugänglich ist. Auch dies trifft bei Bomelius zu, der 1522 zum Priester geweiht worden ist, also um diese Zeit wohl eben das kanonische Alter erreicht hatte.

Nachdem nun mittels der „Summa“ die Frage nach dem Verfasser wenn nicht bis zur Evidenz, so doch mit grosser Wahrscheinlichkeit gelöst worden ist, kehren wir zu der Urschrift zurück, um deren Geschichte kennen zu lernen.[1])

1) Man vgl. dazu die Einleitung van Toorenenbergen's S. I ff. Dort sind die Umstände bei der Drucklegung der „Oeconomica“ durch eine scharfsinnige Hypothese erklärt, die ich acceptire (s. u.).

Es sei gestattet, daran zu erinnern, dass unser Verfasser — ich darf ihn jetzt wohl Bomelius nennen — zu denjenigen Schriftstellern gehört, die sich zur Veröffentlichung ihrer Werke erst drängen lassen. So ist es gekommen, dass die Urschrift erst später als die Umarbeitung gedruckt worden ist. Jene Freunde, die den Verfasser drängen, dass er in der Volkssprache die Lehren der „Oeconomica" wiedergeben und Allen nahelegen solle, haben eben dadurch die Veröffentlichung der letzteren selbst verzögert. Mit ziemlicher Sicherheit können wir wenigstens auf Einen hinweisen, welcher zur Zahl dieser Freunde gehörte — Gerhard Geldenhauer von Nymegen, von dem bereits erwähnt wurde, dass er des Bomelius Darstellung des Utrecht'schen Krieges 1542 in Marburg hat drucken lassen. Geldenhauer war bis zum Tode seines Gönners, des Bischofs von Utrecht, Philipp von Burgund, 1524, als dessen geistlicher Lektor und Sekretär in Utrecht.[1]) Er gehörte zu der grossen Zahl niederländischer Gelehrten, welche eine durchgreifende Reform des Kirchenwesens als nothwendig erkannt hatten und das Auftreten Luther's mit Freuden begrüssten. 1526 begab er sich nach Wittenberg und schloss sich offen der Bewegung an. Es ist noch eine Schrift von ihm übrig in Form eines Briefes an Kaiser Karl V., an dessen Hofe er selbst eine Zeit lang angestellt war, welche sich mit Freimuth gegen die Versuche gewaltsamer Unterdrückung der „Ketzer" wendet. Eine deutsche Ausgabe derselben ist von Antwerpen, 8. Januar 1528, datirt (Marburger Bibl.). Ziehen wir daneben in Rechnung, dass Geldenhauer sich 1542 in Besitz einer Handschrift des Bomelius befindet, die er drucken lässt, so wird der Annahme, dass dies auch bei der Handschrift der „Oeconomica" der Fall gewesen, ein nicht zu unterschätzender Anhalt gegeben. Dass aber der Verfasser selbst den Druck nicht besorgt hat, dafür sprechen zwei Umstände: die „Oeconomica" ist in Strassburg gedruckt, und zwar so fehlerhaft, dass sofort in's Auge springt, der Verfasser kann den Druck nicht revidirt haben. Herr van Toorenenbergen

1) Strieder, Hessische Gelehrten-Gesch. IV, S. 351 (Göttingen 1784).

erklärt nun die Umstände bei der Drucklegung so, dass er annimmt, Geldenhauer, welcher sich gerade 1527 in Strassburg oder in der Nähe dieser Stadt und zwar in grosser Geldverlegenheit befunden, habe den Druck vermittelt. wenigstens sei durch ihn das Manuskript des Bomelius an den Strassburger Drucker gelangt.

Wie dem auch sei — die „Oeconomica“ hat nun auch ihren Lauf angetreten, und alsbald sehen wir ihr die nämlichen Feinde wie ihrer Zwillingsschwester, der „Summa“, entgegenwirken. Angenommen, dass das Exemplar des Herrn van Toorenenbergen — das einzige bisher nachweisbare — wirklich der ersten Ausgabe angehört, so finden wir das Werkchen zuerst in England verfolgt und verboten. indem es (wohl nachträglich) unter das Verbot subsumirt wird, welches der Erzbischof Warham unter dem 3. Nov. 1526 „ad inquirendum de libris N. T. in lingua vulgari“ erlassen hatte.[1]) Auf einer englischen Provinzialsynode von 1530 und durch Proclamation 1531 wird dann neben der „Oeconomica“ auch noch die englische Uebersetzung der „Summa“ (vgl. den ersten Art., Jahrb. für prot. Theol. 1881, S. 139) verboten, während auf der Convocation zu Canterbury 1557 dieses Urtheil wiederum die „Oeconomica“ allein trifft.[2]) Auch die n Italien erschienenen Verzeichnisse verbotener Bücher enthalten dieses Verbot seit dem Index Paul's IV. vom Jahre 1559, der zuerst dasselbe aufgenommen hat. Von hier aus ist, wie das Verbot der „Summa“, so auch das der „Oeconomica“ auch in die späteren spanischen Verzeichnisse verbotener Bücher übergegangen.

So haben wir denn, soweit bis jetzt das Material vorliegt, die Entstehungsgeschichte und die merkwürdigen Schicksale dieser bedeutsamen Doppelschrift kennen gelernt. Wir sehen, wie die jüngere Schwester zuerst ihren Lauf durch die Welt beginnt. Von der Verbreitung, welche sie in der mittelniederländischen Volkssprache der Zeit gefunden, legen die zahlreichen Ausgaben der „Summa“ hinlänglich Zeugniss

---

1) S. Wilkins, Concilia Magnae Brit. III, fol. 706.

2) Wilkins a. a. O. III, 717. 727. 737; IV, 163.

ab. Mit Bestimmtheit lassen sich bisher sechs derartige Ausgaben des XVI. Jahrhunderts nachweisen. Von ihrer Bedeutung und ihrem Einfluss auf die Verbreitung der reformatorischen Bewegung in den Niederlanden zeugt aber ebensosehr auch der Eifer, mit welchem die „Summa“ alsbald und nachhaltig von den Gegnern der Reformation aufgesucht und vernichtet worden ist. Aber weit über die Grenzen ihres Vaterlandes hinaus hatte sich mittlerweile diese Schrift verbreitet. Von der ersten Ausgabe in französischer Sprache (1523) ist bereits eingehend gehandelt worden. Eine zweite von 1544 ist mittlerweile von mir auf der Lübecker Stadtbibliothek aufgefunden worden. Der Titel lautet etwas verschieden: La Somme | de Lescripture saincte, enseignant la | vraye foy, par laquelle som- | mes iustifiez. | Et de la vertu du baptesme, selon la | doctrine de Leuāgile & des | Apostres. | Auec vne information, comme tous | estatz doibuent viure selon Leuangile. | Nouvellement reueuee & | corrigee. | 1544. Diese Ausgabe ist aus der Presse des Jean Michel in Genf hervorgegangen [1]) und von dem bekannten Polemiker Anthoine Marcourt besorgt worden. Der Herausgeber hat sich manche Aenderungen im Stil erlaubt und ein Register beigefügt. Im übrigen reproducirt er nur den französischen Text von 1523 und recurrirt an keiner Stelle auf das Original. Ueber die Verbreitung der „Summa“ in englischer und italienischer Sprache sind ebenfalls in dem ersten Artikel Aufschlüsse gegeben worden, und hat sich auch nach diesen Seiten hin eine aussergewöhnlich grosse Verbreitung konstatiren lassen. Und wie sieht es nun mit dem hochdeutsch redenden Theile Deutschlands aus? Lässt sich dort gleichfalls eine Verbreitung der „Summa“ in entsprechender Form nachweisen?

Ich muss diese Frage vorläufig verneinen, obwohl freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass auch noch irgendwo eine hochdeutsche Bearbeitung auftauche. Aber vielleicht ist gerade hier das Vorhandensein der „Oeconomica“,

1) Vgl. Le Catéchisme français de Calvin publié en 1537 etc. par A. Rilliet et Th. Dufour, Genève 1878, p. CCXXIII.

also der „Summa“ im lateinischen Gewande, dem Bedürfnisse hinlänglich entgegen gekommen. Und dann lässt sich, wie ich glaube, wenigstens eine Spur nachweisen, welche die „Summa“ auch in Deutschland und in der deutschen Geschichte der Reformationszeit zurückgelassen hat. Indem ich dieser Spur nachgehe, entledige ich mich einer Verpflichtung, welche ich den Lesern des ersten Artikels gegenüber auf mich genommen habe. Dort findet sich nämlich (vgl. Jahrb. für prot. Theol. 1881, S. 154) das Folgende: „Ich glaube noch wahrscheinlich machen zu können, dass die Schrift in der französischen Form in der Zeit zwischen dem Speyerer und dem Augsburger Reichstage eine merkwürdige Rolle am kaiserlichen Hofe gespielt hat.“

Nachdem ich inzwischen auf eine Anfrage des Herrn van Toorenenbergen diesem kurz angegeben, was ich mit jener Notiz habe andeuten wollen [1]), ergreife ich um so lieber hier die Gelegenheit zu ausführlicherer Darlegung weil dadurch eine alte Frage beantwortet wird und auf einen bedeutungsvollen Vorgang in dem folgenschweren Jahre 1529 ein neuer Lichtstrahl fällt. —

Einem der drei Gesandten, welche die Speyerer Protestation dem Kaiser überbringen sollten, Michael von Kaden, hatte der Landgraf Philipp von Hessen ein Büchlein mitgegeben, um es dem Kaiser bei dieser Gelegenheit zu überreichen. Bei Sleidan heisst es darüber nach dem Bescheid Granvella's an die Gesandten vom 30. Oktober (Bd. II, S. 389, Frankfurt 1785): „Lantgravius dederat abituro libellum eleganter adornatum, qui doctrinae christianae summam paucis complectebatur, ut Caesari daret. Is per occasionem, cum ad sacrum iret Caesar porrigit; Caesar invicem episcops cuidam Hispano, ut quid rei esset cognosceret. Hic forte in locum incidit, ubi Christus monet apostolos, ne principatum affectent: hoc enim ipsorum non esse professionis, et gentium reges usurpare sibi talem potestatem. Eum locum autor

1) S. dessen Ausg. der „Oeconomica“ etc. S. LVII. Er ist der Sache nicht nachgegangen, obwohl ich ihm literarisches Material dazu angedeutet habe.

inter alia tractaverat, demonstrans, cujusmodi sit officium ministrorum ecclesiae: sed ille, cum obiter legisset, percontanti Caesari sic referebat, quasi magistratui christiano ius gladii tolleret libellus, et gentibus dumtaxat alienis a religione Christiana permitteret." Es wird noch beigefügt, dass der Ueberbringer deshalb noch zurückgehalten wurde, während man die beiden andern Gesandten bereits freigegeben hatte. Was das für ein Büchlein gewesen, dessen Uebergabe so üble Folgen hatte, giebt Sleidan nicht genauer an. Seinen Titel kennt er augenscheinlich nicht. Er geht überhaupt nicht über das in dem Schreiben Granvella's an die Gesandten Enthaltene hinaus. Aber soviel lässt sich schon hieraus erkennen, dass der Landgraf dem Kaiser eine compendiöse Darstellung der evangelischen Lehre zu unterbreiten wünschte, um ihm ein selbständiges Urtheil über dieselbe zu ermöglichen. Durch den Mangel der Objektivität Karl's V. gegenüber der Sache der Evangelischen überhaupt und durch das tendenziöse Dazwischentreten des spanischen Bischofs wurde die Absicht des Landgrafen vereitelt.

Wenn aber Sleidan genauere Auskunft über jene Schrift vermissen lässt, so giebt Granvella's Schreiben doch einige Fingerzeige, die bei den zahlreichen Nachforschungen, welche seit Salig nach dem „libellus eleganter adornatus" angestellt worden sind, ihre Verwendung gefunden haben. Ehe ich darauf zurückkomme, befrage ich zunächst andere gleichzeitige Quellen.

Genauer unterrichtet waren zweifellos neben Michael von Kaden auch seine Begleiter. Allein in den betr. bei Hortleder[1]) und Müller[2]) abgedruckten Aktenstücken, worunter auch ein Schreiben Kaden's, findet sich keine Auskunft über die Schrift, auch nicht in den Briefen, welche damals der Eine der Gesandten, Ehinger, an seine Vaterstadt richtete.[3]) Dagegen lässt sich aus einer andern gleichzeitigen Quelle noch ein neues Merkmal behufs Bestimmung des Büchleins

1) Hortleder, Von den Ursachen d. deutschen Kriegs (1645) S. 51.

2) Müller, Historie von der Evangelischen Stände Protestation, Jena 1705, S. 211 ff.

3) Memmingen im Ref.-Zeitalter von Dobel, III, 26.

entnehmen. Es bemerkt nämlich Hubert Leodius[1], welcher damals selbst in Piacenza zugegen war und sich ein Verdienst dabei zuschreibt, wenn die Affaire dem armen Kaden nicht den Kopf gekostet, das Büchlein sei in französischer Sprache verfasst gewesen. Er bezeichnet es als „continentem quaedam Lutheranismum redolentia" und setzt hinzu, die Spanier beklagten sich, dass man so den jungen Kaiser vom Glauben abspenstig habe machen wollen. Kaden habe das Büchlein beim Abschied dem Kaiser überreicht. Das Letztere kann ja bestehen neben der Angabe in Granvella's Schreiben, dass es in dem Augenblick geschehen sei, wo der Kaiser zur Messe ging.

Einiges Weitere lässt sich aus zwei in den Analecta Hassiaca[2]) gedruckten Briefen entnehmen. Es schreibt nämlich der Kammersekretär Johann Nordeck unter dem 2. Juni 1529 an den Landgrafen in Sachen der Speyerer Protestation: die von Nürnberg hätten den Wunsch, dass die „Instruktion an kaiserl. Majestät" durch François Lambert in's Französische übersetzt werde, und erbittet dazu die Vermittelung des Landgrafen; Eile sei nöthig, wenn Michael von Kaden sie noch rechtzeitig erhalten solle, um mit den anderen Gesandten auf Johannistag in Costnitz sein zu können. Nordeck fährt dann fort (a. a. O. S. 418): „Ich geb E. F. G. auch zu erkennen, das .. ich das klein Büchlein, so mir E. F. G. zugestelt, kays. Maj. zu überschicken, auch mit Sammet und Beschlagk . . . hab beraitten lassen". . . . Er setzt noch hinzu: „Michel und die Andern meinten, es ware mit dem einen Büchlein genug" — woraus sich ergiebt, dass die Absicht des Landgrafen, durch Kaden das Büchlein überreichen zu lassen, auch „den Andern" bekannt war.[3]). Die Analecta

1) Leodii Annales de vita Friderici II. Palatini, l. VII, 138 (Frankfurt 1665).

2) Analecta Hassiaca, her. von J. Ph. Kuchenbecker, Coll. XII. Marburg 1742, S. 417 ff. Nordeck war nach Müller, Historie etc. S. 234, zu dem Rotacher Convent als Vertreter des Landgrafen beordert.

3) Ich habe den Abdruck des Briefes Nordecks mit dem Original, welches im Marburger Archiv liegt, verglichen und als zuverlässig befunden. Der Brief des Landgrafen war nicht auffindbar.

br ngen aber auch ferner einen Brief vom Landgrafen an den Kaiser, welcher sich auf die Affaire mit dem Büchlein bezieht (S. 420—422) und ein neues Merkmal angiebt. Der Landgraf schreibt nämlich, dass er „kayserl. Majest. vergangener Tage bey Michael von Kaden ... ein erstlich in Frantzosischer Sprach gedruckt und eingebunden Büchlein .. zugesannt“. . ., betheuert vor Gott, dass er nur gute Absichten dabei gehabt und „zum höchsten bekümmert“ sei, weil der Kaiser „ob Zusendung und Ueberantwortung gemelts Büchleins ein mercklich Misfaln empfangen“ habe. Da der Kaiser dem Kaden gegenüber geäussert, er suche sich wohl nur mit dem Namen des Landgrafen zu decken, so nimmt Philipp Veranlassung zu der ausdrücklichen nochmaligen Erklärung, dass er selbst den Auftrag gegeben, „wie ich denn nit anderst waiss, dann es sey ein gerecht, gut, ernstlich Büchlein, das nymandt dan die es nit versteen oder mir sonst widerwertig sein, tadeln möge.“ Schliesslich bittet er den Kaiser, falls er wegen des Vorfalls gegen ihn oder Kaden „ainich Ungnad gefasst oder trüge“, dies gnädiglich abzustellen. Ein Datum trägt der Brief nicht. Da er aber „manu propria“ vom Landgrafen unterzeichnet ist, so kann er nicht blos Konzept geblieben sein.

Von weiteren Notizen, welche zur Identificirung des Büchleins dienen könnten, wüsste ich nur noch eine bei Seckendorf v. J. 1529 S. XLVI (Frankfurt u. Leipzig 1692 l. II, S. 133[b]) begegnende namhaft zu machen, welche besagt, der von Kaden überreichte „libellus“ sei „Landgravii cura conscriptus“ gewesen. Einen Beleg bringt Seckendorf für diese Angabe nicht bei.

Es ist nun schon von Salig (Historie der Augsburgischen Confession 1730, I, S. 138, Anm.) versucht worden, auf die Frage, um was für ein Büchlein es sich denn gehandelt habe, zu antworten. „Wenn Konjekturen frei stehen“, sagt er, „so meyne ich, dass solches Büchlein Lamberti Avenionensis „Paradoxa“ gewesen.“ Und zum Beweise beruft er sich auf zwei Stellen aus dem Titel XI dieser Schrift, in denen die Thesis aufgestellt ist, dass „episcopi Domini et principes esse ac leges fidelibus condere nequeunt“ (10) und

„qui non administrant verbum Dei, nihil minus quam episcopi ecclesiae Christi sunt“ (11), in deren ersterer die betr. Bibelstelle angezogen werde.

Gegen Salig's Konjektur wendet sich der Verfasser einer Notiz im Literarischen Wochenblatt 1770. S. 297. Obwohl jene Bibelstelle sich thatsächlich in den „Paradoxa“ angeführt findet, so glaubt er doch auf eine andere Schrift desselben Lambert, die er übrigens, wie er naiv eingesteht, selbst nie gesehen hat, rathen zu dürfen, nämlich dessen „Farrago omnium fere rerum theologicarum“. Dieselbe enthält aber jene Bibelstelle gar nicht. Und wenn schon mit Bezug auf die Konjektur Salig's von Rommel[1]) mit Recht bemerkt worden ist, eine solche aus 158 Einzelsätzen bestehende trockene Zusammenstellung wie die „Paradoxa“, die noch dazu für einen ganz speciellen Zweck, nämlich zum Gebrauch bei der Homberger Synode, angelegt worden, passe nicht zu dem Zwecke, den der Landgraf bei der gewünschten kaiserlichen Lektüre im Auge gehabt — so gilt dies in noch viel höherem Maasse von der „Farrago“, die aus nicht weniger als 385 solcher einzelnen Sätze besteht. Ausserdem ist zu bemerken, dass unser Büchlein nach der übereinstimmenden Angabe von Leodius und dem Landgrafen selber ein französisches war, wodurch die Möglichkeit, es mit den „Paradoxa“ oder der „Farrago“ zu identificiren, so gut wie abgeschnitten wird, da es unmöglich sein dürfte, eine damalige französische Ausgabe von einer dieser beiden Schriften nachzuweisen.[2]) Somit sind auch jene Konjekturen nicht geeignet, die bestimmte Auskunft zu geben, welche Sleidan offenbar nicht geben konnte und welche auch Leodius, sowie die Gesandten selber zu geben unterlassen haben.

Als verbürgte Merkmale des Büchleins liegen uns nun die folgenden vor. Es war gedruckt, und zwar wie der

---

1) Rommel, Philipp d. Grossm., II, S. 215.

2) Prof. Herminjard hat schon in der Correspondance des Réform. I, n. 70 bemerkt: Nous ne connaissons aucun auteur qui atteste l'existance actuelle d'ouvrages français de François Lambert“. Privatim hat er mir gegenüber im Nov. 1881 dies noch besonders bezüglich der beiden obigen Schriften bestätigt.

Landgraf schreibt, „erstlich“ gedruckt — es war in französischer Sprache verfasst — es enthielt evangelische Lehren und war nach des Landgrafen Urtheil „gerecht, gut, ernstlich“ — es ist vor dem 2. Juni, und zwar schon einige Zeit vorher, da es an diesem Tage bereits eingebunden vorliegt, vom Landgrafen dem Joh. von Nordeck zugestellt worden. Dass es, wie Seckendorf will, auf des Landgrafen Befehl verfasst worden sei, findet sich nirgendwo bestätigt. War doch der Landgraf, als des Französischen unkundig, nicht einmal ganz genau über den Inhalt orientirt, wie er dies wenigstens dem Kaiser gegenüber als Entschuldigung anführte, als der ihn auf dem Augsburger Reichstag nochmals deshalb zur Rede stellen lies.[1])

Ich glaube nun, dass wir das vielbesprochene Büchlein in unserer „Summa der Heiligen Schrift“, genauer in der französischen Ausgabe[2]) derselben (La Summe de l'Escripture saincte) vor uns haben. Dass die äusseren Merkmale stimmen, springt sofort in's Auge: wie jenes ist es ein „libellus“ (die französische Ausgabe zählt 138 Blätter in kl. 8⁰), der „erstlich“ gedruckt ist — welches Letztere ja auch in dem Falle passen würde, wenn zwischen 1523 und 1529 keine weitere Ausgabe erfolgt wäre, was immerhin als Möglichkeit offen bleibt. Und der Inhalt entspricht in ganz vorzüglicher Weise den Absichten des Landgrafen. Die „Summa“ bietet in der That eine kurze, nicht durch Polemik den Gegner von vornherein abstossende, zur Orientirung über die evangelischen Lehren sehr geeignete Darstellung.

Freilich — die Bibelstelle, auf welche Granvella hinweist (Matth. 20, 25), findet sich in der „Summa“ nicht citirt, auch nicht in ihrer französischen Ausgabe von 1523. Wohl aber finden sich dort längere Ausführungen — und zwar in Kap. 26, von dem schon nachgewiesen wurde, dass es zum grössten Theile aus Luther's Schrift „Von weltlicher Oberheit“ entlehnt ist —, welche geeignet sein mochten,

1) Vgl. Cyprian, Historie der Augsb. Confession, Gotha 1730, S. 262.

2) Vgl. meine Ausgabe, Leipzig 1880, S. XIV ff. Ein Facsimile des Titels der französischen Ausgabe von 1523 findet sich ebd. S. XLIII.

dem böswilligen Bericht des spanischen Bischofs als Anlass zu dienen. So u. a. die folgende Stelle auf Bl. 116[b] und 117[a] der Baseler Ausgabe 1523: „Ceulx donques qui sont fermes en la foy et en lamour de Dieu, nont de faire du glaive de justice ne du bras seculier. Et se tout le monde estoit vray chrestien (cest a dire vray fidele) il ne seroit nul besoing de gouuerneur, roy, seigneur, glaive ne iusticiers.... Sainct Paul dit: Au iuste nest mise aulcune loy mais aux iniustes: cest a dire, a ceulx qui ne sont point encore chrestiens.“ Diese Eine Stelle würde schon hingereicht haben, um das freilich falsche Urtheil äusserlich zu begründen: das Büchlein lehre, eine christliche Obrigkeit führe das Schwert nicht mit Recht. Wenn nun diese unberechtigte Folgerung aus gewissen Ausführungen des Büchleins für den spanischen Bischof das Mittel war, das Büchlein selbst bei dem Kaiser zu diskreditiren, so rückt gerade die ihr zum Vorwand dienende Ausführung in den Mittelpunkt des Interesses. Und da wird es denn dem aufmerksamen Leser nicht entgehen, dass zwischen der Folgerung auf der einen und der Bibelstelle, auf deren Verwerthung durch den Verfasser des Büchleins eben die Folgerung beruht, auf der andern Seite eine schwer zu beseitigende Kluft besteht. Welcher exegetischen Halsbrecherei müsste es bedürfen, um aus Matth. 20, 25, wo die Christen zur Demuth ermahnt werden und vom Schwert der Gerechtigkeit gar keine Rede ist, den Schluss zu ziehen, dass „magistratui christiano jus gladii tolleret libellus et gentibus dumtaxat alienis a religione christiana permitteret“! Soviel ist sicher, dass auch zu der tendenziösen Darlegung des Bischofs nur eine solche Ausführung hat Anlass geben können, welche in der Weise Luther's solche Stellen wie Röm. 12, 19; 1. Petr. 2, 20; 1. Tim. 1, 9; Rom. 13, 3 f. auslegte und verwerthete. Und diese Stellen sind sämmtlich in der „Summe“ citirt.

Ich lasse es dahin gestellt, wie die hier offenkundig zu Tage tretende Verwechslung auf Seiten Granvella's entstanden ist. Es ist noch ein Zeuge im Interesse unseres Büchleins zu verhören. Ich meine den Chronisten Wigand Lauze, dessen „Leben und Thaten des Durchl. Fürsten Philippi

Magnanimi“ (in der Zeitschrift für hess. Geschichte und Landeskunde 1841, S. 171) über das Büchlein eine Auskunft giebt, die bisher übersehen worden ist. Diese Auskunft lautet: „Der Landgrave gab dem Michael von Kaden ein fein Buch mit, darinnen die fürnemesten punkt der gantzen Heiligen Geschrift begriffen stunden, das selbige dem Kayser zu bequemer Zeit zu übergeben.“ Es scheint mir, dass diese Auskunft genügt, um die Frage in unserm Sinne zu entscheiden — was Lauze als Inhalt des „Büchleins“ angiebt, das ist offenbar eine Umschreibung des Titels: „La Summe de l'Escripture Saincte“. Die Auskunft, welche dieser wackere Chronist giebt, ist um so schätzenswerther, weil es trotz angestrengter Nachforschungen nicht hat gelingen wollen, den Bericht, welchen zweifelsohne jener Kaden selbst an den Landgrafen betreffs der Uebergabe des Büchleins erstattet hat, im Marburger Archiv aufzufinden, und da auch desfallsige Nachforschungen an anderer Stelle fruchtlos geblieben sind.

Im Februar 1882.

Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln,[1]

untersucht von

Lic. **Fritz Barth,**
Pfarrer in Reitnau (Ct. Aargau).

Tertullians Aeusserungen über die Anfänge der christlichen Kirche tragen eine Eigenschaft an sich, welche die Untersuchung derselben sowohl erschwert als empfiehlt: sie sind sämmtlich gelegentliche Aeusserungen. Erschwerend ist dies nicht nur deshalb, weil wir genöthigt sind, aus weit zerstreuten Bemerkungen des Schriftstellers ein Bild seiner Gesammtanschauung herzustellen, sondern vornehmlich darum, weil man sich gerade bei Tertullian oft fragen muss, ob jede beiläufige Bemerkung seiner eilfertigen Feder ernst genommen sein will, und ob nicht seine rauflustige Dialektik ihn oft weit über das hinausführt, was er eigentlich zu behaupten im Sinne hat. Tertullian hat ja von Alters her vielleicht mehr als irgend ein anderer Schriftsteller das Schicksal gehabt, von den meisten seiner Leser nur als Fundgrube für einzelne Antiquitäten, Curiosa, Stich- und Schlagworte ausgebeutet und wegen der spitzen Form der letzteren mit grossem Geräusch getadelt zu werden, worüber die Erforschung seiner tiefsinnigen Hauptgedanken sehr zu kurz gekommen ist. Allein die Möglichkeit solcher unrichtigen Auffassung im Einzelnen zugegeben, hat doch gerade diese Beiläufigkeit seiner Aeusserungen über das Urchristenthum für die Forschung auch etwas sehr einladendes. Tertullian erweckt nämlich oft gerade da, wo er ex professo und am eifrigsten sich über einen Gegenstand verbreitet, den dringen-

1) Eingesandt im Juli 1881.

den Verdacht, er mache deshalb so viele Worte, weil er sich selber die Haltbarkeit seiner Aufstellungen erst einreden müsse.[1]) Wo er dagegen nur gelegentlich ein Wort fallen lässt, da blicken wir viel eher in dasjenige hinein, was ihm für selbstverständlich und ohne weiteren Beweis vorauszusetzen galt, und wir lernen daraus viel sicherer seine eigentliche, zu Grunde liegende Denkweise und Anschauung kennen.

Tertullian[2]) definirt die ursprüngliche Aufgabe der Apostel folgendermaassen: „Apostolis nullum aliud negotium fuit, duntaxat apud Israëlem, quam veteris testamenti resignandi et novi consignandi et potius jam Dei in Christo contionandi" (de resurrectione carnis 39). Wir haben uns somit vor Allem klar zu machen, wie er jenes Grundproblem auffasst, welches neben der Ausbreitung des Christenthums die apostolische Zeit beschäftigt hat, nämlich das Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium, des alten Bundes zum neuen. Tertullian kommt oft auf dasselbe zu sprechen, und zwar ist er bestrebt, überall den Zusammenhang und die Uebereinstimmung beider hervorzuheben, die Unterschiede dagegen möglichst zu verringern und zu verdecken. Er betont besonders Marcion gegenüber[3]) unermüdlich die Einheit der Gottesoffenbarung im alten und neuen Bund[4]) und die Einheit des Geistes, von welchem das a. T. wie das n. T. eingegeben sei[5]), und diese consonantia propheticarum et dominicarum pronuntiationum (adversus Marcionem IV, 39) oder evangelii legisque pax

1) Das merkwürdigste Beispiel dieses mit Schmähungen wider die Gegner verdeckten bösen Gewissens ist die Schrift de jejuniis. Je gröber, je unüberzeugter.

2) Ich citire nach der Oehler'schen Ausgabe (1853) in drei Bänden. Der dritte Band enthält Abhandlungen über Tertullian.

3) Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis.. (Antitheses) conantur discordiam evangelii cum lege committere. Adv. Marc. I, 19.

4) Ut opinor, unius et ejusdem dei utraque pronuntiatio et dispositio est. De exhort. cast. 6. — Ejusdem erit modum figere qui modum aliquando diffuderat; is colliget qui sparsit, is caedet silvam qui plantavit, is metet segetem qui seminavit. Adv. Marc. I, 29.

5) ... apostolus eodem utique spiritu actus, quo cum omnis scriptura divina, tum et illa Genesis digesta est. De orat. 22.

(adv. Marc. I, 19) ist ihm so wichtig, dass er sie nach seiner Weise bis zur völligen Identificirung steigert.[1]) Uebereinstimmungen alttestamentlicher und neutestamentlicher Lehren sucht er z. B. im ganzen IV. Buch gegen Marcion auf, und mit Vorliebe erwähnt er auch einzelne übereinstimmende Bräuche, z. B. die Salbung und Handauflegung[2]) und die einmalige Ehe der Priester.[3]) Er rühmt es unter den Eigenschaften der römischen Musterkirche: „legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem" (de praescriptione haereticorum 36), und in jeder seiner Beweisführungen hält er darauf, das Wort Gottes in seinen beiden Haupttheilen (sermonem divinum bis acutum duobus testamentis legis et evangelii adv. Marc. III, 14) zum Zeugniss zuzulassen[4]); denn a. T. und n. T. zusammen machen ihm erst die volle göttliche Schriftautorität aus.[5]) Unterschiede

---

1) Et prophetiae vox erant domini. De resurr. c. 22. — Esaias jam tum apostolus. Adv. Marc. II, 2. — Tam enim apostolus Moyses quam et apostoli prophetae. Aequanda erit auctoritas utriusque officii, ab uno eodemque domino apostolorum et prophetarum. Adv. Marc. IV, 24.

2) Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant. De bapt. 7. — Dehinc manus imponitur... Sed est hoc quoque de veteri sacramento, quo nepotes suos ex Joseph, Ephrem et Manassem, Jacob capitibus impositis et intermutatis manibus benedixerit. De bapt. 8.

3) Cur autem de pristinis exemplis non ea potius agnoscamus quae cum posterioribus communicant de disciplina et formam vetustatis ad novitatem transmittunt?... Cautum in Levitico: Sacerdotes mei non plus nubent... Inde igitur apud nos plenius atque instructius praescribitur unius matrimonii esse oportere qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. De exhort. cast. 7; vgl. de monogam. 7.

4) Als Montanist führt er de exhort. cast. 10 zur Empfehlung der Ehelosigkeit vollständig an: prophetica vox veteris testamenti (Levit. 11, 44 ff.), apostolus (Röm. 8, 6), sancta prophetis Prisca.

5) Nullus sermo divinus nisi dei unius, quo prophetae, quo apostoli, quo ipse Christus intonuit. De anima 28. Es sind dieselben Organe, welchen die göttliche Wundermacht vorbehalten ist: in resurrectionis exemplis... dei virtus sive per prophetas sive per Christum sive per apostolos in corpora animas repraesentat. De anima 57. Vgl. ferner: Prophetis et apostolis usque adhuc latuit

zwischen beiden anerkennt er zwar;[1]) aber bloss scheinbar verwendet er zu ihrer Bezeichnung manchmal die alten paulinischen Ausdrücke, so z. B., wenn er das Evangelium als die Freiheit im Gegensatz zur Knechtschaft bestimmt de idololatria 18,[2]) wo aber die paulinische Freiheit vom Gesetz in die Freiheit von der Welt umgesetzt ist, und de pudicitia 20,[3]) wo die Freiheit lediglich zur Rechtfertigung verschärfter Gesetzesstrenge angeführt wird; — oder als die Gnade im Gegensatz zum Gesetz,[4]) welche Ausdrucksweise ihm aber eine gänzlich unausgenützte biblische Formel bleibt; — oder als das geistliche Wesen im Gegensatz zum fleischlichen,[5]) was aber wenig mehr besagen will als das Innerliche im

---

(materia coaequalis deo), puto et Christo. Adv. Hermog. 8. — Ut igitur in domino nubas secundum legem et apostolum. De monog. 11. — Quis denique patriarches, quis prophetes, quis levites aut sacerdos aut archon, quis vel postea apostolus aut evangelizator aut episcopus invenitur coronatus? De cor. 9.

1) Confiteor alium ordinem decucurrisse in veteri dispositione apud creatorem, alium in nova apud Christum. Non nego distare documenta eloquii, praecepta virtutis, legis disciplinas, dum tamen tota diversitas in unum et eundem deum competat. Adv. Marc. IV, 1. Et nos limitem quendam agnoscimus Joannem constitutum inter vetera et nova, ad quem desineret Judaismus et a quo inciperet Christianismus. Adv. Marc. IV, 34.

2) Jam nunc qui de Joseph et Daniel argumentaris, scito, non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et explicita, servilia et liberalia. Nam illi etiam condicione servi erant; tu vero nullius servus, in quantum solius Christi, qui te etiam captivitate saeculi liberavit, ex forma dominica agere debebis. Vgl. die Ausdrücke libertas in Christo de pud. 6; Christianismi generositas, .. Judaismi servitus legalis adv. Marc. V, 4.

3) Nondum caro a Christo manumissa, cui servabatur, impune contaminabatur; ita jam manumissa non habet veniam.

4) Cum gratiam legi superduceret ... De pat. 6. — Legem adversus gratiam impie asseris. De resurr. c. 57. — Jesus Christus secundum populum ... introducturus erat in terram promissionis, ... idque non per Moysen, id est non per legis disciplinam, sed per Jesum, per evangelii gratiam provenire habebat. Adv. Marc. III, 16. — Evangelium Christi a lege evocare debebat ad gratiam, non a creatore ad alium deum. Adv. Marc. V, 2.

5) Omnia de carnalibus in spiritalia renovavit nova dei gratia superducto evangelio, expunctore totius retro vetustatis. De orat. 1.

Unterschied vom Aeusserlichen.[1]) Wenn Tertullian daher an einigen Orten geradezu sagt, das a. T. sei in Christo begraben (de jejuniis 14) oder aufgehoben (adv. Marc. V, 3: destrui autem lex habuit...), wenn er adv. Marc. V, 2 bei Anlass des Galaterbriefs erklärt: „Wir anerkennen (amplectimur) jene ganze Abschaffung (abolitio) des alten Gesetzes, als die da selber von einer Verfügung des Schöpfers herstammt; ... es zeugt also auch in diesem Briefe die Aufhebung (destructio) des Gesetzes und Auferbauung des Evangeliums für mich", so ist dies sehr mit Vorsicht aufzunehmen. Wie weit er in Wirklichkeit von der Anschauung des Paulus entfernt ist, zeigt de oratione 1: „Quicquid retro fuerat, aut demutatum est ut circumcisio, aut suppletum ut reliqua lex, aut impletum ut prophetia, aut perfectum ut fides ipsa". Also ein Theil des a. T. ist allerdings abgeändert, d. h. in seiner bisherigen Form aufgehoben, nämlich die onera legis,[2]) legis obligamenta et onera (adv. Marc. III, 22), operum juga (de pud. 6), difficultates legis (adv. Marc. V, 3), worunter Tertullian das Ceremonialgesetz und besonders die Beschneidung versteht. Diese „Lasten" hat Gott seinerzeit nur um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen ihm als Zuchtmittel (und Typen des künftigen, s. S. 716) auferlegt;[3]) nun, da sie diesem Zwecke gedient haben, hat Gott den alttestamentlichen Zu-

---

1) Vgl. de bapt. 5 corporalis — spiritalis — carnalia — spiritalia.

2) Plane et nos sic dicimus decessisse legem, ut onera quidem ejus, secundum sententiam apostolorum, quae nec patres sustinere valuerant, concesserint ... de monog. 7; vgl. de pud. 6; legis laciniosa onera adv. Marc. IV, 1; vgl. adv. Marc. V, 7.

3) Post duritiam populi duritia legis edomitam justitia jam non genus sed personas judicat. Adv. Marc. II, 15. — Quam legem non duritia promulgavit auctoris, sed ratio summae benignitatis, populi potius duritiam edomantis et rudem obsequio fidem operosis officiis dedolantis. Adv. Marc. II, 19. — Nec mirum erat diversitas temporalis, si postea deus mitior pro rebus edomitis, qui retro austerior pro indomitis. Adv. Marc. II, 29. — Agnoscam igitur et in hoc ... deum meum zeloten, qui res suas arbustiores in primordiis bona, ut rationali, aemulatione maturitatis praecuraverit suo jure. Adv. Marc. II, 29.

stand vor dem Gesetz wieder hergestellt.[1]) Als Unbeschnittener und Mann Eines Weibes wurde Abraham der Vater der Gläubigen, die nun auch in beidem wie er sein sollen,[2]) und 1. Cor. 10, 25 stellt Paulus nur die ursprüngliche Erlaubniss Gottes an Noah wieder her.[3]) Das übrige Gesetz dagegen (die Moralgebote des a. T.) bleibt in Kraft; ja, es hat im n. T. noch eine Vermehrung erhalten[4])

---

1) In Christo omnia revocantur ad initium, ut et fides reversa sit a circumcisione ad integritatem carnis illius, sicut ab initio fuit, et libertas ciborum et sanguinis solius abstinentia, sicut ab initio fuit, et matrimonii individuitas, sicut ab initio fuit, et repudii cohibitio, quod ab initio non fuit, et postremo totus homo in paradisum revocatur, ubi ab initio fuit. De monog. 5; vgl. de monog. 13 über Röm. 7, 2—6, und de monog. 14: Christus abstulit quod Moyses praecepit, quia ab initio non fuit sic. Hieraus ergiebt sich für Tertullian als etwas selbstverständliches die Verurtheilung der Ebioniten, welche er als observatores et defensores circumcisionis et legis kurzweg mit den bethörten Galatern zusammenstellt und mit einem mythischen Stifter „Hebion" beschenkt (de praescr. 33; de carne Christi 14. 18. 24; de virg. vel. 6).

2) Quodsi postea (Abraham) in utrumque mutatus est, et in digamiam per ancillae concubinatum et in circumcisionem per testamenti signaculum, non potes illum patrem agnoscere, nisi tunc, cum deo credidit, siquidem secundum fidem filius ejus es, non secundum carnem ... Si rejicis circumcisum, ergo recusabis et digamum. Duas dispositiones ejus binis inter se modis diversas miscere non poteris. De monog. 6.

3) Magnum argumentum dei alterius permissio omnium obsoniorum adversus legem. Quasi non et ipsi confiteamur legis onera dimissa, sed ab eo, qui imposuit, qui novationem repromisit. Ita et cibos qui abstulit, reddidit, quod et a primordio praestitit. Adv. Marc. V, 7; cf. V, 19.

4) Quae ad justitiam spectant, non tantum reservata permanent, verum et ampliata ... Si justitia, utique et pudicitia. De monog. 7. — Christo servabatur, sicut in ceteris, ita in isto quoque legis plenitudo. De exhort. cast. 7. — Manet lex tota pietatis, sanctitatis, humanitatis, veritatis, castitatis, justitiae, misericordiae, benevolentiae, pudicitiae .... Sic et apostolus: ... Legem ergo evacuamus per fidem? Absit, sed legem sistimus, scilicet in his quae et nunc novo testamento interdicta etiam cumulatiore praecepto prohibentur. De pud. 6. — Resciditne Christus priora praecepta, ... an et illa servavit et quod deerat adjecit? Adv. Marc. IV, 36; vgl. IV, 17.

gemäss dem Worte Jesu Matth. 5, 20.[1]) Das Evangelium ist daher die lex ampliata atque suppleta (de orat. 22), das supplementum instrumenti veteris (adversus Hermogenem 20), und weil Jesus z. B. die Worte Luc. 6, 29 dem Gesetz des Schöpfers als supplementa consentanea beigefügt hat (adv. Marc. IV, 16; vgl. V, 14), heisst er selber supplementum legis et prophetarum (adv. Marc. IV, 2). Die erwähnte Vermehrung betrifft aber wesentlich die Verbote des a. T., indem jetzt ausser den bösen Thaten auch die bösen Gesinnungen untersagt sind.[2]) Daher ist jetzt manches Gott missfällig, was er im alten Bunde geduldet hat, um dem neuen die ganze Vollkommenheit vorzubehalten,[3]) so die Rach-

1) Ut scilicet redundare possit justitia nostra super scribarum et pharisaeorum justitiam. De monog. 7. — Quomodo abundabit justitia nostra super scribas et pharisaeos, ut dominus praescripsit, nisi abundantiam adversariae ejus, id est injustitiae, perspexerimus? De idol. 2.

2) Denique dominus quemadmodum se adjectionem legi superstruere demonstrat, nisi et voluntatis interdicendo delicta, cum adulterum non eum solum definit, qui cominus in alienum matrimonium cecidisset, verum etiam illum, qui aspectus concupiscentia contaminasset? De paen. 3; vgl. de cultu feminarum II, 2. — Quaere, an salva sit lex non moechandi, cui accessit nec concupiscendi ... Frustra lex suprastructa est, origines quoque delictorum, id est concupiscentias et voluntates non minus quam facta condemnans, si ideo hodie concedetur moechiae venia, quia et aliquando concessa est. De pud. 6.

3) Necessarium fuit instituere quae postea aut amputari aut temperari mererentur. Superventura enim lex erat. Oportebat enim legis adimplendae causas praecucurrisse. Item mox legi succedere habebat dei sermo... Igitur per licentiam tunc passivam materiae subsequentium emendationum praeministrabantur, quas dominus evangelio suo, dehinc apostolus in extremitatibus saeculi aut excidit redundantes aut composuit inconditas. Ad uxorem I, 2. — Nunc vero sub extremitatibus temporum compressit quod emiserat et revocavit quod indulserat, non sine ratione prorogationis in primordio et repastinationis in ultimo. Semper initia laxantur. Propterea silvam quis instituit et crescere sinit, ut tempore suo caedat. Silva erat vetus dispositio, quae ab evangelio novo deputatur, in quo et securis ad radices posita. De exhort. cast. 6. — Non tamen ut accusanda caeditur silva, nec ut damnanda secatur seges, sed ut tempori suo parens. Sic et connubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata, cui caedendo praestaret messem. Adv. Marc. I, 29.

sucht,[1]) das Gebet um Unglück der Feinde[2]) und um bloss irdische Durchhilfe,[3]) da der Christ das Irdische überhaupt gering achten soll[4]); dann besonders die Ehescheidung[5]) und die simultane oder successive Polygamie[6]) mit Einschluss der Leviratsehe (de monogamia 7). Die letztere war nur berechtigt behufs rascher Vermehrung der Menschheit (Gen. 1, 28, was durch 1. Cor. 7, 29 aufgehoben ist), ferner weil nach dem Gesetz der Väter Sünden an den Kindern mussten heimgesucht werden können, und endlich weil die Kinderlosigkeit in Israel eine Schmach war.[7]) Neben dieser behaupteten Vermehrung des Gesetzes führt Tertullian

---

1) Olim et oculum pro oculo et dentem pro dente repetebant, et malum malo fenerabant..... Jam nec verbo quidem laeessere nec fatue quidem dicere sine judicii periculo licet. Prohibita ira, restricti animi, compressa petulantia manus, exemptum linguae venenum. De patientia 6. — Sic et Oculum pro oculo et Dentem pro dente jam senuit ex quo juvenuit Malum pro malo nemo reddat. De exhort. cast. 6; vgl. de orat. 7.

2) De oratione 29.

3) Vetus quidem oratio et ab ignibus et a bestiis et ab inedia liberabat, et tamen non a Christo acceperat formam. Ceterum quanto amplius operatur oratio Christiana: ..... patientes et sentientes et dolentes sufferentia instruit, virtute ampliat gratiam. De or. 29.

4) Castigando et castrando, ut ita dixerim, saeculo erudimur a deo. De cultu fem. II, 9.

5) De monog. 14.

6) Sane apud veteres nostros ipsosque patriarchas non modo nubere, sed etiam plurifariam matrimoniis uti fas fuit. Erant et concubinae. Ad uxorem I, 2. — Nubendi jam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio paracleto auctore defendit unum in fide matrimonium praescribens. Adv. Marc. I, 29. — Tum quidem in primordio sementem generis emisit indultis conjugiorum habenis, donec mundus repleretur (vgl. de mon. 7), donec novae disciplinae materia proficeret. De exhort. cast. 6. — Neque in evangelio neque in ipsius Pauli epistolis ex praecepto dei invenias permissam matrimonii iterationem. Unde unum habendum confirmatur, quia quod a domino permissum non invenitur, id agnoscitur interdictum. De exhort. cast. 4.

7) Ein Analogon dieser erst im neuen Bunde verbotenen Dinge ist auf dem Gebiet der Heidenwelt die Astrologie und Magie, welche bis zur Zeit der Weisen aus Morgenland gestattet war, de idol. 9.

den entgegengesetzten biblischen Gedanken der Vereinfachung desselben wohl auch an,[1]) giebt ihm aber keine weitere Folge. — Nach alledem bilden Gesetz und Evangelium keinen Gegensatz (adv. Marc. IV, 11: aliud, non alienum; diversum, non contrarium); vielmehr verhalten sie sich zu einander wie die Wurzel zum Gewächs,[2]) wie der Same zur Frucht,[3]) wie die Kindheit zum Jünglingsalter[4]): das Spätere ist lediglich das Frühere in anderer Form, daher das Evangelium im Unterschied von der prima lex Dei (de pud. 5), der vetus lex (de pud. 12), pristina lex (de mon. 7), Judaica lex (de praescr. 40), lex Moysi (de praescr. 42) das neue Gesetz[5]) oder auch unser Gesetz heisst.[6]) Ganz unbefangen stellt Tertullian das Christenthum unter die Kategorie des Gesetzes[7]) und redet daher von Genug-

---

1) Compendiatum (Jes. 10, 23) est enim novum testamentum. Adv. Marc. IV, 1. — Lex creatoris ab adversario (Paulo) probata est, nec dispendium, sed compendium ab eo consecuta est, redacta summa in unum jam praeceptum (Gal. 5, 14). Adv. Marc. V, 4; vgl. V, 14. — Die Vereinfachung des Gebets durch Christus: de orat. 1.

2) Sustineant evangelia paulisper, dum radicem eorum exprimo legem. Scorp. 2.

3) Sic concedimus separationem istam (legis et evangelii) per reformationem, per amplitudinem, per profectum, sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine. Adv. Marc. IV, 11.

4) Justitia .... per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium efferbuit in juventutem. De virgin. vel. 1.

5) (Christum) exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum. De praescr. 13. — Nova lex abstulit repudium. De monog. 14. — Haec erit via novae legis, evangelium. Adv. Marc. III, 21. — (Nationes) per novam legem evangelii et novum sermonem apostolorum judicantur et traducuntur apud semetipsas de pristino errore. Adv. Marc. IV, 1.

6) Nunc ad legem proprie nostram, id est ad evangelium conversi qualibus excipimur exemplis? De monog. 8.

7) Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis. De praescr. 14. — Oportet ergo omni tempore et omni loco memores legis incedere, paratas et instructas ad omnem dei mentionem. De virg. vel. 17. — Nec potest jam (fides esse) sine sua lege. Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta: Matth. 28, 19. Huic legi collata definitio illa: Joh. 3, 5. De bapt. 13. — Lex fidei de virg. vel. 1.

thuung, die Gott durch die Busse geleistet werde (de paenitentia 5; de pud. 13; de jej. 3), so gut wie von Verdiensten, die in der Ewigkeit je nach ihrer Stufe belohnt werden.[1]) — Wie Tertullian aber damit auf der einen Seite das a. T. ins neue hineinträgt, so auf der andern Seite das neue ins a. T. Das letztere enthält ihm bereits sowohl die Glaubenslehren (fides de orat. 1) als die Geschichten des neuen Bundes, allerdings in unvollkommener, nur dunkel andeutender Form.[2]) In ersterer Hinsicht wird die Lehre von Gott hervorgehoben, dessen Offenbarung als Vater, Sohn und Geist im a. T. zwar noch nicht klar zu Tage liegt,[3]) aber doch für den aufmerksamen Leser zu entdecken ist[4]); ferner die Lehre vom Heil: dasselbe ist zwar erst seit Christus an Glauben und Taufe gebunden[5]); aber auch die Taufe ist im a. T. schon angedeutet.[6]) Wichtiger aber ist die eigentliche Prophetie des alten Bundes, welche im neuen erfüllt ist, d. h. die alttestamentliche Vorausdarstellung neutestamentlicher Ereignisse und Zustände. Dieselbe be-

---

1) Quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum? Scorp. 6. — Ordo meritorum 1. Cor. 15, 23. De resurr. c. 48. 50. 52.

2) Vgl. die Benennung: obscuritatis propheticae instrumentum adv. Marc. IV, 25.

3) Nomen dei patris nemini proditum fuerat. Etiam qui de ipso interrogaverat Moyses, aliud quidem nomen audierat. Nobis revelatum est in filio; jam enim filius novum patris nomen est. De orat. 8. — Judaicae fidei ista res, sic unum deum credere, ut filium adnumerare ei nolis et post filium spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? Quod opus evangelii, quae est substantia novi testamenti, ... si non exinde pater et filius et spiritus, tres crediti, unum deum sistant? Sic deus voluit novare sacramentum, ... ut coram jam deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur. Adv. Prax. 31.

4) Adv. Prax. durchgängig.

5) Fuerit salus retro per fidem nudam ante domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque ejus, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda .... Itaque omnes exinde credentes tinguebantur. De bapt. 13.

6) De bapt. 8. 9; vgl. 5.

steht theilweise in typischen Gesetzesvorschriften,[1]) welche nun erst im Christenthum ihre wahre Vollziehung finden; dahin gehört die Beschneidung am Fleisch, welche nun durch die geistliche ersetzt ist,[2]) das Priesterthum[3]) und Opferwesen, an dessen Stelle das Gebetsopfer getreten ist,[4]) und der gesammte Tempelkultus, welcher nun bei den Christen innerliche Wirklichkeit erlangt hat.[5]) Einen andern Theil der Prophetie bilden nach dem Grundsatz: „figurae nostrae fuerunt, apostolo auctore (1. Cor. 10, 6), quae scripta sunt"[6]) die typischen Geschichten des a. T., deren buchstäbliche Bedeutung (als Vorbilder u. dgl.) jetzt dahingefallen ist. So ist Abrahams Doppelehe ein Typus der Synagoge und Kirche (ad uxorem I, 2), darf aber nicht etwa zur Rechtfertigung der Polygamie angeführt werden.[7]) Am meisten solcher Typen findet Tertullian im a. T. natürlich für die Person Christi (mit Berufung auf Paulus Gal. 4, 24 und Eph. 5, 32) adv. Marc. III, 5 f.: Isaaks Opferung, Josephs Leiden, Moses Gebet gegen die Amalekiter, die eherne Schlange (a. a. O. III, 18), die zwei Böcke am grossen Versöhnungstage (a. a. O. III, 7), Josuas Name und Aufgabe (a. a. O. III, 16), der Hohepriester Josua Sach. 3 (a. a. O.

---

1) Ut nihil de arcanis attingam significantiis legis, spiritalis scilicet et propheticae et in omnibus paene argumentis figuratae. Adv. Marc. II, 19.

2) Legi succedere habebat dei sermo circumcisionem inducens spiritalem. Ad uxorem I, 2. — Nos sumus circumcisio omnium spiritalis et carnalis. Nam et in spiritu et carne saecularia circumcidimus. De cultu fem. II, 9.

3) Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam dei propriam et acceptabilem. De orat. 28. — Nonne et laici sacerdotes sumus? De exh. cast. 7.

4) (Oratio) est enim hostia spiritalis quae pristina sacrificia delevit. De orat. 28; vgl. de exhort. cast. 11.

5) Nos sumus et templa dei et altaria et luminaria et vasa. De cor. 9.

6) De resurr. c. 58.

7) Aliud sunt figurae, aliud formae. Aliud imagines, aliud definitiones. Imagines transeunt adimpletae, definitiones permanent adimplendae. Imagines prophetant, definitiones gubernant. De mon. 6.

III, 7), — Alles deutete auf Jesus hin. Noch häufiger endlich beruft sich Tertullian auf die eigentlichen Weissagungen der Propheten, durch welche Gott seinen Sohn im Voraus angekündigt habe. Er verwendet vielen Scharfsinn darauf, die Uebereinstimmung derselben mit den neutestamentlichen Berichten aufzuzeigen. Die Marcioniten pflegten einzuwenden: wenn das Leben Jesu den prophetischen Schilderungen so ganz entsprochen hat, warum haben denn gerade die Juden, an welche dieselben ursprünglich gerichtet waren, ihn verwerfen können (adv. Marc. III, 6)? Tertullian erwidert: diese Blindheit des erwählten Volkes entspricht selber den alttestamentlichen Weissagungen.[1]) Sie war längst von Gott vorausgesehen; denn Israel hatte sich nie anders gegen ihn benommen. „Die Juden", sagt Tertullian (Apologeticus 21), „hatten längst Gnade bei Gott, da auch die Gerechtigkeit und der Glaube ihrer Stammväter ausgezeichnet war; daher erblühte ihnen auch Grösse ihres Geschlechts und Hoheit ihres Reiches und das so ausnehmende Glück, dass sie durch Gottesstimmen, durch welche sie belehrt wurden, im Voraus Mahnungen erhielten, wie sie Gott günstig stimmen könnten, anstatt ihn zu beleidigen." Aus Mitleid mit den gefallenen Menschen hatte Gott sich dieses Volk gesammelt, es mit vielen Schenkungen seiner Güte gehegt und stets zur Busse ermahnt und ihm durch die Propheten Weissagungen zugehen lassen (de paen. 2); es hatte im Unterschied von allen andern Völkern die gubernacula disciplinae et timoris instrumenta, das Gesetz und die Pro-

1) Die Schrift adversus Judaeos ist zu dieser ganzen Erörterung nicht herbeigezogen worden, weil ich dringende Zweifel an ihrer Echtheit nicht überwinden kann. Sie würde uns auch nichts Neues zur Besprechung darbieten, ausser etwa die nicht sehr einleuchtende Theorie von der lex primordialis (Gen. 2, 16. 17), scripta und repromissa cap. 2. Die Farblosigkeit und Unselbständigkeit der Schrift hat es von jeher unmöglich gemacht, ihr einen bestimmten Platz unter Tertullians Schriften zu finden, und mit Neanders Ausscheidung bloss der sechs letzten Kapitel ist nichts geholfen, weil eben dieser zweite Theil mit seiner Abhängigkeit von adv. Marc. III, um mit Baur zu reden, zum „Verräther des falschen Bruders" (des ersten Theils) wird. Vgl. auch Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen p. 103.

pheten (de pud. 7). Allein eben das Vertrauen auf ihre Abstammung machte die Juden undankbar (de paen. 2), unbotmässig und stets zum Abfall geneigt (Apol. 21)[1]; nur in den äusserlichen Gesetzeswerken, die ihnen doch nichts nützen, zeigten sie sich fügsam.[2]) Gott offenbarte sich ihnen schon im a. T. durch Christus[3]) und liess ihnen durch die Propheten dessen niedrige und später herrliche Ankunft auf Erden weissagen (adv. Marc. III, 7 f.), sowie das Aufhören des alttestamentlichen Gesetzes,[4]) die Berufung der Heiden[5]) und ihre eigene Verwerfung (adv. Marc. III, 23). Allein sie verstanden die Weissagungen wegen ihrer Dunkelheit nicht,[6]) fassten alle Segensverheissungen grob sinnlich auf[7]) und achteten nur auf die Schilderungen der Herrlichkeit des

1) Vgl. de pud. 8: Quando non transgressor legis Judaeus, aure audiens et non audiens, odio habens traducentem in portis et aspernamento sermonem sanctum? — Judaei de patientia (dei) ludunt. De pud. 10.

2) Israel Judaeus quotidie lavat, quia quotidie inquinatur. De bapt. 15. — Omnibus licet membris lavet quotidie Israel, nunquam tamen mundus est. De orat. 14. — Aspice ad Judaicos fastos ... quae patribus sunt praecepta omnis deinceps posteritas haereditaria religione custodit. De jej. 13.

3) (Deus) et retro per filium et spiritum praedicatus non intellegebatur. Adv. Prax. 31. — Nec ille (Christus) eos (Judaeos) insilisset, si non olim apud illos in lege, in prophetis, in virtutibus et beneficiis deversatus incredulos semper fuisset expertus. Adv. Marc. IV, 23. — (Christus) commemorator, non obliterator vetustatum scilicet suarum. Adv. Marc. IV, 26.

4) Vetera transierunt secundum Esaiam, et novata est jam novatio secundum Hieremiam. De pud. 6; vgl. adv. Marc. I, 20.

5) Adv. Marc. III, 20 f.; vgl. Apol. 21: Eadem semper omnes (sanctae voces) ingerebant, fore uti sub extimis curriculis saeculi ex omni jam gente et populo et loco cultores sibi adlegeret deus multo fideliores, in quos gratiam transferret pleniorem quidem propter disciplinae auctioris capacitatem. — Gratiam pollicitus, quam in extremitatibus temporum per spiritum suum universo orbi illuminaturus esset. De paen. 2.

6) Apolog. 47.

7) (Restitutionem Judaeae) ipsi Judaei ita ut describitur sperant, locorum et regionum nominibus inducti. Adv. Marc. III, 24. — Judaei terrena solummodo sperando caelestia amittunt, ... et ipsam terram sanctam Judaicum proprie solum reputant. De resurr. c. 26.

Messias (adv. Marc. III, 7). Als derselbe daher wirklich erschien, aber in Niedrigkeit, konnten sie seinen Anblick nicht ertragen,[1] verkannten und tödteten ihn (Apol. 21; de orat. 14; adv. Marc. III, 6) und warten noch bis heute eines andern, herrlich auftretenden Messias.[2] Aber nun gerade erfüllte sich die Schrift. Wie Jesus selber in den Gleichnissen vom verlorenen Sohn und vom ungerechten Haushalter angedeutet hatte, ging das Reich Gottes zum grossen Verdruss der Juden[3] an die Heiden über.[4] Das Christenthum sagte sich los von seiner leiblichen Verwandtschaft zu Gunsten derer, welche glaubten[5]; der jüngere Bruder erhielt den Segen des älteren.[6] Den Juden aber ist der göttliche Geist entzogen worden,[7] und sie haben durch ihren Frevel gegen

---

1) Nunquam non per impatientiam delinquendo (Judaei) perierunt. Quomodo autem manus prophetis intulerunt, nisi per impatientiam audiendi? domino autem ipsi, per impatientiam etiam videndi. De pat. 5.

2) Usque in hodiernum Judaei Christum dei ... sperant. Adv. Prax. 22. — In hodiernum negant venisse Christum suum, quia non in sublimitate venerit. Adv. Marc. III, 7. — Ad hodiernum Christum sperant, non Jesum. Adv. Marc. III, 16.

3) Ad hoc solum majoris fratris adcommodatus est livor, non quia innocentes et deo obsequentes Judaei, sed quia invidentes nationibus salutem, plane quos semper apud patrem esse oportuerat. De pud. 9.

4) Facite autem vobis amicos de mammona, quomodo intellegendum sit, parabola praemissa te doceat. Ad populum Judaicum dictum, qui, commissam sibi rationem domini cum male administrasset, deberet de mammonae hominibus, quod nos eramus, amicos sibi potius prospicere quam inimicos et relevare nos a debitis peccatorum, quibus deo detinebamur, si nobis id dominica ratione conferrent, ut, cum coepisset ab his deficere gratia, ad nostram fidem refugientes reciperentur in tabernacula aeterna. De fuga 13.

5) Figura est synagogae in matre (Christi) abjuncta et Judaeorum in fratribus incredulis. Foris erat in illis Israel, discipuli autem novi intus audientes et credentes cohaerentes Christo ecclesiam deliniabant, quam potiorem matrem et digniorem fraternitatem recusato carnali genere nuncupavit (Matth. 12, 46f.). De carne Christi 7.

6) Judaeorum dispositio in Esau, priorum natu et posteriorum affectu filiorum, a terrenis bonis imbuta per legem postea ad caelestia per evangelium credendo deducitur. Adv. Marc. III, 24.

7) Exinde quo (Christus) floruit in carne sumpta ex stirpe David, requiescere in illo omnis habuit operatio gratiae spiritalis, et concessare

Christus[1]) selber den Fluch des 2. Gebots über sich gebracht[2]); ihr Land ist verwüstet,[3]) und sie selber „schweifen zerstreut, unstät, von ihrem Himmelsstrich und Boden verwiesen in der Welt herum ohne menschlichen oder göttlichen König, sie, denen nicht einmal gastrechtweise ihr Vaterland zu betreten gestattet wird" (Apol. 21); sie gleichen jetzt dem verlorenen Sohn in der Fremde[4]): Alles nach der Schrift.

So kommt Tertullian auf den verschiedensten Wegen immer wieder auf das Eine hinaus, dass Jesus, wie er schon durch seinen alttestamentlich klingenden Namen „Christus" tota lege vestitus sei (adv. Marc. III, 15), das Gesetz eher aufgerichtet als aufgehoben,[5]) die alten Gebote nicht getilgt, sondern neu aufgefrischt habe,[6]) dass er ein adjutor, nicht adversarius legis sei (adv. Marc. V, 17), oder, wie er sich adv. Marc. IV, 6 zusammenfassend ausdrückt, dass Christus die Verordnungen des Schöpfers ausgeführt, seine Weissagungen erfüllt, seine Gesetze unterstützt, seine Verheissungen verwirklicht, seine Wunderthaten wieder ausgeübt, seine Lehren erneuert, seine Sinnesart (mores) und Eigenschaften (in sich) zum Ausdruck gebracht habe. Niemand wird leugnen, dass diese Aufstellungen Durchdachtes und Geistvolles enthalten; aber eben so klar liegt zu Tage, dass Tertullian mit seiner

---

et finem facere, quantum ad Judaeos, sicut et res ipsa testatur, nihil exinde spirante penes illos spiritu creatoris. Adv. Marc. V, 8. — Et ita subtractis charismatum roribus lex et prophetae usque ad Joannem. Adv. Marc. III, 23.

1) Apolog. 26.

2) Si evangelium veritatis accipias, ad quos pertineat sententia reddentis in filios patrum delicta cognosces, ad illos scilicet, qui hanc ultro sibi sententiam fuerant irrogaturi (Matth. 27, 25). Adv. Marc. II, 15.

3) Sion ... nulla hodie; ... civitates ... in tumulis; ... gens ... extorris. Adv. Marc. III, 23.

4) Non minus hodie Judaeus quam minor filius prodacta substantia dei in aliena regione mendicat serviens usque adhuc principibus ejus, id est saeculi hujus. De pud. 8.

5) Probamus exstructionem potius legis et prophetarum inveniri in Christo quam destructionem. Adv. Marc. IV, 25.

6) Commemorator, non obliterator vetustatum. Adv. Marc. IV, 26.

Methode „Divide et impera" gegenüber dem a. T. sich die Einsicht in das ursprüngliche Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium bleibend verschliesst und oft selber die Vorwürfe verdient, welche er den „Psychikern" über die Art ihrer Benutzung des Gesetzes macht.[1]) Zwei besonders deutliche Beispiele mögen noch zeigen, wie weit er von der paulinischen Auffassung des Gesetzes entfernt ist. De resurr. c. 51 spricht er von der Stelle 1. Cor. 15, 56 und erklärt das hier genannte „Gesetz" für zweifellos dasselbe, welches Röm. 7, 23 erwähnt wird[2]), — wobei die tiefsinnige Erklärung von virtus delinquentiae durch vis delinquendi herauskommt, der Gedanke des Apostels aber ganz unverstanden bleibt. Sodann vergleicht er de anima 37 die Monate der Schwangerschaft mit den zehn Geboten und drückt sich dabei so aus: „Decem menses decalogo inaugurant hominem, ut tanto temporis numero nascamur, quanto disciplinae numero renascimur." Also gerade dasjenige Gesetz, von welchem der Apostel den Ausspruch 2. Cor. 3, 6 thut, bringt hier die Wiedergeburt zu Wege — einem Wortspiel zu Liebe! So ist überhaupt das Verhältniss von Gesetz und Evangelium, dessen Besprechung im Urchristenthum die eindringlichste Gedankenarbeit und die eingreifendsten Streitverhandlungen hervorgerufen hatte, dem kirchlichen Schriftsteller im Grunde kein Problem mehr, sondern nur noch eine Gelegenheit zu glänzenden Antithesen. Die Gewissensfrage der Apostel ist zur antiquarischen Frage herabgesunken, welche ihre Beleuchtung von ganz anderen Streitfragen her erhält. Die Art und Weise sodann, wie Tertullian dem jüdischen Volk im Grunde jedes positive Verhältniss zur alt- und neutestamentlichen Offenbarung abspricht, zeigt ganz den Judenhass des zweiten Jahrhunderts, von welchem Jesus und die Apostel nichts

1) Interdum nihil sibi dicunt esse cum lege, quam Christus non dissolvit, sed adimplevit; interdum quae volunt legis arripiunt. De mon. 7. — Ubi volunt, agnoscunt quid sapiat Lex et prophetae usque ad Joannem. De jej. 2; vgl. de jej. 11. 14.

2) Virtus autem delinquentiae lex, illa alia sine dubio quam constituit in membris suis militantem adversus legem animi sui, ipsam scilicet vim delinquendi contra voluntatem.

gewusst hatten. Tertullian nimmt zwar das bedeutungsvolle 11. Kapitel des Römerbriefs gelegentlich in den Mund[1]); aber seine eignen Aeusserungen verweilen mit einem gewissen Behagen bei dem jetzigen Elend der Juden, und um sie herabzusetzen, sind ihm auch die albernsten exegetischen Einfälle gut genug.[2]) — Tertullian beurtheilt die Lebensfrage des apostolischen Zeitalters, wie auch das Volk, auf dessen Boden dasselbe seinen Anfang genommen hat, einseitig von Gesichtspunkten aus, welche den Aposteln selber noch ferne lagen. Wie leicht nun aber eine solche getrübte Auffassung der Principien auch die grössten Irrthümer in der Erkenntniss der geschichtlichen Thatsachen nach sich zieht, wird das Folgende lehren.

Wir finden bei Tertullian an zwei Stellen etwas wie eine Uebersicht über die apostolische Zeit. Im 21. Kapitel des Apologeticus redet er von Christus, dessen Leben, Tod und Auferstehung, und fährt dann fort: „Er verweilte mit einigen Schülern in Galiläa, einer Gegend Judäas, vierzig Tage lang und lehrte sie das, was sie lehren sollten. Dann verordnete er sie zum Predigtamt (officium praedicandi) auf dem Erdkreis und wurde von einer umhüllenden Wolke in den Himmel aufgenommen ...... Die Schüler... zerstreuten sich über den Erdkreis und gehorchten dem Befehl ihres göttlichen Lehrers; auch sie erduldeten von den verfolgenden Juden Vieles, jedoch willig aus Vertrauen auf die Wahrheit, und säeten zuletzt in Rom durch Nero's Grausamkeit

1) Divinae scripturae, quae penes nos vel Judaeos sunt, in quorum oleastro insiti sumus. De testim. an. 5. — Christianum de restitutione Judaei gaudere et non dolere conveniet, siquidem tota spes nostra cum reliqua Israelis expectatione conjuncta est. De pud. 8.

2) Sunt qui carnem et sanguinem Judaismum velint accipi propter circumcisionem, alienum et ipsum a dei regno (1. Cor. 15, 50), quia et ille vetustati deputetur, et hoc titulo jam et alibi ab apostolo denotetur, qui post revelatum in se filium dei ... statim non retulerit ad carnem et sanguinem, id est ad circumcisionem, id est ad Judaismum, sicut ad Galatas scribit. De resurr. c. 50. — Stella a stella differt in gloria, et corpora terrena et caelestia, Judaeus scilicet et Christianus. De resurr. c. 52.

ihr Christenblut aus.“ Ausführlicher spricht Tertullian de praescr. 20 von derselben Sache: „Christus Jesus, unser Herr, ... hat, was er sei, was er gewesen sei, welchen Willen des Vaters er ausführe, was er dem Menschen zu thun vorschreibe, selber ausgesprochen, solange er auf Erden lebte, bald öffentlich vor dem Volk, bald abseits vor den Schülern (discentibus), aus welchen er zwölf besondere sich zu Begleitern erwählt (lateri suo allegerat) und zu Lehrern für die Völker bestimmt hatte. Nachdem daher einer von ihnen abgefallen war, hiess er die übrigen elf bei seinem Weggang zum Vater nach der Auferstehung hingehen und die Völker lehren behufs ihrer Taufe auf den Vater, Sohn und hl. Geist. Die Apostel nun, welche schon dieser ihr Name als „Gesandte“ kennzeichnet, wählten durchs Loos als zwölften den Matthias hinzu an die Stelle des Judas, gestützt auf die Weissagung im Psalm Davids; sie erlangten die verheissene Kraft des hl. Geistes zum Wunderthun und Predigen (ad virtutes et eloquium), und nachdem sie zuerst in Judäa herum den Glauben an Jesum Christum bezeugt und Gemeinden gegründet hatten, zogen sie dann in die Welt hinaus, machten dieselbe Lehre desselben Glaubens den Völkern kund und stifteten überall in jeder Stadt (civitas) Gemeinden, von welchen die übrigen Gemeinden seitdem Ableger (traducem) des Glaubens und Samen der Lehre entlehnt haben und noch täglich entlehnen, um Gemeinden zu werden; und kraft dessen werden auch sie selber als apostolische betrachtet, weil sie Sprösslinge (suboles) der apostolischen Gemeinden sind. Jedes Geschlecht muss auf seinen Ursprung zurückgeführt werden. Daher sind die so vielen und zahlreichen Gemeinden jene Eine, ursprüngliche, von den Aposteln stammende, von der alle herkommen.“ — Wir fragen uns: enthält diese dürftige und verschwommene Schilderung wirklich alles, was Tertullian vom Urchristenthum weiss? Die Antwort wird lauten müssen: sie enthält das, was Tertullian auch sonst über das apostolische Zeitalter einzig zu wissen für gut findet. Allenthalben, wo er von sich aus auf dasselbe zu reden kommt, kehren dieselben Züge wieder: die Apostel sind von Christus zu

seinen ersten Jüngern erwählt worden[1]) und haben längere Zeit seinen persönlichen Umgang genossen[2]), welcher ihnen die Taufe ersetzt hat.[3]) In dieser Zeit hat Jesus sie in der christlichen Lehre unterwiesen[4]) und zu Lehrern der Völker bestimmt.[5]) Als Ausstattung zu diesem Amt empfingen sie den hl. Geist in besonderem Maasse[6]) und durch denselben die Kraft, mächtig zu predigen[7]) und Wunder zu thun.[8]) Sie wirkten hierauf zuerst unter Israel[9]), später unter den Heiden (de fuga in persecutione 6) und wurden so die Grün-

---

1) Jacobus et Joannes vocati a domino et patrem navemque derelinquunt; ... Matthaeus de teloneo suscitatur. De idol. 12; vgl. de bapt. 12.

2) Als comites ipsius Apolog. 47 und Augenzeugen seiner Thaten: Ne in apostolis quidem ejus ludificata natura est. Fidelis fuit et visus et auditus in monte etc. De an. 17.

3) Illis vel primae adlectionis et exinde individuae familiaritatis praerogativa compendium baptismi conferre potuit, cum illi, opinor, sequebantur illum, qui credenti cuique salutem pollicebatur. De bapt. 12.

4) Christi schola, quos sibi discipulos dominus adoptavit omnia utique edocendos et nobis magistros ordinavit omnia utique docturos. Scorp. 12. — Apostolos domini habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt. De praescr. 6.

5) Veritatis magistri. Scorp. 12. — (Apostolis) munus evangelii promulgandi ab ipso domino impositum. Adv. Marc. IV, 2. — Auctoritas Christi magistros apostolos fecit. Adv. Marc. IV, 2. — Nationibus destinati doctores apostoli. De praescr. 8. — Daher de carne Christi 2: Si apostolus es, (Marcion), praedica publice!

6) Consecuturi mox spiritum sanctum paracletum, qui illos deducturus esset in omnem veritatem. De praescr. 8. — Cum ergo qui se fidelem dixerat adjecit postea spiritum dei se habere, ... idcirco id dixit, ut sibi apostoli fastigium redderet. Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum documentisque linguarum, non ex parte, quod et ceteri. De exh. cast. 4.

7) Ipse (spiritus sanctus) per apostolos praedicabat. De praescr. 28.

8) Sic enim (Christus) apostolos solet facere, dare praeterea illis virtutem eadem signa edendi quae et ipse. De praescr. 30. — Et mortuos suscitaverunt, quod deus solus, et debiles redintegraverunt, quod nemo nisi Christus, immo et plagas inflixerunt, quod noluit Christus; non enim decebat eum saevire, qui pati venerat. De pud. 21.

9) De resurr. c. 39: s. oben S. 707.

der der christlichen Kirche.[1]) Die Wahrheit ihrer Lehre besiegelten sie durch standhaftes Leiden,[2]) einige von ihnen nach der Weissagung ihres Meisters[3]) sogar durch den Märtyrertod.[4]) Woher kommt es, dass die Apostelzeit sich dem Tertullian in dieser stereotypen Reihe von Thatsachen abschliesst? Die Schrift de praescriptione haereticorum verräth es uns deutlich genug. Es handelt sich für Tertullian darum, mittelst der Berufung auf das apostolische Zeitalter den kirchlichen Traditionsbeweis gegenüber der Gnosis zu stützen. Die Kirche allein, so folgert er, hat ihre Lehre auf nachweislich rechtmässigem Wege[5]) von den Aposteln überkommen,[6]) und nur den Aposteln hat Christus seine Lehre übergeben[7]); also besitzt nur die Kirche die wahre Lehre

1) In ecclesiam (Christus tingueret), quam nondum apostoli struxerant? De bapt. 11. — Lapides (Sach. 9, 15f.) enim sunt et fundamenta, super quae nos aedificamur, exstructi secundum Paulum super fundamentum apostolorum, qui lapides sancti oppositi omnium offensui volutabant. Adv. Marc. IV, 39.

2) Quae tamen passos apostolos scimus, manifesta doctrina est. Hanc intellego solam Acta decurrens, nihil quaero. Carceres illic et vincula et flagella et saxa et gladii et impetus Judaeorum et coetus nationum et tribunorum elogia et regum auditoria et proconsulum tribunalia et Caesaris nomen interpretem non habent. Scorp. 15. — Illic constitues et synagogas Judaeorum, ... apud quas apostoli flagella perpessi sunt. Scorp. 10.

3) Ut etiam prophetaret, quod et ipsi (apostoli) occidi haberent ad exemplum prophetarum. Scorp. 9.

4) S. unten S. 727 Anm. 1.

5) Ego sum haeres apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo. Vos certe exhaeredaverunt ... ex diversitate doctrinae. De praescr. 37.

6) Veritas nobis adjudicatur, quicumque in ea regula incedimus quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit. De praescr. 37. — Expedite praescribimus adulteris nostris, illam esse regulam veritatis quae veniat a Christo transmissa per comites ipsius. Apolog. 47.

7) Hinc igitur dirigimus praescriptionem, si dominus Christus Jesus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores quam Christus instituit, quia nec alius patrem novit nisi filius et cui filius revelavit, nec aliis videtur revelasse filius quam apostolis quos misit ad praedicandum, utique quod illis revelavit. De praescr. 21. — Semel evangelium et ejusdem regulae doctrinam apostolis meis delegaveram. De praescr. 44.

Christi und der Apostel[1]); sie allein kann sagen: „Quod sumus, hoc sunt scripturae ab initio suo" (de praescr. 38). Das Medium dieser Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht sind die apostolischen Gemeinden.[2]) — Es ist nun die Aufgabe des kirchlichen Schriftstellers, die einzelnen Glieder dieser Ueberlieferungskette unzerreissbar ineinanderzufügen und jedem einzelnen Glied möglichst viel Festigkeit, d. h. möglichst den Charakter der Einheit und Geschlossenheit zu geben. In Bezug auf die apostolischen Gemeinden beruft sich Tertullian hiefür vor allem auf deren Episcopat, welchen die Apostel selber eingesetzt haben, und welcher seit ihrer Zeit sich in geordneter Succession fortgesetzt hat[3]); sodann auf die noch bestehende Verlesung der Originalbriefe (?) der Apostel in denselben[4]); und dazu

1) De praescr. 35; vgl. adv. Marc. V, 19.

2) Quid autem praedicaverint (apostoli)..., et hic praescribam non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod ajunt, voce quam per epistulas postea. Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit. De praescr. 21. — Non alia agnoscenda erit traditio apostolorum quam quae hodie apud ipsorum ecclesias editur. Adv. Marc. I, 21. — Si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. Adv. Marc. IV, 5. — Eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam. Habent igitur et illae eandem consuetudinis auctoritatem, tempora et antecessores opponunt magis quam posterae istae. De virg. vel. 2.

3) Edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt. De praescr. 32. — Hanc episcopatui formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi? De fuga 13.

4) Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscujusque. De praescr. 36.

kommt für die wichtigste der apostolischen Gemeinden, die römische, noch die besondere Erinnerung an das dortige Martyrium der vornehmsten Apostel.[1]) — Von diesen Gemeinden auf ihre Gründer, die Apostel, zurückgehend, weist Tertullian mit Entrüstung die häretischen Einwendungen zurück, die Apostel hätten (nach Joh. 16, 13) nicht alle alles vom Evangelium gewusst, oder doch nicht alles gesagt, was sie wussten, oder sie seien von den Zuhörern missverstanden worden. Er kann nicht begreifen, dass man dergleichen behaupte von den Männern, welchen Jesus seine Reden jeweilen noch besonders ausgelegt und das Joh. 16, 13 ungesagt Gebliebene nachher durch den hl. Geist geoffenbart habe (de praescr. 22), welche in Sachen der Lehre stets die grösste Einstimmigkeit zeigten (de praescr. 23. 24), nach dem Befehl Jesu Matth. 10, 27 stets frei heraus redeten (de praescr. 25. 26) und irrende Gemeinden mit Schärfe zurechtwiesen (de praescr. 27). Nein, die Apostel haben das Evangelium vollständig[2]), auf eine alles weitere Forschen unnöthig machende Weise[3]) und in unveränderter Gestalt[4]) gepredigt, und zwar alle, einer wie der andere, in völliger Uebereinstimmung.[5]) Daher bilden die schriftlichen Denkmäler des Urchristenthums (welche die Kirche aufbewahrt, de praescr. 36), sofern sie von den Aposteln herrühren, einen

1) Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur! De praescr. 36.

2) Omnia apostoli secundum deum utique docuerunt, omnia evangelii revolverunt. De fuga 9.

3) Quodsi ... apostoli ipsi quoque doctorem consecuturi erant paracletum, multo magis vacabat erga nos Quaerite et invenietis, quibus ultro erat obventura doctrina per apostolos et ipsis apostolis per spiritum sanctum. De praescr. 8.

4) Apostolica traditio nihil passa est in tempore suo circa dei regulam. Adv. Marc. I, 21.

5) Bene quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit (1. Cor. 15, 11)... Hanc aequalitatem spiritus sancti qui observaverit, ab ipso deducetur in sensus ejus. De pud. 19.

dem a. T. ebenbürtigen Theil der hl. Schrift der Christenheit; sie sind das „Neue Testament" (de pud. 6; de resurr. c. 39; adversus Praxean 15; adv. Marc. IV, 6) oder die „Neue Schrift" (adv. Prax. 24), aus welcher die Kirche ihren Glauben[1]) und ihre Predigt beweist (instrumentum praedicationis de pud. 1); denn ganz so wie Gott im alten Bunde durch die Propheten geredet hat, so hat er sich jetzt durch Christus und dessen Apostel geoffenbart.[2]) Als Schriften dieser Art kennt Tertullian die vier Evangelien (die originalia instrumenta Christi, de carne Christi 2), die Apostelgeschichte, die 13 Briefe des Paulus an die Corinther, Thessalonicher, Galater, Römer, Epheser, Colosser, Philipper, an Timotheus, Titus und Philemon, die Apocalypse und den (1.) Brief des Johannes, wahrscheinlich auch den (1.) Brief des Petrus (ad Ponticos, Scorpiace 12; vgl. de orat. 20) und den des Judas[3]), welche beiden aber allerdings bei der Tertullian'schen Eintheilung dieses seines neuen Testaments in evangelicum instrumentum (adv. Marc. IV, 2), instrumentum Actorum (adv. Marc. V, 2), instrumentum Pauli (de resurr. c. 40) und instrumentum Joannis (de resurr. c. 38) keinen Platz zu finden scheinen.[4]) Nur apostolische Schriften können diese Rangstufe einnehmen. Dieses Erforderniss gilt im strengsten Sinne für den Aposteltheil des Kanons, mittelbar aber auch für die Evangelien. Daher ist Tertullian bemüht, diejenigen Evangelien, deren apostolische Herkunft nicht sofort einleuchten will, die des Marcus und Lucas, wenigstens unter unmittelbarer Mitwirkung von Aposteln entstehen zu lassen.[5])

---

1) Daher litterae fidei de praescr. 14.

2) Durch die evangelicae et apostolicae litterae de praescr. 36, die instrumenta divinarum rerum et sanctorum Christianorum de praescr. 40, die dominicae et apostolicae scripturae de praescr. 44.

3) Eo accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet. De cultu fem. I, 3.

4) Die Einzelnachweise s. bei Credner-Volkmar, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 1860, und bei Rönsch, Das neue Testament Tertullians 1871.

5) Constituimus inprimis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino sit impositum. Si et apostolicos, non tamen solos, sed cum

Schriften, bei denen ihm ein anderweitiger Ursprung nachgewiesen ist, nennt er mit ausdrücklicher Unterscheidung von den neutestamentlichen; so den Hebräerbrief, der ihm sonst gefällt[1]); — oder er verwirft sie geradezu, so die Akten des Paulus und der Thecla[2]) und (nach anfänglichem Schwanken[3]) auch den Hirten des Hermas.[4]) Den anerkannt apostolischen Schriften dagegen, d. h. eben denjenigen seines neuen Testaments legt Tertullian mit Sorgfalt alle Merkmale apostolischer Autorität bei: sie enthalten nur wahre, wirk-

---

apostolis et post apostolos, quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum ... Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Adv. Marc. IV, 2. — Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinatur evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint. Adv. Marc. IV, 5.

1) Volo ex redundantia alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum. Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctorati viri, ut quem Paulus juxta se constituerit in abstinentiae tenore (1. Cor. 9, 6). Et utique receptior apud ecclesias epistula Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum. Es wird dann Hebr. 6, 4—8 citirt und geschlossen: Hoc qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit, nunquam moecho et fornicatori secundam paenitentiam promissam ab apostolis norat. Optime enim legem interpretabatur et figuras ejus jam in ipsa veritate servabat (Levit. 13, 12 ff.). De pud. 20.

2) Quodsi quae Pauli perperam scripta sunt exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse. De bapt. 17.

3) Quid enim, si Hermas ille, cujus scriptura fere Pastor inscribitur, transacta oratione non super lectum assedisset, verum aliud quid fecisset, id quoque ad observationem vindicaremus? Utique non. De orat. 16 (ohne Widerspruch gegen das Buch).

4) Cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum, a qua et alias initiaris. De pudic. 10; cf. de pudic. 20.

liche Dinge[1]), diese aber auch vollständig[2]) und auf allgemein gültige Weise trotz ihrem oft scheinbar nur partikularen Zweck[3]), und untereinander stimmen sie überein[4]), so die vier Evangelien unter sich[5]), und die paulinischen Briefe mit der Apostelgeschichte.[6]) — Nur in wenigen Punkten wird diese Anschauung vom apostolischen Zeitalter durch die montanistische Richtung der späteren Schriften Tertullian's modificirt. So behauptet er dem römischen Bischof gegenüber mit Nachdruck, die Apostel hätten in Uebereinstimmung mit ihren Schriften[7]) das Absolutionsrecht für Todsünden, welcher jener als Nachfolger der Apostel theilweise beanspruchte, nicht ausgeübt[8]), gesetzt auch, sie hätten die Vollmacht dazu gehabt.[9]) Die Worte Jesu Matth. 16, 18 f. galten nur dem Petrus persönlich und be-

---

1) Non potest non fuisse quod scriptum est (Joh. 1, 32). De carne Christi 3.

2) Si fuisset haec quoque quaestio (de deo) disceptata, et ipsa apud apostolum inveniretur, vel quanto principalis. Adv. Marc. I, 21.

3) Nihil de titulis (epistularum) interest, cum ad omnes apostolus scripserit dum ad quosdam. Adv. Marc. V, 17.

4) Nunquam discordabunt sententiae sanctae (zunächst von den Evangelien und Briefen gesagt). De anima 21.

5) Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, isdem regulis exorsi, quantum ad unicum deum attinet creatorem et Christum eius ... Viderit enim si narrationum dispositio variavit, dummodo de capite fidei conveniat. Adv. Marc. IV, 2.

6) Exinde decurrens ordinem conversionis suae de persecutore in apostolum scripturam Apostolicorum confirmat, apud quam ipsa etiam epistulae istius materia recognoscitur ... Quodsi et ex hoc congruunt Paulo Apostolorum Acta, cur ea respuatis jam apparet. Adv. Marc. V, 2.

7) Isti qui alium paracletum in apostolis et per apostolos receperunt, ... age nunc vel de apostolico instrumento doceant maculas carnis post baptisma respersae paenitentia dilui posse! De pud. 12.

8) Quis permittit homini donare quae deo reservanda sunt, a quo ea sine excusatione damnata sunt, quae nec apostoli, martyres et ipsi, donabilia judicaverunt? De pud. 22.

9) Disciplina hominem gubernat, potestas adsignat, seorsum quod potestas spiritus, spiritus autem deus ..... Si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constaret cujus venia a deo, non ab homine, com-

zogen sich nicht auf die Sündenvergebung, sondern auf den Vorrang im Predigen und Wunderthun, durch welches den Menschen der Himmel aufgethan worden ist[1]); sie haben sich durch des Petrus Pfingstpredigt, den Tod des Ananias, die Heilung des Lahmen und die Rede des Petrus am Apostelconcil erfüllt (de pud. 21). Einen Unterschied ferner anerkennt Tertullian zwischen der Juden- und Heidenmission in Bezug auf die Weisung Jesu Matth. 10, 23. Dieselbe ist nach ihm nur für die Zeit der Judenmission gegeben, damit dieselbe um so rascher fortschreite; auch Paulus floh demgemäss aus Damascus, weil er damals noch Judenapostel war; seit dem Uebergang der Apostel zu den Heiden dagegen sei von Flucht keine Rede mehr (de fuga 6) und ebensowenig von Loskauf.[2]) Am weitesten endlich scheint sich Tertullian von der katholischen Anschauung zu entfernen mit seiner Lehre von den verschiedenen Altern der Kirche, wonach auf das Jünglingsalter der apostolischen Zeit erst jetzt durch die neue Prophetie das reife Mannesalter gefolgt sei[3]), welches die Kindermilch gewisser Concessionen der Apostel an die natürlichen Triebe entbehren könne[4]) und daher z. B. die zweite Ehe unbedingt zu meiden habe.[5])

---

peteret non ex disciplina, sed ex potestate fecisse .... Quod si disciplinae solius officia sortitus es, ... quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens cares ea virtute cujus est indulgere? De pud. 21.

1) Etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves ejus hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum. Scorp. 10.

2) De fuga 12.

3) Justitia ... primo fuit in rudimentis, natura deum metuens; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam; dehinc per evangelium efferbuit in juventutem; nunc per paracletum componitur in maturitatem. De virg. vel. 1.

4) Quae ista materia apostolo fuit scribendi talia (1. Cor. 7, 39)? Tirocinium novae et cum maxime orientis ecclesiae, quam lacte scilicet educabat (vgl. de monog. 14), nondum solido cibo validioris doctrinae, adeo ut prae illa infantia fidei ignorarent adhuc quid sibi agendum esset circa carnis et sexus necessitatem. De monog. 11.

5) Cur non et paracletus abstulerit quod Paulus indulserat, quia et secundum matrimonium ab initio non fuit? ... Si deo et Christo dignum fuit duritiam cordis tempore expleto compescere, cur

Tertullian eignet dem Paraclet auch das Recht zu, die Ehe überhaupt aufzuheben, wie schon Paulus da, wo er im Namen des hl. Geistes und nicht nur erlaubnissweise redet (de pud. 16), die gänzliche Enthaltung allem andern vorziehe (de mon. 3). Allein wenn so Tertullian als Montanist ausdrücklich auch Traditionen ohne Schriftgebot für berechtigt erklärt (de corona 2—4), falls nämlich der Paraclet sie bestätige[1]), so erklärt er doch dabei ebenso ausdrücklich, dass die „Neuerungen" des Paraclet nur die kirchliche Sitte betreffen[2]), während er sich in der Lehre nach wie vor mit der katholischen Kirche eins weiss.[3]) Er hat daher auch nach seiner Anerkennung des Paraclet fortgefahren, *die* Häretiker als kirchlicher Schriftsteller mit Berufung auf die Schriften der Apostel zu bekämpfen.

Wie nun Tertullian die Apostel ohne weiteres als die ersten unfehlbaren Träger der Kirchenlehre betrachtet, so stellt er auch die Häresien im Urchristenthum ohne weiteres mit denjenigen seiner Zeit zusammen; denn wenn die *Kirche* die getreue Erbinn der Apostel ist, so kann sie auch keine

---

non dignius sit et deo et Christo infirmitatem carnis tempore jam collectiore discutere? . .. Regnavit duritia cordis usque ad Christum, regnaverit et infirmitas carnis usque ad paracletum. Nova lex abstulit repudium, . . . nova prophetia secundum matrimonium . . . . Tempus ejus (infirmitatis), donec paracletus operaretur, fuit, in quem dilata sunt a domino quae tunc sustineri non poterant, quae jam nemini competit portare non posse, quia per quem datur portare posse non deest. De monog. 14.

1) Eorum quae ex traditione observantur tanto magis dignam rationem adferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate, donec aliquo caelesti charismate aut confirmentur aut corrigantur. De jej. 10.

2) Hac lege fidei (regula fidei) manente cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia dei. De virg. vel. 1; vgl. de monog. 2.

3) Una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus. De virg. vel. 2. — Propter hoc novae prophetiae recusantur: non quod alium deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Jesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant, sed quod plane doceant saepius jejunare quam nubere. De jej. 1.

andern Richtungen bekämpfen, als welche die Apostel bekämpft haben, und umgekehrt. Schon die Apostel haben es erleben müssen, dass etliche von ihnen abfielen[1]); sie haben davor gewarnt als vor einer der schwersten Sünden[2]), es aber auch für unumgänglich erklärt zur Offenbarung der Rechtschaffenen in der Gemeinde (1. Cor. 11, 19) und daher auch für die Zukunft das Auftreten falscher Evangeliumsprediger (adulteri evangelizatores) in Aussicht gestellt (de praescr. 4). Sonach ist 1. Cor. 15 mit gegen Marcion, Apelles und Valentinus geschrieben, Gal. 5, 2 gegen „Hebion", 1. Tim. 4, 3 gegen Marcion und Apelles, 2. Tim. 2, 18 gegen die Valentinianer, 1. Tim. 1, 4 gegen Valentins Aeonenlehre, Gal. 4, 3 gegen Hermogenes, Apoc. 2, 14. 15 gegen die Gaianer, 1. Joh. 2, 22 gegen Marcion und „Hebion", Apg. 8, 20 gegen die Simonianer (de praescr. 33), ferner gegen „Hebion" Joh. 1, 13 (wo Tertullian „qui ... natus est" liest und diese Lesart de carne Christi 19 mit Eifer gegen die richtige vertheidigt), gegen Apelles Gal. 1, 8, gegen die Häretiker insgesammt 1. Joh. 4, 3 (de carne Christi 24). In Bezug auf den Magier Simon begnügt sich Tertullian sogar nicht mit der Aufstellung einer Analogie, sondern er sucht einen pragmatischen Zusammenhang herzustellen zwischen der Erzählung Apg. 8 und der kirchlichen Simonsage, wie er sie bei Justin (Apologie I, 26. 56) und bei Irenäus (Haer. I, 23, 1—3) vorfand. Simon hatte, meint er, bei seiner Bekehrung den Gedanken an sein bisheriges Zaubergewerbe nicht aufgegeben und suchte nun zur Hebung desselben auch noch den hl. Geist zu kaufen (de idol. 9). Zur Strafe dafür wurde er von den Aposteln verdammt und ausgestossen (vgl. de fuga 12) und beweinte umsonst seinen Untergang. Um sich darüber zu trösten, wandte er sich nun zur Bekämpfung der Wahrheit mit Hülfe seiner magischen Künste, kaufte sich die Helena und gab sich für den

---

1) Minus est, si et apostolum ejus (Christi) aliqui Phygelus et Hermogenes et Philetus et Hymenaeus reliquerunt: ipse traditor Christi de apostolis fuit. De praescr. 3.

2) Paulus ... haereses inter carnalia crimina numerat.... Sed et in omni paene epistula de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans haereses taxat. De praescr. 6.

obersten Vater, jene für seinen ersten Gedanken (injectio, ἔννοια) aus, welcher in die untere Welt hineingerathen sei und durch allerlei Leiber habe wandern müssen. Zu ihrer Befreiung und zugleich zur Erlösung der Menschen sei er nun herabgekommen, in Judäa als Sohn (Christus), in Samaria als Vater (de an. 34). Mit diesen Behauptungen errang er sich den Erfolg, dass ihm eine Statue mit der Beischrift „Sancto Deo" errichtet wurde (apol. 13). Tertullian findet also in dem Simon der Apg. vollständig denjenigen wieder, auf welchen die Simonianer seiner Zeit (wenn es deren gab) mit ihrem Engeldienst (de praescr. 33) und ihren Todtenbeschwörungen (de an. 57) sich berufen mochten, und welchen die Kirche als den Urquell aller Häresien verabscheute (Iren. haer. I, 23, 2). Ueberall kehrt die unwillkürliche Tendenz wieder, die Häresien der Gegenwart ins Urchristenthum zurückzudatiren, um sie desto wirksamer bekämpfen zu können.

Von den Aposteln aus endlich führt Tertullian den Faden der Tradition auf Christus zurück, der sie unterwiesen hat (s. oben S. 724), und von Christus auf den Gott des alten Testaments, welcher ihn gesandt hat. Um auch diese Verbindung sicherzustellen, betont er einerseits die Uebereinstimmung der Apostel mit dem alttestamentlichen Gott[1]) und seinem Gesetz[2]); anderseits findet er schon im a. T. specielle Weissagungen ihrer Wirksamkeit. Ihre Lossagung vom Judenthum ist geweissagt Jes. 52, 10. 11 und Psalm 2, 2 (adv. Marc. III, 22), ihre Leiden in Folge dessen Jes. 57, 1; Sap. 2, 12; Ezech. 9, 4 (ebendas.), ihr Auszug in die Welt Jes. 52, 7 (ebendas.), ihr Werk unter den Heiden Psalm 19, 5 (ebendas.[3]), Jes. 46, 12. 13 (ebendas.) und Jes. 2, 2, welche Stelle nicht mit Marcion auf die jüdischen

1) Apostoli non alterius (dei) Christum adnuntiaverunt quam eius dei quem Christus praedicavit, id est creatoris. Adv. Marc. III, 1.

2) Non in apostolis quoque veteris legis formam salutamus circa moechiae quanta sit demonstrationem, ne forte lenior existimetur in novitate disciplinarum quam in vetustate? De pud. 12.

3) Ebenso: (Christus) apostolos mittens ad praedicandum universis nationibus in omnem terram exire sonum eorum et in terminos terrae voces eorum psalmum adimplendo praecepit. Adv. Marc. IV, 43.

Proselyten zu beziehen ist[1]); die Stiftung der christlichen Kirche Psalm 22, 23. 26; 68, 27 und Mal. 1, 10 f. (adv. Marc. III, 22). Hinweisungen auf die Zwölfzahl der Apostel waren die 12 Quellen in Elim, die 12 Edelsteine am Brustkleid Aaron's[2]), die 12 Steine, welche Josua aus dem Jordan nehmen liess. „Totidem enim apostoli portendebantur, proinde ut fontes et amnes rigaturi aridum retro et desertum a notitia orbem nationum" (adv. Marc. IV, 13).

Jedoch allzu straff gespannt zerspringt der Bogen. Der Apologet der Kirchenlehre will zuviel beweisen und setzt sich dadurch in das offenkundigste Missverhältniss zu der beglaubigten Geschichte. Worauf gründet Tertullian eigentlich seine Annahme, dass die 12 Apostel den Erdkreis mit dem Evangelium bewässert haben? Und wo bleibt der dreizehnte Apostel, von welchem dies einzig sicher nachzuweisen ist? Je zuversichtlicher Tertullian die Apostel in globo als Bürgen seines kirchlichen Systems hinstellt, destoweniger kommt bei ihm der Apostel Paulus zu seinem Rechte, welcher nach allen glaubwürdigen Quellen gerade eine einzigartige Stellung unter seinen Mitaposteln eingenommen und das Verhältniss des Evangeliums zum Gesetz ganz anders bestimmt hat, als Tertullian und die Kirche seiner Zeit sich dasselbe denken. Tertullian verspürt in den meisten Fällen gar kein Bedürfniss, den Paulus zu nennen, so in den oben (S. 722 f.) angeführten Darstellungen der apostolischen Zeit (apol. 21; de praescr. 20); wo ihn aber die Häretiker durch ihre Berufung auf Paulus nöthigen, ausführlicher von dem apostolus haereticorum (adv. Marc. III, 5; vgl. I, 15 apostolus vester) oder communis magister (der Katholiken und Häretiker, adv. Marc. III, 14) zu reden, da führt ihn die nivellirende Methode, welche er anwendet,

---

1) Etenim fidem istam (de proselytis solum adlegendis) apostoli induxerunt (= deleverunt). Adv. Marc. III, 21.

2) Die verlorene Schrift Tertullians „De Aaron vestibus" (Hieron. ep. 128 ad Fabiolam) mag darüber Ausführlicheres enthalten haben.

zu den schlimmsten Verstössen und Willkürlichkeiten. Zunächst freilich kann er nicht umhin, den Paulus als Apostel (bei Citaten als den apostolus κατ' ἐξοχήν) anzuerkennen, sein Andenken mit auszeichnenden Beinamen zu ehren[1]) und als seine besonderen Ruhmestitel die Ehelosigkeit[2]), die Entrückung ins Paradies[3]) und den Märtyrertod in Rom[4]) nach manchen vorhergegangenen Leiden[5]) hervorzuheben. Auch Paulus besass den hl. Geist, welcher seinen Weisungen göttliche Autorität gab[6]) und ihn vor Widersprüchen mit seinen eignen Lehren bewahrte.[7]) Auch Paulus, wie die

---

1) (Paulus) sanctissimus apostolus. De bapt. 17. — Paulus apostolus Christi, doctor nationum in fide et veritate, vas electionis, ecclesiarum conditor, censor disciplinarum. De pud. 14. — Columna mmobilis disciplinarum. De pud. 16. — (Paulus) crediderat et omnia sacramenta cognoverat, vas electionis, doctor nationum. De resurr. c. 23. — (Paulus) doctor nationum. Adv. Marc. V, 1. — Anima (Pauli) ab his (blasphemia et incesto) integra, immo non aliunde quam ex summa sanctitate et ex omni innocentia elata. De pud. 13.

2) Felicem illum, qui Pauli similis extiterit (im Cölibat)! Ad uxorem I, 3. Dieselbe Ehelosigkeit schreibt jedoch Tertullian de monog. 8 auch den übrigen Aposteln ausser Petrus zu, indem er 1. Cor. 9, 5 nicht an Ehegattinnen, sondern an dienende Frauen im Sinne von Luc. 8, 3 gedacht wissen will. Petrus, sagt er, sei zwar nach Luc. 4, 38 verheirathet gewesen, aber jedenfalls nur einmal: monogamum praesumo per ecclesiam, quae super illum aedificata omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura; ein durch seine Naivetät bemerkenswerther Rückschluss. — Vgl. S. 739 Anm. 7.

3) Paulo, quem paradisi quoque compotem fecit (Christus) ante martyrium. Scorp. 12.

4) Tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate. Scorp. 15. — Vgl. S. 727, Anm. 1.

5) Paulus distrahitur. Scorp. 15.

6) Dicit et apostolus, Si quid ignoratis, deus vobis revelabit, solitus et ipse consilium subministrare, cum praeceptum domini non habebat, et dicere a semetipso, spiritum dei habens deductorem omnis veritatis. Itaque consilium ejus divini jam praecepti instar obtinuit de rationis divinae patrocinio. De cor. 4.

7) Ne scilicet Paulum ... tantae levitatis inficeres, ut aut damnaverit temere quem mox esset absoluturus, aut temere absolverit quem non temere damnasset ... Lusit igitur et de suo spiritu et de ecclesiae angelo et de virtute domini, si quod de consilio eorum pronuntiaverat rescidit. De pud. 14. — Ne et hic suffundatur apostolus posteriorum incongruentia sensuum. De pud. 15. — Sed ignorant

andern Apostel, war schon im a. T. geweissagt Gen. 49, 27[1]) und im Typus Sauls und Davids (adv. Marc. V, 1), sowie Jes. 3, 3[2]) und kann somit kein grundsätzlicher Gegner desselben gewesen sein[3]), sondern hat das Gesetz verehrt[4]) und sammt den Propheten als göttliche Autorität angewendet.[5]) Mit Absicht weist Tertullian im fünften Buch gegen Marcion mehrfach auf Uebereinstimmungen im Einzelnen mit dem a. T. hin.[6]) Mit Einem Wort, Paulus war dasselbe und lehrte dasselbe wie die andern Apostel.[7]) Wenn nun aber

---

apostolum omnes isti qui aliquid contra naturam et propositum hominis ipsius, contra formam et regulam doctrinarum ejus intellegunt. De pud. 15.

1) Ebenso: Paulus ..., qui primus ecclesiae sanguinem fudit, postea gladium stilo mutans et convertens machaeram in aratrum, lupus rapax Benjamin, dehinc ipse adferens escam secundum Jacob. Scorp. 13.

2) Auferam, inquit, a Judaea inter cetera et sapientem architectum. Et numquid ipse tunc Paulus destinabatur, de Judaea, id est de Judaismo auferri habens in aedificationem Christianismi, positurus unicum fundamentum, quod est Christus? Adv. Marc. V, 6.

3) Quomodo ergo apostolo conveniat et legi, quam non in totum impugnat, cum ad epistolam ipsius venerimus, ostendetur. De mon. 7.

4) Si taliter (Paulus) veneratur legem creatoris, quomodo ipsum destruat nescio. Adv. Marc. V, 13.

5) Ex labore suo unumquemque docens vivere oportere satis exempla praemiserat militum, pastorum, rusticorum; sed divina illi auctoritas deerat. Legem igitur opponit creatoris ingratis, quam destruebat; sui enim dei nullam talem habebat (1. Cor. 9, 9). Adv. Marc. V, 7. — Abstulit haereticus „et prophetarum" (Eph. 2, 20), oblitus dominum posuisse in ecclesia, sicut apostolos, ita et prophetas. Timuit scilicet ne et super veterum prophetarum fundamenta aedificatio nostra constaret in Christo, cum ipse apostolus ubique nos de prophetis exstruere non cesset. Adv. Marc. V, 17.

6) Certe (Paulus) praescribens tantum in domino esse nubendum, ne qui fidelis ethnicum matrimonium contrahat, legem tuetur creatoris, allophylorum nuptias ubique prohibentis. Adv. Marc. V, 7. — Vide apostolum et in distributione facienda unius spiritus et in specialitate interpretanda prophetae conspirantem. Adv. Marc. V, 8. — Quid et formam legis adhuc tenet Galatarum castigator, in tribus testibus praefiniens staturum omne verbum? Adv. Marc. V, 12.

7) Paulus, utpote ejusdem evangelii et discipulus et magister et testis (wie Matthaeus), qua ejusdem ipsius Christi apostolus. De carne Christi 22. — ... Petri, cohibentis eodem ore, quia eodem et spiritu, quo Paulus, et vestium gloriam et auri superbiam. De orat. 21. — Totius sacramenti interest nihil credere ab Joanne concessum

Ein Apostel gewesen ist was der andere, und Paulus dasselbe was die Zwölfe, so folgt nothwendig, dass auch die Zwölfe gewesen sind, was er. Entgegen den Aussagen der neutestamentlichen Schriften muss daher Paulus seine sämmtlichen Verdienste mit den andern Aposteln theilen. Sie haben das Christenthum vom Judenthum losgemacht[1]); sie sind in die Welt hinausgezogen und haben die Heiden zum Glauben an das Evangelium gebracht[2]); sie haben die Gemeinden der Heidenwelt gegründet[3]); sie haben, wenn wir Tertullian beim Wort nehmen, in Rom unter Nero den Märtyrertod gefunden.[4]) Als Vertreter der Zwölfe treten besonders Petrus und Johannes dem Paulus ebenbürtig zur Seite. Auch Petrus hat seinen Namen im Hinblick auf das a. T. erhalten[5]); er hat den Heiden den Zugang zum Evangelium verschafft[6]); er hat die römische Gemeinde ge-

---

quod a Paulo sit denegatum. De pud. 19. — Vgl. de carne Christi 20: Factum autem (Christum) dicendo (Paulus Gal. 4, 4) et Verbum caro factum est consignavit et carnis veritatem ex virgine factae adseveravit.

1) Cum huic negotio (Jes. 46, 12 f.) accingerentur apostoli, renuntiaverunt presbyteris et archontibus et sacerdotibus Judaeorum; Jes. 52, 11 excedite de medio ejus, utique synagogae. Sic et ab ipso Judaismo divertentes, cum legis obligamenta et onera evangelica jam libertate mutarent, psalmum exsequebantur (2, 2 f.). Adv. Marc. III, 22.

2) Diffusi per orbem. Apolog. 21. — In orbem profecti eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt. De praescr. 20. — Saturato Israele apostoli in nationes transierunt. De fuga 6. — Vgl. adv. Marc. III, 22; IV, 13 (Seite 734 f.).

3) Et perinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt. De praescr. 20.

4) Qui et ipsi a Judaeis insequentibus multa perpessi utique pro fiducia veritatis libenter Romae postremo per Neronis saevitiam sanguinem Christianum seminaverunt. Apolog. 21. Wenn diese Stelle auch nicht gepresst werden darf, so ist sie doch als unwillkürlicher erster Ansatz zu einer später herrschend gewordenen Meinung über das Ende der Apostel bemerkenswerth.

5) Simon wird Petrus genannt, weil Jesus Jes. 8, 14 selber „Fels" heisst; affectavit (Christus) carissimo discipulorum de figuris suis peculiariter nomen communicare. Adv. Marc. IV, 13.

6) Sed et in illa disceptatione custodiendae necne legis primus omnium Petrus spiritu instinctus et de nationum vocatione praefatus ... Haec sententia et solvit quae omissa sunt legis, et alligavit quae reservata sunt. De pud. 21.

gründet[1]), den Clemens zu ihrem Bischof eingesetzt[2]) und so gut wie Paulus[3]) in Rom den Märtyrertod erlitten[4]), ja sogar denselben Tod wie Jesus, während Paulus nur wie Johannes der Täufer (durch's Schwert) gestorben ist.[5]) Johannes seinerseits hat ebenfalls Gemeinden gestiftet[6]), z. B. die zu Smyrna, wo er den Polycarp zum Bischof eingesetzt hat[7]), und auch er hat in Rom gelitten[8]), wenn auch sein endlicher Tod auf natürlichem Wege erfolgt ist.[9]) Diese Gleichstellung der Zwölfe mit Paulus führt aber nothwendig zu einer Degradirung des letzteren; denn wenn er nichts anderes gethan hat als was sie auch, so haben sie den Vorzug vor ihm, dass sie es von Anfang an gethan haben, während er erst durch seine Bekehrung als posterior apostolus (adv. Marc. IV, 2) in die gemeinsame Arbeit eingetreten ist. Man mag es harmlos und aus der Natur der Sache sich ergebend finden, wenn an Paulus oft hervorgehoben wird, er sei durch eine gewaltsame innere Umwälzung aus einem Verfolger ein Apostel geworden[10]), während

1) Quos Petrus in Tiberi tinxit. De bapt. 4.

2) Romanorum (ecclesia) Clementem a Petro ordinatum (refert). De praescr. 32.

3) Bene quod Petrus Paulo et in martyrio adaequatur. De praescr. 24. — Romani..., quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt. Adv. Marc. IV, 5.

4) Orientem fidem Romae prius Nero cruentavit. Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Scorp. 15.

5) S. Seite 727 Anm. 1.

6) Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem. Adv. Marc. IV, 5.

7) Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum a Joanne collocatum refert. De praescr. 32. — Sein Ehrenname Christi spado de mon. 17.

8) S. Seite 727 Anm. 1.

9) Obiit et Joannes, quem in adventum domini remansurum frustra fuerat spes. De anima 50.

10) Paulus vero apostolus de persecutore, qui primus ecclesiae sanguinem fudit. Scorp. 13. — Inde (aus der Apg.) apostolum ostendo persecutorem, non ab hominibus neque per hominem. Adv. Marc. V, 1. — Habet et in Christo scientia aetates suas, per quas devolutus est et apostolus, 1. Cor. 13, 11. Adeo devertit a sententiis pristinis,

Christus sich den andern Aposteln, besonders dem Petrus, Johannes und Jacobus von Anfang an geoffenbart hat[1]) und im engsten Verkehr mit ihnen gestanden ist.[2]) Aber auf die Frage: woher hat Paulus seine Lehre? giebt nun Tertullian ganz beherzt die Antwort: er hat sie von den andern Aposteln empfangen.[3]) Nur durch diese nach Tertullians Ansicht von der Apostelgeschichte[4]) bezeugte Abhängigkeit von den älteren Aposteln gewinnen seine Aussagen den Charakter der Glaubwürdigkeit, während sie sonst gar keinen Werth hätten.[5]) Wo der Apostel dagegen von

---

nec idcirco deliquit quod aemulator factus est non paternarum traditionum, sed Christianarum. De pud. 1.

1) Cui potius figuram vocis suae declarasset, quam cui effigiem gloriae suae revelavit, Petro, Joanni, Jacobo et postea Paulo? Scorp. 12.

2) Quis igitur integrae mentis credere potest aliquid eos ignorasse, quos magistros dominus dedit, individuos habens in comitatu, in discipulatu, in convictu, quibus obscura quaeque seorsum disserebat, illis dicens datum esse cognoscere arcana, quae populo intellegere non liceret? Latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem? Latuit et Joannem aliquid, dilectissimum domino, pectori ejus incubantem, cui soli dominus Judam traditorem praemonstravit, quem loco suo filium Mariae demandavit? Quid eos ignorasse voluit, quibus etiam gloriam suam exhibuit et Moysen et Helian et insuper de caelo patris vocem? non quasi ceteros reprobans, sed quoniam in tribus testibus stabit omne verbum. Ignoraverunt itaque et illi, quibus post resurrectionem quoque in itinere omnes scripturas edisserere dignatus est? De praescr. 22.

3) Formam ab eis dedocendae legis accepit. Adv. Marc. V, 2.

4) Possum et hic Acta Apostolorum repudiantibus dicere: Prius est ut ostendatis quis iste Paulus, et quid ante apostolum, et quomodo apostolus, quatenus et alias ad quaestiones plurimum eo utuntur. Neque enim si ipse se apostolum de persecutore profitetur, sufficit unicuique examinate credenti, quando nec dominus ipse de se testimonium dixerit. De praescr. 23. — Haec figurarum sacramenta si tibi displicent, certe Acta Apostolorum hunc mihi ordinem Pauli tradiderunt, a te quoque non negandum. Inde apostolum ostendo persecutorem, non ab hominibus neque per hominem; inde et ipsi credere inducor. Adv. Marc. V, 1.

5) Et si sub ipsius Pauli nomine evangelium Marcion intulisset, non sufficeret ad fidem singularitas instrumenti destituta patrocinio antecessorum. Adv. Marc. IV, 2. — Ipse se, inquit, apostolum est professus, et quidem non ab hominibus nec per hominem, sed per Jesum

seinen „Vorgängern“ abweicht, da ist die Differenz entweder bloss scheinbar, oder sie ist auf einen Fehler des Paulus zurückzuführen. Den Beleg zu dieser äussersten Consequenz, mit welcher Tertullian seinem kirchlichen Traditionsbegriff im Grunde die apostolische Würde des Paulus opfert, bilden Tertullians Aeusserungen über die Gal. 1 und 2 erwähnten Vorgänge in Jerusalem und Antiochien. Wir haben bei diesen Aeusserungen ausführlicher zu verweilen, da sie den weiten Abstand zwischen Tertullians Vorstellungen und dem geschichtlichen Urchristenthum am schlagendsten erweisen.

Es ist bekannt, zu welchem Zweck der Apostel Paulus seinem Galaterbrief den geschichtlichen Rückblick 1, 11—2, 21 vorausschickt. Er will zur Vertheidigung seiner apostolischen Würde nachweisen, dass er sein Evangelium nicht der anfänglichen oder späteren Belehrung der Urapostel verdanke, sondern wie diese der unmittelbaren Offenbarung Jesu Christi (1, 11—24), dass er ferner mit diesem seinem Evangelium von den drei Säulenaposteln ausdrücklich als Mitarbeiter auf besonderem Arbeitsfeld anerkannt worden sei (2, 1—10), und dass er endlich die Wahrheit seines Evangeliums einmal sogar vor vielen Zeugen gegen das Haupt der Urapostel geltend gemacht habe (2, 11—21). Diesen Bericht muss nun Tertullian nach den Prämissen seines Systems an allen Punkten verstümmeln und verdrehen, um über denselben hinwegzukommen. Ueber den ersten Besuch des Paulus in Jerusalem (Gal. 1, 18—24), an welchem der Apostel die Kürze und die rein persönliche Absicht eines Besuchs bei Petrus hervorhebt, heisst es de praescr. 23: „Darauf reiste er, wie er selber erzählt, hinauf nach Jerusalem, um Petrus kennen zu lernen, und zwar that er dies, weil die Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre ihn dazu verpflich-

Christum. Plane profiteri potest semetipsum quis, verum professio ejus alterius auctoritate conficitur. Alius scribit, alius subscribit, alius obsignat, alius actis refert. Nemo sibi et professor et testis est. Praeter haec utique legisti multos venturos qui dicant, Ego sum Christus. Si est qui se Christum mentiatur, quanto magis qui se apostolum praedicet Christi? Adv. Marc. V, 1.

tete und berechtigte (ex officio et jure scilicet ejusdem fidei et praedicationis). Denn auch jene hätten sich nicht gewundert, dass aus dem Verfolger ein Prediger geworden sei, wenn er etwas Entgegengesetztes gepredigt hätte, und hätten nicht noch dazu den Herrn gepriesen, weil sein Feind Paulus ihnen begegnet war.“ Also gerade das, was Paulus Gal. 1, 20 feierlich leugnet, nämlich seine Verpflichtung zu dieser Reise, der officielle Charakter derselben, wird bei Tertullian ohne weiteres vorausgesetzt. Noch schlimmer aber ergeht es der zweiten Reise Gal. 2, 1 f., mit welcher heutzutage fast allgemein die Apg. 15 erzählte identificirt wird.[1]) Paulus will dieselbe dazu unternommen haben, um sein Evangelium der Gemeinde zu Jerusalem und insbesondere den „Angesehenen“ vorzulegen, *μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*. Diesen allerdings etwas dunkeln Ausdruck legt Tertullian ohne weiteres folgendermaassen aus (adv. Marc. IV, 2): Marcions Evangelium wäre auch dann nicht anzuerkennen, wenn es „Evangelium des Paulus“ hiesse: „denn da müsste erst noch nach dem Evangelium gefragt werden, welches Paulus vorgefunden hat, dem er Glauben geschenkt hat, mit dem er bald darauf das seinige in Einklang zu bringen wünschte (cui mox suum congruere gestiit), da er ja dazu nach Jerusalem hinaufreiste, um die Apostel kennen zu lernen und zu befragen (ad cognoscendos apostolos et consultandos), damit er nicht etwa ins Leere gelaufen sein möge, d. h. anders als nach ihrer Lehre (non secundum illos) gläubig geworden sei und anders als nach ihrer Lehre das Evangelium predige.“ Mit Einem Wort: „er wünschte seinen Glauben und seine Predigtweise durch die Autorität seiner Vorgänger zu stützen“

1) Dass Tertullian adv. Marc. I, 20 die Apg. 11, 30 erzählte Reise mit der Gal. 2, 1 f. erwähnten identificire (Sieffert in der 6. Auflage von Meyers Commentar zum Galaterbrief 1880, S. 62), ist wohl eine zu weit gehende Folgerung aus der sachlich und chronologisch confusen Darstellung jenes Kapitels des Tertullian. Derselbe scheint vielmehr das chronologische Verhältniss der Erzählung des Galaterbriefes zu derjenigen der Apg. noch gar nicht in Betracht gezogen zu haben, da er die beiderseitigen Berichte fast durchgängig getrennt behandelt.

(auctoritatem antecessorum et fidei et praedicationi suae optavit). Aehnlich sagt Tertullian adv. Marc. V, 3: „Endlich, schreibt er, sei er nach vierzehn Jahren, um den Schutz des Petrus und der übrigen Apostel zu erlangen (ad patrocinium Petri ceterorumque apostolorum), nach Jerusalem hinaufgereist, damit er sich mit ihnen unterrede (conferret) über die Lehrform (regula) seines Evangeliums, damit er nicht während so vieler Jahre ins Leere gelaufen sei oder laufe [,was nämlich der Fall gewesen wäre], wenn er etwas abweichend von ihrer Weise (citra formam illorum) predigte. Also hatte er das Bedürfniss verspürt, von ihnen anerkannt und befestigt zu werden (probari et constabiliri desiderarat), die ihr (Marcioniten), wenn je [ihr von denselben etwas wissen wollt], mehr als dem Judenthum nahestehende (Judaismi magis adfines) aufgefasst wissen wollt.“ Warum Paulus einer Stärkung durch die Urapostel bedurfte, lesen wir weiter unten: „Dies ziemte sich für einen unerfahrenen und noch in Betreff der Gesetzesbeobachtung schwankenden Glauben (rudi fidei et adhuc de legis observatione suspensae), da der Apostel selber im Verdacht stand, ob er etwa ins Leere gelaufen sei oder laufe.“[1]) Paulus hat also vierzehn Jahre lang auf seine Weise das Evangelium gepredigt, ohne bei sich gewiss zu sein, dass er damit recht handle; endlich fiel es ihm ein, sich an die competente Vorsteherschaft der Christenheit zu wenden und ihre Anerkennung nachzusuchen. Es ist klar, dass Gal. 2, 2 Alles heissen kann, nur das nicht. Als seine Autoritäten liess Paulus die Zwölfe eben nicht gelten (Gal. 2, 6; 2. Cor. 11, 5; 12, 11); ihre Approbation und moralische Unterstützung brauchte er nicht (1. Cor. 9, 2; 2. Cor. 3, 1), und dass er vierzehn Jahre lang ohne durchgebildete Ueberzeugung gewirkt habe, wird dem Tertullian Niemand glauben wollen. Die vielumstrittenen Worte μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον können vielmehr nach dem Zusammenhang nur den Sinn haben, dass Paulus denen zu Jerusalem sein

1) Vgl. adv. Marc. I, 20: adhuc in gratia rudis, trepidans denique ne in vacuum cucurrisset aut curreret.

Evangelium vorlegte und dabei mit den „Angesehenen“ besonders die Frage erörterte, ob er etwa[1]) ins Leere gelaufen sei oder laufe, nicht wie er fürchtete, sondern wie die Judaisten in Antiochien und Jerusalem ihm Schuld gaben. Aus dem Bedürfniss der beunruhigten paulinischen Gemeinden, welches den Apostel zu dieser Verhandlung veranlasste, macht Tertullian ein persönliches Bedürfniss des Paulus, sich an die älteren Apostel anzulehnen; so verlangt es der Grundsatz: „id verius, quod prius“ (adv. Marc. IV, 5). — Es folgt dann Gal. 2, 3—5 die Erzählung, wie damals von gewisser Seite die Beschneidung des Heidenchristen Titus verlangt worden sei, Paulus aber dieselbe mit Erfolg verweigert habe, um den falschen Brüdern keine Handhabe zu weiteren Zumuthungen zu geben. Dieser Widerstand des Apostels gegen ein Ansinnen, welches die Zwölfe wenigstens geduldet haben, wäre für Tertullian bereits ein zu grosses Zeichen von Selbständigkeit; allein hier kommt ihm der Umstand zu Hilfe, dass in seinem Text des n. T. das Gegentheil zu lesen stand. „Achten wir“, sagt er adv. Marc. V, 3, „auf den Satz selber (sensui ipsi: Gal. 2, 4) und auf das, was ihn veranlasst hat (causae ejus), so wird die Verfälschung der Schrift offenbar werden. Wenn er vorausschickt: „Aber auch Titus, der bei mir war, wurde, obwohl er Grieche war, nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen“, und dann fortfährt: „Wegen der nebeneingedrungenen falschen Brüder“ u. s. w., so beginnt er augenscheinlich von einer dem entgegengesetzten Handlung Rechenschaft zu geben, indem er zeigt, warum er gethan habe, was er nicht gethan noch erzeigt hätte, wenn nicht jenes vorgefallen wäre, um dessen willen er es gethan hat. Endlich sage mir doch: wenn jene falschen Brüder sich nicht nebeneingeschlichen hätten, um ihre Freiheit auszukundschaften, wären sie [Paulus und Barnabas] dann der Unterwerfung gewichen?[2]) Ich denke nicht. Also wichen sie, weil solche da waren, um deren willen man zu weichen hatte (quia fuerunt propter quos cederetur). Denn dies ziemte sich für einen unerfahrenen

1) Dieser Satz ist zweites Objekt von *ἀνεθέμην*.

2) *Τῇ ὑποταγῇ* als eigentlicher Dativ gefasst: subjectioni.

und noch in Betreff der Gesetzesbeobachtung schwankenden Glauben, da der Apostel selber im Verdacht stand, ob er etwa ins Leere gelaufen sei oder laufe. Daher galt es, den falschen Brüdern zuvorzukommen (frustrandi erant), welche die christliche Freiheit auskundschafteten, damit sie dieselbe nicht in die Knechtschaft des Judenthums hineinbrächten, bevor noch Paulus wusste, dass er nicht ins Leere gelaufen sei, bevor noch seine Vorgänger ihm die Rechte gaben, und er von ihnen beglaubigt (ex censu eorum) das Predigtamt unter den Heiden übernahm (subiret). Nothwendigerweise wich er also für den Augenblick, und darin liegt für ihn auch der Grund (sic ei ratio constat), den Timotheus zu beschneiden und die Geschorenen in den Tempel einzuführen, was in der Apg. erzählt wird und so wahr ist, dass es mit dem Wort des Apostels übereinstimmt, welcher bekennt, er sei den Juden ein Jude geworden, um die Juden zu gewinnen, und ein unter dem Gesetz lebender um derer willen, die unter dem Gesetz leben (so auch um jener eingedrungenen willen), und kurz, er sei Allen Alles geworden, um alle zu gewinnen." Tertullian liest also, wie schon sein Vorgänger Irenäus (Haer. III, 13, 3) und nach ihm Victorinus, Ambrosiaster, Pelagius (vgl. Codex D und die von Primasius, Hieronymus, Sedulius erwähnten Lateiner), zu Anfang von Gal. 2, 5 die Worte *οἷς οὐδὲ* nicht.[1]) Die Kritik wird sich aber hüten, dem Beispiel ihres Altmeisters Semler zu folgen, welcher sich[2]) durch die zuversichtlichen Behauptungen Tertullians und des Ambrosiaster verleiten lässt, das *οἷς οὐδὲ* wirklich für unecht zu halten. Zu deutlich trägt ja die Bestreitung dieser Worte den Stempel ihres Ursprungs an sich; es soll um jeden Preis der Schein eines ernstlichen Zwiespaltes vermieden werden. Dass Paulus mit einer solchen Handlungsweise seinen eignen Grundsätzen

---

1) Sieffert a. a. O. S. 58 Anm. Unrichtig sagt aber Sieffert a. a. O. S. 77, Tertullian ergänze zu *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους* ein *περιετμήθη*; dies war ja nach Weglassung des *οἷς οὐδὲ* nicht mehr nöthig.

2) In der Abhandlung De varia et incerta indole librorum Tertulliani, in Oehlers Editio major des Tertullian, Band III, Seite 630.

zuwidergelebt hätte (gegen de pud. 15, s. oben S. 736 Anm. 7), ficht Tertullian wenig an; denn bei einem Neuling wie Paulus ist eine solche principielle Unsicherheit nicht zu verwundern; auch glaubt Tertullian Analogien solcher zweckmässigen Inconsequenz in der Apg. und 1. Cor. 9, 20 zu finden, ob mit Recht, soll weiter unten berührt werden. — Paulus hatte nach Tertullians Auffassung auch allen Grund zum Nachgeben; denn die „falschen Brüder", welche ihm damals entgegenstanden, werden von Tertullian ausserordentlich gelassen besprochen. Er sagt (adv. Marc. I, 20): „Wenn er aber auch geschrieben hat, es hätten sich einige falsche Brüder eingeschlichen, welche die Galater zu einem andern Evangelium hinüberziehen (transferre) wollten, so zeigt er selber, dass jene Verfälschung (adulterium) des Evangeliums nicht die Absicht gehabt hat, den Glauben an einen andern Gott und Christus [auf sie] zu übertragen, sondern die Gesetzeszucht (disciplina legis) aufrechtzuhalten", deren Aufhören doch schon von den Propheten geweissagt war. Also half Paulus an seinem Theil das a. T. erfüllen, „indem er als falsche Apostel und Brüder aus diesem Grunde diejenigen tadelt (notans), welche das Evangelium des Christus des Schöpfers von dem vom Schöpfer angekündigten neuen Wesen zu dem vom Schöpfer untersagten alten Wesen hinüberleiten wollten" (transferrent). Ebenso adv. Marc. IV, 3: „Wenn ferner auch falsche Apostel sich eingeschlichen hatten, so ist auch deren Sinnesart (qualitas) auseinandergesetzt, dass sie nämlich die Beschneidung und die jüdischen Feste vertheidigten (vindicantium). Also wurden sie nicht wegen der Lehre, sondern wegen der Umgangsweise von Paulus getadelt, der sie ebenso würde getadelt haben, wenn sie etwas in der Lehre von Gott dem Schöpfer oder seinem Christus verfehlt hätten." Und adv. Marc. V, 3: „Wenn er aber sagt, auch Titus sei nicht beschnitten worden, so beginnt er schon zu zeigen, dass nur die Beschneidungsfrage durch andauernde Vertheidigung des Gesetzes von denen aufgerührt (concussam) worden ist, welche er deswegen falsche und nebeneingedrungene Brüder nennt, welche nichts Anderes zu behaupten fortfuhren als die bleibende Geltung

(perseverantiam) des Gesetzes (zweifellos aus vollem Glauben an den Schöpfer) und so das Evangelium verkehrten, nicht durch Zusätze zur Schrift, um damit einen Christus des Schöpfers zu erfinden, sondern durch Festhalten der alten Gesetzeszucht (retentione veteris disciplinae), um das Gesetz des Schöpfers nicht abschaffen (excludere) zu müssen.“ Ganz so beurtheilt Tertullian die Gegner des Paulus in Corinth[1]) und Rom.[2]) Man begreift dabei nur nicht, wie Paulus von diesen Leuten so viel Aufhebens machen und ihnen so bedenkliche Namen geben kann. Aber für den principiellen Widerwillen des Apostels gegen die Richtung, welche seinen Heidenchristen das Gesetz auferlegen wollte, fehlt eben dem Tertullian das Verständniss durchaus, weil ihm ein ganz anderes Verhältniss von Gesetz und Evangelium vorschwebt als dem Apostel Paulus. — Wie wenig sich Tertullian überhaupt in die concreten Verhältnisse des Urchristenthums zu versetzen wusste, zeigt auffallend seine Behandlung des Aposteldecrets, welches nach Apg. 15 an derselben Versammlung in Jerusalem aufgestellt worden ist. Während dasselbe nach dem Zusammenhang offenbar den Heidenchristen das ganze Gesetz erlassen, die socialen Verhältnisse der gemischten Gemeinden dagegen mit Berücksichtigung der Judenchristen nach der Analogie von Lev. 18 ordnen will, findet Tertullian in dem Decret ein Verbot der drei Todsünden des Götzendienstes, der Hurerei und des Mordes. Er sagt darüber (de pud. 12): „Als zuerst das Evangelium erscholl und das Alte erschütterte, sodass über die Beibehaltung oder Nichtbeibehaltung des Gesetzes gestritten wurde, entsenden die Apostel aus Vollmacht des hl. Geistes folgende erste Vorschrift (regula) an die, welche bereits aus den Heiden gesammelt waren: Es hat, sagen

---

1) Si et pseudapostolos dicit operarios dolosos transfiguratores sui, per hypocrisin scilicet, conversationis, non praedicationis adulteratae reos taxat. Adeo de disciplina, non de divinitate dissidebatur. Adv. Marc. V, 12.

2) Philipp. 1, 15 f. causas solas animorum, non regulas sacramentorum in diversitate proponens unum tamen Christum . . praedicatum confirmat. Adv. Marc. V, 20.

sie, dem hl. Geist und uns gefallen, euch keine weitere Last aufzulegen als [die Last] dessen, wessen man sich nothwendig enthalten muss: der Opfer, der Hurerei und des Blutes.[1]) Wenn ihr dieses meidet (a quibus observando), thut ihr wohl unter der Leitung des hl. Geistes.[2]) Es genügt, dass auch hier dem Ehebruch und der Hurerei ihr Ehrenplatz zwischen Götzendienst und Mord gewahrt ist. Denn das Blutverbot werden wir [nicht nur auf Thierblut, sondern] noch weit mehr auf das Menschenblut beziehen müssen. Ferner: wie gross wollen die Apostel diejenigen Verbrechen erscheinen lassen, welche sie bezüglich der Vermeidung allein vom früheren Gesetze herausheben (excerpunt), welche sie allein als nothwendig zu unterlassende (abstinenda) ausbedingen (praescribunt). Nicht dass sie die andern erlauben, sondern sie stellen diese allein voran als nicht zu erlassende, sie, welche um der Heiden willen die übrigen Gesetzeslasten erlassbar (remissibilia) gemacht haben. Warum also entlasten (excusant) sie unsern Nacken von einem so schweren Joche, wenn nicht um jenen [den Heidenchristen] diese vereinfachte Kirchenzucht (compendia ista disciplinae) für immer aufzuerlegen? Warum entheben sie uns (indulgent) so vieler Bande, wenn nicht um uns für allezeit zum Nothwendigeren zu verpflichten? Sie haben uns von Mehrerem entbunden, um uns zur Vermeidung des Schädlicheren (nocentioribus observandis) anzuhalten. Es ist dabei entschädigungsweise (compensatione) zugegangen. Wir haben Vieles gewonnen, um [immerhin] Einiges zu leisten. Eine [ausbedungene] Entschädigung aber ist unwiderruflich, und widerrufen würde sie ja durch Wiederholung [des Verbotenen], nämlich des Ehebruchs und Blutvergiessens und Götzendienstes. Denn nun müsste man das ganze Gesetz wieder

---

1) Das Ersticktе nennt er nicht, wie auch Irenäus (Haer. III. 12, 14), Cyprian (Testim. III, 119), Ambrosiaster, Pacian, Hieronymus (zweifelnd) und Codex D es nicht haben.

2) „Vectante vos spiritu sancto", ein Zusatz, welchen auch Irenäus (Haer. III, 12, 14: „ambulantes in spiritu sancto") und Codex D („ferentes in sancto spiritu") enthalten.

annehmen, wenn man die Bedingung brechen wollte, unter der es erlassen ist (si veniae condicio solvetur). Aber der hl. Geist hat nicht leichtsinnig diesen Vertrag mit uns geschlossen (pactus est), zumal da er ihn freiwillig (ultro) geschlossen hat, wofür er um so mehr zu ehren ist. Das ihm geleistete Gelübde kann nur ein Undankbarer brechen. Er wird jetzt weder von Neuem verlangen, was er erlassen hat, noch erlassen, was er beibehalten hat. Die neueste Verfügung (testamentum) steht unveränderlich fest, und die Verlesung des Beschlusses und jene Anordnung selber wird erst mit dem Weltende aufhören. Genugsam hat er die Verzeihung der Sünden verweigert, deren Vermeidung (custodiam) er noch besonders eingeschärft hat (elegit); er hat in Schutz genommen (vindicavit), was er nicht geradezu erlassen hat. Daher kommt es, dass weder Götzendienst noch Blutschuld von den Gemeinden Verzeihung (pax) erlangen. Ich denke, es ist nicht erlaubt zu glauben, dass die Apostel diesem ihrem Beschluss untreu geworden seien; oder, wenn Jemand dies glauben kann, so wird er es zu beweisen haben.“ In dieser Weise macht Tertullian aus dem Aposteldecret eine Maassregel der Kirchenzucht im engern Sinn und zieht es hinein in seinen Streit mit dem römischen Bischof über die ganz heterogene Frage, ob solche, die wegen Fleischessünden ausgeschlossen worden, in die Gemeinde wieder aufgenommen werden können oder nicht. Anderweitig wendet er dasselbe Aposteldecret ebenso willkürlich gegen die Vertheidiger gewisser mit dem heidnischen Cultus zusammenhängender Berufsarten an.[1]) Dieses Uebersehen des ursprünglichen Sinnes ist um so merkwürdiger darum, weil Tertullian daneben die geschichtlichen Nachwirkungen jenes Beschlusses vor Augen hat. Dass im Urchristenthum neben der Verschleierungs-, Heiraths- und Auferstehungsfrage auch über die Theilnahme am Götzenopfer (nicht Götzendienst im Allgemeinen) und über den Genuss des Götzenopferfleisches gestritten wurde, weiss er

1) Spiritus sanctus consultantibus tunc apostolis vinculum et jugum nobis relaxavit, ut idololatriae devitandae vacaremus. De id. 24.

(adv. Marc. I, 21); die Aeusserungen des Paulus und Johannes darüber erwähnt er[1]; ja er rühmt es als eine Sitte seiner Zeit, dass die Christen Götzenopfer (de spectaculis 13; de idol. 10. 13), Blut (apol. 9; de mon. 5) und Ersticktes (apol. 9) meiden. Allein daneben ist er so vertieft in die Streitigkeiten seiner kirchlichen Gegenwart, dass diejenigen des Urchristenthums ihm wie von selber die Farbe der ersteren annehmen. Tertullian darf sich daher nicht beklagen, dass auch seine Widersacher in der Kirche zur Bestreitung der montanistischen Fastengebote sich auf das Aposteldecret berufen[2]; ohne eine besonnene Exegese wird die Schrift nothwendig zum Spielball der kirchlichen Parteien. — Der apostolische Handschlag Gal. 2, 6—10 wird natürlich von Tertullian in demselben Sinne gedeutet wie der ganze Zweck jener Zusammenkunft in Jerusalem. An sich zwar lauten mehrere der darauf bezüglichen Stellen ziemlich unverfänglich: „Sie gaben ihm die Rechte zum Zeichen der Eintracht und Uebereinkunft und ordneten unter sich eine Vertheilung der Amtswirksamkeit (officii) an, nicht eine Trennung des Evangeliums, nicht dass der eine dies, der andere das, sondern dass der eine diesen, der andere jenen predigen solle, Petrus der Beschneidung, Paulus den Heiden“ (de praescr. 23). „In Betreff der Lehreinheit (de praedicationis unitate)..... hatten sie sich die Rechte gegeben und eben durch die Vertheilung der Amtswirksamkeit einander Gemeinschaft im Evangelium zugesagt (condixerant), wie er auch anderswo

---

1) Si verbo nudo conditio polluitur, ut apostolus docet, Si quis autem dixerit, Hoc idolothytum est, non contigeris, — multo magis, cum habitu et ritu et apparatu idolothytorum contaminatur; ita et corona idolothytum efficitur. De cor. 10. — Si (Paulus) claves macelli tibi tradidit permittens esui omnia ad constituendam idolothytorum exceptionem, non tamen in macello regnum dei inclusit. De jej. 15. — (Spiritus) stuprum et idolothytorum esum Thyatirenis exprobrat. De paen. 8. — Joannes in Apocalypsi idolothyta edentes et stupra committentes jubetur castigare. Sunt et nunc alii Nicolaitae. Gaiana haeresis dicitur. De praescr. 33.

2) Sic et apostolos observasse, nullum aliud imponentes jugum certorum et in commune omnibus obeundorum jejuniorum. De jej. 2.

sagt: Es sei nun ich oder jene, also predigen wir" (adv. Marc. I, 20). „Petrus, Jacobus und Johannes gaben dem Paulus die Rechte und setzten betreffs der Vertheilung der Amtswirksamkeit fest, dass Paulus zu den Heiden, jene zu der Beschneidung [gehen sollten]; nur dass sie der Armen gedächten, auch das nach dem Gesetz des Schöpfers, welcher die Armen und Dürftigen schirmt" (adv. Marc. V, 3). Aber schon bedenklicher ist adv. Marc. IV, 2: „Zuletzt, als er mit seinen Lehrern (auctoribus) sich unterredet und in Betreff der Glaubensregel sich mit ihnen geeinigt hatte (convenit), reichten sie sich die Rechte und hielten fortan ihre Lehramtspflichten (officia praedicandi) auseinander, so dass jene zu den Juden, Paulus zu den Juden und Heiden [gehen sollte]"[1]); und Tertullians eigentliche Meinung vernehmen wir beiläufig adv. Marc. V, 3: ... „bevor noch seine Vorgänger ihm die Rechte gaben, und er von ihnen beglaubigt das Predigtamt unter den Heiden übernahm." Also liest Tertullian trotz allen gegentheiligen Versicherungen des Paulus etwas wie einen Auftrag der Urapostel aus dem Galaterbrief heraus, kraft dessen Paulus an die fernere Heidenmission gegangen sei.

Am meisten Noth bereitet dem Tertullian, wie es nicht anders sein kann, der Gal. 2, 11—21 erzählte Vorfall in Antiochien, auf welchen die Häretiker immer wieder zurückkamen als auf den Hauptbeweis, dass im apostolischen Zeitalter doch nicht solche Einheit und Solidarität unter den Aposteln vorhanden gewesen sei, wie die Kirche es darzustellen liebte.[2]) Dem gegenüber betont Tertullian vor

---

1) Als Grund dieser Aenderung von Gal. 2, 9 ist besonders die Rücksicht auf die Apostelgeschichte anzunehmen.

2) Proponunt ergo ad suggillandam ignorantiam aliquam apostolorum, quod Petrus et qui cum eo reprehensi sunt a Paulo. Adeo, inquiunt, aliquid eis defuit; ut ex hoc etiam illud struant, potuisse postea pleniorem scientiam supervenire, qualis obvenerit Paulo reprehendenti antecessores. De praescr. 23. — Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos suggillantis ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi, connititur ad de-

Allem[1]), dass der Tadel des Paulus gegen den Petrus kein Tadel wegen falscher Lehre gewesen sei; so de praescr. 23: „Wenn aber Petrus getadelt worden ist, weil er, nachdem er mit den Heidenchristen zusammengelebt hatte, nachher sich dem Verkehr mit ihnen entzog aus Rücksicht auf Personen (personarum respectu), so war das jedenfalls nur ein Fehler in der Umgangsweise, nicht in der Lehre (conversationis fuit vitium, non praedicationis). Denn es wurde dadurch nicht ein anderer Gott als der Schöpfer, nicht ein anderer Christus als der von Maria geborene, nicht eine andere Hoffnung als die Auferstehung verkündigt.“ Auf dasselbe beschränkt sich die Auslegung von Gal. 2, 11 ff. adv. Marc. V, 3: „Aber er tadelt den Petrus, dass er nicht geraden Fusses einhergehe nach der Wahrheit des Evangeliums. Freilich tadelt er ihn, aber wegen nichts Anderem als wegen der Unbeständigkeit in der Lebensart (inconstantia victus), die er je nach der Beschaffenheit (qualitas) der Personen wechselte aus Furcht vor denen aus der Beschneidung, nicht wegen einer Verkehrtheit der [Lehre von der] Gottheit (divinitatis perversitatem), um deren willen er auch andern ins Angesicht widerstanden hätte, er, der wegen der geringeren Ursache der zweideutigen Umgangsweise (conversationis ambiguae) sogar den Petrus nicht schonte.“ Aber bei dieser Rettung der kirchlichen Lehrautorität des Petrus kann Tertullian nicht stehen bleiben. Dass Petrus wirklich aus Furcht einen Fehler begangen habe, wenn auch nur durch Unbeständigkeit im Umgang, ist ihm ein Gedanke, den er nur ausspricht, um ihm sofort zu widerlegen, obwohl Paulus gerade diesen Gedanken deutlich ausspricht. Der Fehler muss zu einem blossen Schein herabgesetzt, ein anderes Motiv der Handlung aufgesucht werden. Daher fährt Tertullian de praescr. 24 fort: „Ich bin nicht so wohl dran, vielmehr

---

struendum statum eorum evangeliorum quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat. Adv. Marc. IV, 3.

1) Vgl. Overbeck, Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) bei den Kirchenvätern, 1877, Seite 10—13.

ich bin nicht so schlimm dran, dass ich die Apostel gegen einander ins Feld führen möchte (committam). Weil aber jene Grundverkehrten (die Häretiker) uns jenen Tadel dazu vorhalten, um die ältere Lehre (doctrinam superiorem: die der Urapostel) verdächtig zu machen, so will ich gleichsam an Petri Statt antworten, dass Paulus selber gesagt hat, er sei Allen Alles geworden, den Juden ein Jude, den Nichtjuden ein Nichtjude, um alle zu gewinnen. Also tadelten sie (die Apostel) je nach den Zeiten und Personen und Ursachen Dinge, welche auch sie gleicherweise je nach den Zeiten und Personen und Ursachen begiengen, wie wenn Petrus seinerseits den Paulus hätte tadeln wollen, dass er, der die Beschneidung verbot, selber den Timotheus beschnitt. Mögen die zusehen, welche über die Apostel urtheilen!" — So wird aus dem Fehler des Petrus eine jener weisen Rücksichten auf Zeit und Umstände, deren eine Tertullian schon in der angeblichen Beschneidung des Titus zu finden glaubte. Auch hier beruft sich Tertullian dafür auf die Beschneidung des Timotheus in der Apg.[1]) und auf den Ausspruch des Paulus 1. Cor. 9, 20, den er auch auf die anderen Apostel überträgt. Dasselbe geschieht adv. Marc. IV, 3: „Wenn ferner auch Petrus, Johannes und Jacobus, welche für Säulen gehalten wurden, getadelt worden sind, so ist die Ursache klar. Man sah sie nämlich aus Rücksicht auf Personen die Tischgemeinschaft wechseln (variare convictum). Und doch, da Paulus selber Allen Alles wurde, um Alle zu

1) Vgl. de monog. 14: Nunc si et absolute apostolus permisisset in fide amisso matrimonio nubere, proinde fecisset quemadmodum et cetera, quae adversus formam regulae suae pro condicione temporum gessit, circumcidens Timotheum propter superinducticios falsos fratres (eine Abänderung von Apg. 16, 3, durch welche auf die zuversichtliche Vergleichung dieser Beschneidung des Timotheus mit der eingebildeten des Titus ein eigenthümliches Licht fällt) et rasos quosdam inducens in templum propter observationem Judaeorum, ille qui Galatas in lege volentes agere castigat. Sed ita res exigebant, ut omnibus omnia fieret, quo omnes lucrificaret. — De pud. 17: Etiam si pro certo apostolus Corinthio illi fornicationem donasset, esset aliud, quod semel contra institutum suum pro ratione temporis faceret. Circumcidit Timotheum, et tamen abstulit circumcisionem.

gewinnen, konnte wohl auch Petrus diese Absicht haben, in etwas anders zu handeln, als er lehrte.“ Ob die Parallele mit 1. Cor. 9, 20 durchführbar sei, mit andern Worten ob Petrus mit seinem schwankenden Benehmen im Schoosse der gemischten Christengemeinde Antiochien die Absicht haben konnte, jemanden zu „gewinnen“, wird nicht weiter berücksichtigt; es bleibt dabei: Petrus hat im Grunde nur gethan, was Paulus anderweitig auch that. Aber auch hier wieder führt die Gleichstellung der Urapostel mit Paulus nothwendigerweise zu einer Degradirung des letztern; denn wenn Petrus im Grunde recht hatte und wusste, was er that, warum machte dann Paulus einen solchen Lärm und stellte ihn öffentlich darüber zur Rede wie über einen Fehltritt? Es bleibt nur die Antwort übrig: Paulus beging damit eine Uebereilung und legte seinem Amtsgenossen aus Unerfahrenheit ein falsches Motiv unter. Dies besagt adv. Marc. I, 20: „Sie halten uns entgegen, dass auch Petrus und die andern, die Säulen des Apostolats[1]), von Paulus getadelt worden seien, weil sie nicht geraden Fusses einhergiengen nach der Wahrheit des Evangeliums, — von jenem Paulus nämlich, welcher in der Gnade noch unerfahren (adhuc in gratia rudis), ja zitternd (trepidans), er möchte in's Leere gelaufen sein oder laufen, damals zuerst mit seinen Vorgängern, den Aposteln, sich unterredete (conferebat). Wenn er daher in seinem ersten Neulingseifer (ferventer adhuc ut neophytus) gegen das Judenthum etwas in Betreff der Umgangsweise (in conversatione) tadeln zu müssen glaubte, nämlich die beliebig wechselnde Tischgemeinschaft (passivum convictum), er, der späterhin selber in seiner Lebensweise (usu) Allen Alles werden sollte, um Alle zu gewinnen, den Juden wie ein Jude und denen unter dem Gesetz wie unter dem Gesetz, so willst du (Marcion) jenen Tadel, der sich nur auf eine Umgangsweise (conversatio) bezieht, welche nachher ihrem eignen Ankläger (Paulus) gefallen sollte, verdächtigen [als Kennzeichen] eines Abfalls (praevaricatio) auch in Be-

1) Gewiss eine Deutung der στῦλοι, welche Paulus nicht zugegeben hätte.

treff der Lehre von Gott." Der Standpunkt des kirchlichen Apologeten erscheint hier mit der äussersten Gewaltsamkeit durchgeführt. Um eine Uebereilung des Paulus denkbar zu machen, werden die vierzehn Jahre, nach welchen Paulus doch nicht mehr neophytus heissen konnte, ignorirt, und dies erleichtert sich Tertullian dadurch, dass er die Scene in Antiochien ganz mit der vorangegangenen in Jerusalem zusammenwirft, sodass in Antiochien die erste Zusammenkunft des Paulus mit den Uraposteln stattfindet, und ausser Petrus auch die andern „Säulen" in Antiochien getadelt werden.[1]) Wenn Paulus erst damals mit denselben sich besprechen konnte, dann erklärt es sich, wieso er nach vierzehn Jahren doch noch nicht in alle Wege apostolischer Weisheit und Rücksicht eingeweiht war und ein Verfahren tadeln konnte, das er später bei reiferer Erfahrung selber zu dem seinigen machte. Auffallend bleibt dabei nur, wie Paulus jahrelang nach dem Vorfall in Antiochien denselben im Galaterbrief ohne eine Spur von Reue über seine „Uebereilung" erzählen kann. Allein es genügt dem Tertullian, zu einem Paulus gelangt zu sein, welcher den Einheitscharakter des Apostelcollegiums nicht stört und sich in seinem ganzen Lehren und Wirken als der treue Beauftragte und Gehilfe der Urapostel zeigt. Der geschichtliche Paulus mit seiner scharf ausgeprägten Eigenart und eignen Lehrweise ist dies freilich nicht; aber es ist derjenige Paulus, welchen die Kirche zur Zeit Tertullians brauchen konnte.

Die vorliegende Erörterung hat sich das Ziel gesteckt, Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln in ihrer vielfachen Abweichung vom geschichtlichen Thatbestand lediglich darzustellen. Die naheliegenden Fragen nach den Quellen und der geschichtlichen Entstehung dieser Tertullian'schen Anschauung fallen daher ausserhalb des Rahmens dieser

1) So auch adv. Marc. IV, 3: Porro etsi reprehensus est Petrus et Joannes et Jacobus. Es ist kaum anzunehmen, dass Tertullian die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου Gal. 2, 12 für die Säulenapostel Johannes und Jakobus hält.

Abhandlung. Die gewonnene Erkenntniss kann uns genügen, dass Tertullian, einer von denjenigen Kirchenschriftstellern, welche man sich oft im apologetischen Interesse als mit dem apostolischen Zeitalter noch ziemlich vertraut denkt, von demselben vielmehr im Ganzen wie im Einzelnen eine sehr irrige Anschauung gehegt hat, und das eben darum, weil er vor allem Kirchenschriftsteller war.

Nachträgliche Notiz zu „L. P. Roselli" S. 179 ff.

Von

Prof. Dr. **Benrath**

Aus dem mir auf der Marburger Bibliothek zugänglich gewordenen Exemplar von Johann Lonicer's lateinischer Uebersetzung des grossen Katechismus Luther's ersehe ich, dass diese Arbeit keinem Andern als unserm Roselli gewidmet ist. Dieser hatte den ihm befreundeten Lonicer schon 1528 gebeten, durch Uebertragung Luther'scher Schriften in's Lateinische deren Verbreitung in Italien zu ermöglichen. Als Antwort darauf sendet Lonicer „amico suo" diese Uebersetzung, welche er sofort nach dem Erscheinen des Originals in Angriff genommen hatte. Die Vorrede datirt vom Mai 1529.

